



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in FILOSOFIA E SCIENZE DELLA FORMAZIONE
ciclo 30

Tesi di Ricerca

**TRA SUPERAMENTO DELLA TEORIA MODERNA
DELLA SOVRANITÀ E SUO RIPENSAMENTO IN
CHIAVE METAFISICA**

Un confronto con la biopolitica di Foucault e Agamben

SSD: SPS/01 FILOSOFIA POLITICA

Coordinatore del Dottorato

ch. prof. Maria Emanuela Scribano

Supervisore

ch. prof. Giorgio Cesarale

Dottorando

Carlo Crosato

Matricola 817211

TRA SUPERAMENTO DELLA TEORIA MODERNA DELLA SOVRANITÀ E SUO RIPENSAMENTO IN CHIAVE METAFISICA

Un confronto con la biopolitica di Foucault e Agamben

di Carlo Crosato

Il vostro sapere più alto
non è che una chimera.

(Molière, *Le malade imaginaire*, 1673)

INTRODUZIONE

Come una sorta di *irreducible remainder*, il tema della sovranità ricorre costantemente nel dibattito pubblico e della riflessione filosofico-politica dall'età moderna a oggi. Esso si declina secondo i differenti motivi che nelle varie epoche si susseguono, superando le traversie che segnano la gestazione, la maturazione e poi l'offuscamento dello Stato moderno: nata come ripensamento in chiave scientifica della convivenza civile, la nozione di sovranità si articola in stretta connessione con l'elaborazione del concetto di Stato e di quello di nazione; maturata parallelamente allo sviluppo di un'economia capitalistica e a un mercato viepiù liberale, la sovranità trova nell'epoca del neoliberalismo globale la fase forse più critica della sua vicenda storica, in parte propiziata dalla ridefinizione della geografia politica europea a seguito della Prima guerra mondiale, dal disfacimento degli ultimi imperi e dal complicarsi della relazione tra Stato e nazione.

All'affermarsi di dinamiche che eccedono le competenze dello Stato, sia in senso internazionale che in senso transnazionale, all'attestarsi di sfere che erodono attivamente la sovranità dello Stato, all'emergere di processi coesivi e comunitari su scala locale che sfuggono alle maglie larghe della regolazione statale, corrisponde una reazione spesse volte parossistica da parte dello Stato, che, proprio mentre cerca di riaffermare la propria geometria trincerandosi dietro barriere sempre più sofisticate, si vede costretto a porre tale reazione al servizio delle esigenze di quella globalizzazione che ne minaccia la sovranità: le barriere diventano filtri per regolare i flussi di capitale materiale e umano; la politica nazionale si trasforma in esecuzione di dettami eteroimposti, da parte di governi cui viene permesso di esibire forza e autorità solo se a sostanziare la loro azione è il discorso denazionalizzante. C'è chi ha descritto questo scenario come quello di Stati murati in un contesto di sovranità in declino; e chi ha affermato che viviamo in un'epoca al contempo post-sovrانitaria e iper-sovrانitaria. Una rimanenza irriducibile, dunque, che proprio mentre sbiadisce torna ad affermarsi, e proprio se si impone lo fa con gli strumenti della propria emarginazione.

E tuttavia, se l'epoca attuale ci impone un confronto con l'offuscarsi del ruolo dello Stato e della sua sovranità, essa ci permette anche di interrogarci in merito alla salute del concetto stesso di sovranità, alla sua relazione storicamente salda e quasi esclusiva con lo Stato moderno, ma anche in merito alla necessità o meno di questo rapporto tra sovranità e Stato, alla possibilità di ripensare la sovranità e tutta la costellazione che essa importa nel

dibattito moderno e contemporaneo salvandone gli aspetti più promettenti. In altri termini, il declino dello Stato com'è stato pensato dall'età moderna in poi implica necessariamente il declino della nozione di sovranità? E, in modo ancora più fondamentale, è strutturale e quindi ineliminabile il vincolo che storicamente è venuto a formarsi tra Stato e sovranità? Si può pensare un'attività autodeterminante e autocostituente, una politica partecipata e attiva, una concertazione di volontà autonome e indipendenti, al di fuori dei limiti concettuali dello Stato?

Si tratta di questioni che in primo luogo invitano a un chiarimento in merito alla struttura della sovranità, dei lineamenti necessari ed essenziali di questo concetto. Innanzitutto, collocandone l'emersione e lo sviluppo in quella frattura fondamentale rappresentata dalla nascita della scienza politica moderna. Una frattura in primo luogo rispetto all'etica e alla filosofia pratica che fin dall'antichità avevano studiato l'ordine più opportuno cui adeguare la condotta umana: per quanto organizzata intorno alla ricerca di un ordine cosmico eterno, una simile prospettiva è, per lo spirito moderno nascente, incapace di fornire un orientamento duraturo e punti di riferimento stabili; ed è innanzitutto incapace di forgiare strumenti validi per superare il caos e l'ostilità. È proprio tale conflittualità quella che sta di fronte al pensiero politico moderno: esso muove le sue prime mosse in uno scenario frastagliato, entro cui non solo la conquista del potere, ma anche l'interesse economico è cagione di lotta e competizione; in più, la scienza moderna riscopre un mondo percorso da forze contrastanti, abitato da lotte, e niente affatto corrispondente a quell'immagine armonica di un cosmo la cui descrizione fisica richiedeva l'adeguazione politica nel mondo antico. In questo senso, se la filosofia pratica e l'etica antiche si dimostrano prive di quei canoni di rigore pretesi dalla scienza moderna, esse soprattutto non sembrano in grado di normare il campo delle relazioni fra gli uomini oltre quella naturale conflittualità, essendo limitate a una postura descrittiva da cui far derivare un discorso prescrittivo.

Reputando insufficiente la ricerca di un ordine da comprendere e rispettare e, anzi, reperendo nella realtà umana un'ostilità tutt'altro che naturalmente ordinata e armonica, staccando la gestualità descrittiva dall'azione prescrittiva il pensiero moderno pone in primo luogo l'istanza di un ordine da costruire mediante l'esercizio libero e autonomo della volontà, al fine di ottenere una pace durevole tra gli uomini. A un ordine indipendente dalla volontà umana e superiore a essa, alla coincidenza tra la conoscenza atletica e l'azione virtuosa, il pensiero moderno sostituisce un ordine istituito all'interno di una sfera politica emancipata e autonoma; un ordine libero esternamente rispetto alle sfere di matrice naturale, economica o religiosa, e internamente rispetto all'interesse espresso dal singolo individuo della collettività contro la volontà dell'intero corpo politico. La sovranità politica emerge e si sviluppa, dunque, in primo luogo come affermazione della superiorità e dell'assoluta

autonomia del discorso politico rispetto a ogni altro tipo di discorso. Il complesso di concetti che delimitano la sfera della sovranità – come quello di potere, di obbligazione, di legittimazione, di giustificazione razionale precedente l'effettualità della forza, come anche il concetto di diritto, di uguaglianza, di eguale autonomia – restituiscono un rinnovamento della politica nel senso di una scientifica rielaborazione dei codici di convivenza tra gli individui, in cui ad avere l'ultima parola siano la ragione e la volontà del corpo politico.

Scientificità, nel contesto della politica moderna, significa che le regole devono valere in egual modo per tutti, al di là della presunta disuguaglianza naturale su cui fin dall'antichità si erano organizzate le relazioni tra gli individui. Ma scientificità significa anche l'urgenza di ideare norme che diano una forma regolare alla convivenza al di là delle differenti prospettive sul bene che danno contenuto alla vita di ciascuno e che, sostiene il pensiero moderno, causano conflittualità ogni volta che escono dalla sfera privata. Viene, anzi, pensata per la prima volta la distinzione fondamentale tra privato e pubblico, intendendo con quest'ultimo concetto la dimensione dell'universalizzazione e della razionalità mediante cui si determina con obiettività il giusto.

Ed è proprio questa divisione di privato e pubblico che mette fuori gioco la relazione classica di governo, che transitava obliquamente dalla dimensione domestica a quella politica, affidando a chi per natura era oggettivamente adatto alla guida il destino di chi era naturalmente portato a essere guidato. Al venir meno di questa disuguaglianza naturale, e all'assolutizzazione della volontà autonoma, decadono non solo i riferimenti per una condotta armonica, ma anche quella naturale disuguaglianza tra governante e governato che si estendeva dalla famiglia alla città. Alla domanda relativa al modello cui adeguare l'azione di governo, si sostituisce la domanda in merito a chi debba essere incaricato di tale onere e ai requisiti di tale scelta: una domanda che si sostanzia nella riflessione intorno alla legittimità del potere, con una notevole inversione dell'ordine tra fattualità e legittimità, tra chi ha il potere, perché è naturalmente portato a governare o perché è oggettivamente più forte e può imporsi, e chi può avere il potere.

Quello – descritto ora in maniera molto schematica e perciò insufficiente – della sovranità in senso moderno è dunque il pensiero di un potere unico e appartenente all'intera collettività autocostituitasi. Una collettività che, come si è detto, storicamente ha coinciso con i confini dello Stato; ed è proprio con la crisi dello Stato moderno, con la sua incapacità di imporsi come centro di potere unico e autonomo, che si è iniziato a parlare anche dell'eclisse della sovranità. Specialmente nel periodo tra le due Guerre mondiali, è andato smarrendosi il confine, chiaramente definito dalla teoria moderna della sovranità, tra la sfera dei rapporti pubblici e la sfera privata: esse si mescolano in un terreno comune il cui tenore politico non pare più conformarsi ai codici costitutivi di una sovranità in cui la sfera pubblica era coestensiva allo Stato. La materialità sempre più complessa dei rapporti di potere

concreti si rivela impossibile da catturare mediante la lineare semplicità e chiarezza della forma costituzionale: le relazioni variegata e articolate che riempiono lo spazio discreto tra l'individuo e il corpo politico sembrano sfuggire al filtro normativo del contratto mediante cui le collettività si costituiscono e si normano; la loro stratificazione non coincide necessariamente con i lineamenti mediante cui il corpo politico si autoregola, e la continua ridefinizione e rinegoziazione delle singole relazioni è lontana dall'esser resa intelligibile dalle strutture costituenti, quasi fossero regolate da una razionalità autonoma rispetto a quella che sosteneva il contratto sociale.

E proprio lo spazio aperto tra gli individui e lo Stato, uno spazio i cui limiti sono disegnati dal contratto all'origine della teoria moderna, è attraversato da fasci di relazioni non meramente individuali tra chi autorizza e chi rappresenta, quanto invece tra forze collettive, gruppi, entità corporative, economiche e istituzionali, cui gli individui si sentono legati e per l'imporsi delle quali essi operano, contravvenendo a uno degli assunti fondamentali del pensiero contrattualistico moderno per cui ogni associazione intermedia e alternativa al corpo politico corrisponde a un pericolo da sospendere. È in questo che la teoria della sovranità nel senso moderno sembra non riuscire più a rappresentare lo scenario politico contemporaneo; anzi, seppure informi ancora le realtà statuali e seppure continui a occupare nella riflessione politica e nel dibattito pubblico il perno attorno a cui viene fatta ruotare la legittimità del potere costituito, essa non pare in grado di esaurire l'intera bipolarità tra potere costituente e potere costituito, non potendo dare conto di tutta quella molteplicità di contrattazioni intermedie oggi protagoniste.

Si viene delineando un quadro in cui il corpo politico tradizionalmente corrispondente con lo Stato non è depositario unico dell'obbedienza e della rappresentanza; e in cui i corpi intermedi e aggregatori di interessi al contempo necessitano di un contesto normativo e mirano a eterodirigere quello offerto dallo Stato. Si comprende, in un simile quadro, la nascita di approcci di ricerca tendenti ad accantonare l'apparato categoriale messo a punto dal pensiero giuridico-politico, o, quanto meno, ad arricchirlo, correggerlo e completarlo mediante strumenti metodologici a maglie più fini, in grado di catturare la concretezza dei poteri e di descriverne così tutta la complessa articolazione irriducibile all'unitarietà tipica della sovranità di matrice contrattualistica.

Con questo, non si deve intendere immediatamente un abbandono della cornice antropologica che il pensiero moderno ha posto a sostegno della categoria della sovranità. La prospettiva scientifica moderna nata ai tempi di Hobbes resiste nei secoli, e impone ai successivi tentativi di riflessione politica di confrontarsi con il tema del soggetto autonomo e dotato di una volontà in grado di farsi costituente; con il tema del potere sovrano che, in quanto assoluto, è minaccioso, ma è al contempo riparo da minacce peggiori; con il tema, successivo, della divisione dei poteri; con la distinzione tra pubblico e privato e con la realtà tutta moderna della società civile. Ma tale scienza politica inizia, all'alba del XX secolo, a

essere piegata in un senso differente rispetto a quello immaginato dal primo pensiero moderno, e in particolare in direzione delle scienze sociali.

È soprattutto con Weber che questa flessione si fa particolarmente sensibile, nel punto in cui, pur tenendo lo sguardo sul potere come legittimo rapporto formale di comando e obbedienza, la legittimità non è interrogata in quanto radicazione del potere nella ragione, quanto invece come strettamente legata alle credenze e alle ideologie che hanno corso nella società, con una torsione che trasforma la ragione scientifica da elemento fondante a strumento analitico della realtà. Al contempo, il potere, che secondo la teoria moderna della sovranità era l'esito unitario di una fondazione razionale, deve essere studiato a partire dalle razionalità che informano le relazioni umane, a partire dalle modalità in cui si concreta e dai criteri di razionalizzazione che lo legittimano oltre la sovranità in senso proprio.

Un ulteriore passo oltre la sovranità è quello compiuto già a partire dagli anni Sessanta, ma specialmente negli anni Settanta, da Michel Foucault. Se, infatti, Weber sfonda l'unitarietà del concetto di sovranità interrogando le forme di razionalità che la percorrono ma conservando l'immagine propriamente moderna di un soggetto capace di designare fini ed eleggere mezzi per realizzarli, Foucault si spinge fino a interrogare questo stesso soggetto, avanzando il dubbio che la definizione che il pensiero moderno ne ha fornito sia un'autonarrazione artata, e condivide il medesimo tenore strategico della teoria della sovranità cui tale soggetto partecipa.

Già qualche decennio prima, Georg Jellinek nel suo *Teoria generale dello Stato*, aveva sostenuto la tesi per cui il concetto di sovranità era stato sviluppato all'interno di una strategia tesa a giustificare il processo di espropriazione dei ceti da parte del sovrano. Un elemento, per così dire, ideologico, che solo in seguito sarebbe stato rielaborato e raffinato mediante una serie di riflessioni giuridico-politiche: ciò che resta, sostiene Jellinek, è l'incontro tra l'*absolutio legibus* di origine romana e il concetto canonistico della *plenitudo potestatis*, da cui sarebbe conseguita in primo luogo la legittimazione *ex post* del potere di fatto e, poi, la priorità attribuita al solo potere di diritto.

Più radicale, perché proveniente da una profonda critica del concetto moderno di soggetto, è l'impresa foucaultiana. Ed è a questa radicalità che si dovrà rivolgere uno studio che intenda chiarire i motivi del superamento foucaultiano della teoria della sovranità. Una radicalità che, fin dalle sue primissime mosse, si manifesta come l'intento di calarsi nel concreto dell'esperienza, fino alle condizioni che la rendono possibile, rivelando così una qualche implicita e prudente istanza trascendentale; e tuttavia una trascendentalità esplicitamente critica nei confronti del trascendentalismo tradizionale, specie quello kantiano e quello della fenomenologia, in primo luogo perché sottratta alla sfera della soggettività e, con un'eco almeno inizialmente strutturalista, trasferita in una dimensione anonima precedente la stessa soggettività e, di più, la stessa nozione di uomo. Di tale minima

concessione alla trascendentalità rinvenibile nei primissimi scritti foucaultiani, l'archeologia dà nota come di formazioni di enunciati, i nodi delle cui reti emergono come positività visibili e credute elementari o perfino universali; funzioni variabili al variare delle trame discorsive. Formazioni discorsive la cui trascendentalità è assottigliata già dal ripensamento della storia da parte dell'archeologia foucaultiana; un ripensamento volto alla massima storicizzazione e alla comprensione dei sommovimenti e agli scontri di forze, di cui l'analisi genealogica si prenderà carico.

La critica foucaultiana, così come verrà strutturandosi negli anni fino all'ulteriore confronto con Kant e il suo illuminismo, più che una semplice metodologia è una vera e propria attitudine, una postura latamente politica, un *ethos*. Il critico foucaultiano, mai estraneo al presente e rivolgendo dal proprio presente uno sguardo sagittale fra le stratificazioni che lo compongono e lo hanno reso tale, si libera dei privilegi offerti dagli universali, cogliendoli come la causa di un pericoloso congelamento della realtà in schemi unificanti e pacificanti. Nel suo intento di condurre una critica schietta e radicale del nostro essere storico, soprattutto, abbandona il carattere della sovranità, sia esso attribuito a un soggetto trascendentale dotato di una libertà pura e assoluta, sia esso attribuito alla realtà politica prodotta dall'associazione di simili volontà. Proporre una nuova idea di potere, mai come sostanza unica e alienabile, ma come circolazione di relazioni che si incrociano, significa osservare la realtà umana come una trama entro cui i soggetti risultano essere funzioni variabili che emergono nell'intreccio e nel sovrapporsi di differenti razionalità, e la cui autonomia può essere giocata davvero solo nell'atto in cui, facendo irrompere con franchezza e coraggio un motivo di incoerenza nelle geometrie preordinate, essa tende, modifica o strappa la rete delle relazioni di potere. Mai soggetto costituente assoluto, l'individuo è sempre osservato prima di tutto come costituito da una serie di dispositivi di sapere e di potere, che ne formano il pensiero, la parola e l'azione; che ne catturano la presenza politica ma che, invero, non esauriscono mai completamente tutto ciò che esso è. È da tale sporgenza che si può produrre una torsione in grado di gettare luce sulla contingenza di tutto quello che è, per metterne in crisi la quieta solidità. Una quieta solidità di cui, sostiene Foucault, il concetto di sovranità concorre a creare un'immagine credibile e universalmente accettata nel mondo moderno e contemporaneo.

La nozione di sovranità, che la filosofia politica si ostina a collocare all'alba dell'epoca moderna come sua connotazione ontologica primaria, viene definita da Foucault come un periodo storico i cui caratteri vengono gradualmente superati nel momento in cui, al potere di far morire e perciò di escludere, si affianca e poi sostituisce un insieme di dispositivi volti a far vivere, e perciò alla produzione di un *surplus* di vita e di energie. L'epoca moderna, lungi dall'essere esauribile mediante il paradigma sovranitario, è solcata da tecnologie che studiano e producono il soggetto individuale e l'uomo come specie: è questo, si potrebbe dire, l'esito più interessante della critica che Foucault avanza nei

confronti del positivismo giuridico, con l'intenzione di rivelare una circolazione magmatica e dal basso del potere; una articolazione di razionalità forse più impegnativa da individuare rispetto alla verticalità tipica della sovranità, ma al contempo capace di offrire numerosi punti d'attacco per una resistenza fatta di battaglie minime e concrete. Laddove la teoria della sovranità, con il suo monolitismo granitico, non sembrava più riuscire a rendere conto della molteplicità delle relazioni di potere del mondo moderno e soprattutto contemporaneo, il pensiero della governamentalità si propone di sostituire la verticalità unitaria di tale teoria con una verticalità differente, diffusa e di grana microfisica, capace di trattenere tutti quei processi costituenti fatti di negoziazioni e fronteggiamenti minimi, e di favorirne una critica franca e intimamente politica.

Quella foucaultiana è, innanzitutto, una critica alla presunta originarietà delle positività che punteggiano il reale – in primo luogo a quella del soggetto trascendentale – e alla presa anestetizzante delle nozioni universali che le informano – per prima quella di sovranità. Parallelamente al dibattito che, nell'alveo della filosofia politica e del diritto, si apre tra positivismo e gli assertori della natura decisionistica della politica, in ambito biopolitico alla critica foucaultiana delle positività e del pensiero giuridico si affianca il tentativo di collocare lo sguardo sui bordi della scena politica, su quei margini in prossimità dei quali si decide chi è incluso nella trama governamentale e chi invece ne rimane escluso e la cui esclusione è condizione di esistenza della politica stessa.

Rivedendo alcune delle proprie posizioni, a metà degli anni Settanta Foucault preferisce sostituire alla metafora della lebbra, oggetto di esclusione dalla città, quella della città appestata, tagliata da una precisa scansione degli spazi, dei tempi e dei gesti, in cui non è l'espulsione il trattamento nei confronti del pericolo, quanto l'organizzazione e la salvaguardia della vita. Il progetto di completare e correggere la prospettiva foucaultiana proposto da Giorgio Agamben è il tentativo di allargare lo sguardo sulla città, fino a poter affermare che, se nella città funziona effettivamente una simile ortopedia, questo è possibile solo a patto che sia stata interiorizzata l'esclusione di chi non può assolutamente stare nella città. È un arretramento che, accettando l'indicazione per cui è solo l'uomo a vivere nella città, rintraccia nella metafisica comune all'intero pensiero occidentale la fondamentale e originaria distinzione tra chi è considerato tale e chi non è uomo. Una distinzione operata a partire da una zona di indifferenza, che è il margine esterno della politica, in cui risiedono il potere sovrano e quegli uomini non-uomini inclusi nel discorso politico solo per via della loro esclusione, solo perché è sulla loro carne che si può tracciare la linea entro cui inizia la vita umana.

In questo senso, si può dire, se l'interesse di Foucault era quello della formazione del soggetto, Agamben retrocede fino a interrogarsi sulle modalità in cui dispositivi ben più esaustivi e comprensivi di quelli foucaultiani restituiscono la definizione dello stesso uomo.

La storia della sovranità, che tradizionalmente viene fatta iniziare con l'età moderna e che Foucault fa coincidere invece con le forme premoderne di potere, per Agamben deve essere fatta risalire fino al pensiero antico, nel momento in cui si è iniziato a parlare della vita secondo distinzioni, esclusioni e riarticolazioni di concetti e, più in generale, nel momento in cui il pensiero occidentale ha visto la luce secondo lo schema ontologico della relazione e della non-contraddizione, per cui qualche cosa può essere solo non essendo altro. Si tratta della storia di una logica, quella della sovranità, che non può ridursi al solo pensiero moderno, e che in ambito politico è rintracciabile, secondo Agamben, già nel modo in cui nella *polis* antica trovava residenza una esistenza umana qualificata, ossia la vita politica astratta dall'elemento meramente biologico, secondo un meccanismo che definiva le forme della prima solo e innanzitutto mediante l'esclusione del secondo. La soglia della modernità non corrisponde alla nascita di un concetto, dunque, quanto alla sua applicazione a un ambito, quello della vita, prima relegato all'ambiente domestico. E l'età contemporanea stessa rientrerebbe nel medesimo meccanismo di regolazione attraverso eccezione, in una fase in cui, tuttavia, l'area eccezionale entro cui il potere sovrano opera le sue scissioni si è ampliata al punto da coincidere con la regola.

Il presente studio si incarica di osservare in maniera quanto più analitica possibile le premesse, lo svolgimento e le implicazioni di queste due prospettive politiche, la prima impegnata nel superamento del concetto di sovranità, la seconda nel tentativo di ripensare in chiave metafisica la storia di quel concetto.

Il cantiere foucaultiano si aprirà con lo studio della prospettiva critica archeologico-genealogica: una prospettiva che lo stesso Foucault sviluppa mediante la ricerca, grazie alle osservazioni che gli vengono poste dai suoi critici, attraverso il tentativo di superare le battute d'arresto e le difficoltà che l'applicazione degli strumenti via via messi a punto incontra. A una troppo aderente assimilazione della sua archeologia al pensiero strutturalista, Foucault risponde attingendo dall'elaborazione nietzscheana la prospettiva genealogica; all'insoddisfazione nei confronti di un potere organizzato sullo schema binario dell'esclusione, Foucault risponde con la riflessione intorno alla produttività del potere, capace di diffondersi in maniera ubiqua e di declinarsi in una miriade microfisica di relazioni; all'*impasse* cui l'uso della nozione di potere costringeva, Foucault risponde con il lavoro sulla razionalità governamentale, all'interno del quale il soggetto si trova governato e costituito da un intreccio di razionalità, ma all'interno del quale, pure, può individuarsi come snodo di relazioni concrete di soggettivazione sulle quali agire e alle quali resistere.

Il cantiere agambeniano si rivolgerà in prima battuta alle premesse metafisiche che sostengono l'ontologia al fondo della politica occidentale. Si dovrà mettere a fuoco la movenza intimamente negativa che, secondo Agamben, conduce la nostra cultura a definire ogni positività mantenendo sempre sullo sfondo un non-pensato. È questo non-pensato che

va trattenuto anche in ambito politico per poter finalmente pensare una comunità umana capace di sostenersi senza implicare l'esclusione di alcunché. Si ricostruirà poi il percorso del progetto che Agamben dedica alla figura dell'*homo sacer*, passando attraverso la figura dell'eccezione e il momento risolutivo dell'eccezione effettiva, espressione di un capovolgimento "catastrofico" di uno scenario drammatico in una promessa di compimento: è in tale scenario che compare la possibilità di una vita finalmente sottratta alla scissione operata dall'ontologia e dalla politica occidentali; una vita che, più che emanciparsi da tale gestualità metafisica, riesce a sospenderla e a riconquistare così la propria integralità, esibendosi in quanto tale. Il punto di arrivo agambeniano sarà quello di una vita che si mostra nella propria interezza, non più incarnando le varie forme che i dispositivi politici le impongono, non più identificandosi con esse, bensì facendone libero uso.

Infine, si cercherà di mettere a tema una serie di problemi che sorgono non appena si confrontano le prospettive biopolitiche con il dibattito politologico contemporaneo, per reperirne gli aspetti più promettenti, ma soprattutto quelli più critici. Si interrogherà in particolare il problema del soggetto sovrano e dello Stato in una dimensione postvestfaliana.

PARTE PRIMA: il cantiere foucaultiano

E alcuni dicevano che era meglio così
e che l'umanesimo era stato una grande balla
nella storia del pensiero umano.

(P. Ouředník, *Europeana*, 2001)

1. UNA CRITICA ARCHEOLOGICA NEL METODO E GENEALOGICA NELLE FINALITÀ.

Apprendo il corso che avrebbe tenuto presso il *Collège de France* nell'anno 1976, e che sarebbe stato successivamente pubblicato con il titolo “*Bisogna difendere la società*”¹, Michel Foucault inaugura il ciclo di lezioni che conduce la sua riflessione fino al concetto di governo. Si tratta, oltre al corso dell'anno 1976, degli anni accademici 1977-78 (*Sicurezza, territorio, popolazione*) e 1978-79 (*Nascita della biopolitica*)², in cui vengono portate a maturazione alcune importanti intuizioni già rese pubbliche, e in cui, al contempo, vengono riviste alcune posizioni presenti in studi precedenti.

Anticipando le intenzioni che avrebbe sviluppato nei mesi successivi, Foucault affida al corso del '76 una missione, il compito di imprimere una svolta alle sue riflessioni: chiudere una serie di ricerche fino ad allora elaborate, tentare di dar loro un seguito coerente, che ne risolvesse la almeno apparente frammentarietà. Un insieme di ricerche che, a quel punto, avevano le sembianze di fili lasciati volontariamente pendere, di stimoli di ricerca offerti per chi ne avesse voluto intraprendere il cammino, o, come immagina lo stesso Foucault, di «piccol[e] tracce[e] incert[e] e provvisori[e] di schiuma»³ tracciate sulla superficie dell'acqua da un capodoglio che solo saltuariamente riemerge rendendosi visibile. Ricerche frammentarie, ripetitive, aleatorie e, al limite, inconcludenti, a detta del loro stesso autore: una massa di indagini priva di coerenza interna; ma, a ben vedere, non del tutto slegate dal contesto storico e intellettuale entro cui esse erano state svolte.

Anzi, è proprio nel segmento formato dai quindici o vent'anni allora appena trascorsi che Foucault sente di poter inserire opportunamente il proprio lavoro critico. Una fase storica entro cui sono rinvenibili due fenomeni significativi nel mondo intellettuale. Il primo è l'efficacia raggiunta dalle «offensive disperse e discontinue»⁴, per esempio dalla messa a tema dell'istituzione psichiatrica, dalla riflessione sul discorso morale costruito intorno alla sessualità, dal lavoro intorno all'apparato giudiziario e penale. Il primo fenomeno in cui Foucault sente di poter collocare le ricerche che fino a quel punto l'avevano impegnato è, dunque, l'affollarsi di indagini che mostrano come le realtà in cui viviamo, i terreni che calchiamo, anche e soprattutto quelli che sentiamo più familiari e solidi, le istituzioni con cui ci troviamo a relazionarci, le pratiche e i discorsi che ci coinvolgono, e in generale ogni dimensione che interessa l'uomo, siano friabili e criticabili da un gran numero di prospettive.

¹ Tit. orig. «*Il faut défendre la société*» (1997), tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, ed. Feltrinelli, Milano 2009.

² M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), tr. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010³; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (2004), tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, ed. Feltrinelli, Milano 2012.

³ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 14.

Il sospetto che perfino ciò che sentiamo più certo e granitico si possa sgretolare sotto l'azione di una critica oculata e franca non solo fa emergere l'inconsistenza del suolo su cui ci muoviamo, ma costringe anche a rilevare l'urgenza di "scavare" sotto i nostri piedi, riconoscendo con coraggio l'effetto inibitorio proprio delle teorie totalizzanti e definitive rispetto alla complessità della storia: queste ultime, sottraendo allo sguardo il moltiplicarsi dei livelli che costituiscono la realtà, avrebbero secondo Foucault irretito l'indagine locale, inglobandone le occasioni di analisi entro paradigmi monolitici. Ma – ed è questo il primo fenomeno caratterizzante i decenni del lavoro di Foucault – la critica è riuscita a emanciparsi da simili totalizzazioni, per ravvivare la propria attività intensivamente radicale e "geograficamente" locale, decentrata.

Da qui, il secondo fenomeno ragguardevole che concede coerenza alla ricerca altrimenti isolata di Foucault: l'insurrezione dei saperi assoggettati. Non solo il puro sovvertimento di livelli, quello totalizzante e sovrano e quello locale e decentrato; bensì, l'insurrezione di saperi considerati al di sotto dei livelli scientifici, contro l'erudizione e le scienze gerarchicamente superiori perché maggiormente formalizzate. Non solo, dunque, la disintegrazione di paradigmi esplicativi globalizzanti e di formazioni istituzionali all'apparenza stabili, ma anche la pretesa dei saperi squalificati, non di assurgere alla dignità di scienza, ma di ottenere attenzione in quanto depositi della memoria degli scontri e in quanto saperi storici delle lotte.

È con questo spirito che Foucault prende le mosse per la sua diagnosi critica delle dinamiche di potere. Ma è un'opportunità che può essere colta solo a condizione che l'analisi storica e filosofica si sia liberata da ogni prospettiva totalizzante e, per questo, causa di irretimento; solo a condizione, cioè, che si sia intrapresa un'attività di tipo *archeologico* al fine di mettere in evidenza le trame che articolano la superficie apparentemente omogenea su cui ci muoviamo: solo allora sarà possibile ridare valore storico e vigore a intrecci discorsivi e a saperi relegati ai livelli infimi nelle gerarchie delle conoscenze, mediante un lavoro *genealogico*. Un lavoro, quest'ultimo, che si propone come «anti-scienza», essendo votato alla valorizzazione di «saperi locali, discontinui, non legittimati», con l'ambizione di farli reagire contro «la teoria unitaria che intende filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli» sotto l'insegna della vera conoscenza⁵.

È un impegno che, come si vedrà, lega strettamente il campo epistemologico (lo studio dei saperi) e l'ambito politico (lo studio delle relazioni di potere), dal momento che nei due ambiti catalizza processi destabilizzatori analoghi e adiacenti⁶. La strategia sfruttata da Foucault potrebbe essere allora riassunta così: da un lato, un'analisi delle formazioni locali, che scuota il fissismo tipico delle sistematizzazioni totalizzanti, portando a un decentramento del fuoco dell'attenzione (*archeologia*); dall'altro, l'innescare di dinamiche

⁵ *Ivi*, p. 17.

⁶ Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault* (1990), tr. it. B. Agnese, ed. Carocci, Roma 2002, p. 11.

reattive delle formazioni così descritte, al fine di liberarle e rivolgerle contro l'ordine gerarchico costituito (*genealogia*). Con le parole di Foucault:

L'archeologia sarebbe il metodo proprio dell'analisi delle discorsività locali e la genealogia sarebbe la tattica che, a partire dalle discorsività locali così descritte, fa giocare i saperi, liberati dall'assoggettamento, che ne emergono.⁷

Considerato ciò, prima di ricostruire la critica mossa alla teoria tradizionale della sovranità, e prima di inoltrarci nelle analisi delle relazioni di potere sviluppate da Foucault, conviene tentare un'incursione tra i luoghi che hanno preceduto gli studi degli anni Settanta, per entrare in confidenza con gli strumenti metodologici lì sfruttati, con quello stile problematizzante che Habermas ha chiamato «storicismo trascendentale»⁸, ma soprattutto per cogliere come nella riflessione foucaultiana il concetto di potere venga introdotto quale elemento risolutore di alcuni aspetti critici.

In primo luogo ci si concentrerà sull'impresa archeologica e sui suoi limiti: si incontrerà così il tentativo foucaultiano di sottrarre il nascere e mutare dei saperi a spiegazioni continuistiche entro le quali il ruolo di catalizzatore è giocato da un soggetto della conoscenza, indiscusso protagonista. Si metterà in evidenza dapprima il carattere discontinuo dei quadri epistemici dominanti nelle varie epoche, così come la dispersione evenemenziale degli enunciati che costringe l'archeologo a una elaborata collazione al fine di ricostruire le ambizioni veritative di volta in volta in circolazione: saranno tali trame a occupare la scena della prima ricerca foucaultiana, e non un presunto soggetto di ragione capace di epurare la sragione dal proprio percorso intenzionale e sovrano. In secondo luogo, si riscontreranno i limiti che Foucault incontrerà nella sua riflessione archeologica, in particolare l'eccessiva autonomia attribuita alle strutture di sapere e alle pratiche discorsive, la loro indipendenza rispetto agli eventi politici e alle relazioni di potere che pure di esse sono aggregatori e da esse sono formalizzati. È nella ripresa in chiave genealogica del problema del soggetto che Foucault troverà nuovi impulsi per la propria critica alla nozione politica di sovranità, considerata uno strumento del tutto inadeguato per la descrizione delle relazioni di potere che terranno impegnato Foucault nelle sue riflessioni degli anni Settanta. Solo una volta analizzata la postura critica adottata da Foucault, ci si potrà rivolgere in modo specifico alla novità immessa nel pensiero politico dal rifiuto dei "privilegi" offerti dalla teoria della sovranità.

⁷ M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 19.

⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1985), tr. it. Em. Agazzi e El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, ed. Laterza, Roma-Bari 1987, p. 255.

1.1. Archeologia: dall'*episteme* alla pratica discorsiva.

Quella dell'archeologia foucaultiana è una vicenda tutt'altro che lineare. Com'è noto, essa si radica e trova il proprio movente in una serie di riflessioni che Foucault sviluppa contestualmente all'attività di dottorato. Lavorando sull'*Antropologia* di Kant, Foucault cercava di liberarsi da una certa concezione del trascendentale tipica, per esempio, delle scienze umane moderne ma soprattutto del pensiero fenomenologico¹. Un tentativo che, già negli anni trascorsi ad Amburgo, aveva come destinazione il Nietzsche capace, annunciando la «morte di Dio», di liquidare con un'unica mossa anche quella domanda antropologia sull'uomo che, dopo Kant, aveva incorporato le istanze della metafisica. Foucault, nel suo scritto introduttivo all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, annotava il carattere «doppiamente assassino»² del gesto nietzscheano, capace di decretare la scomparsa di Dio e, con essa, la scomparsa di quell'assoluto in tono minore riabilitato dall'antropologia, che è l'uomo. «L'illusione antropologica è, da un punto di vista strutturale, come il rovescio, l'immagine speculare dell'illusione trascendentale», dal momento che dalla domanda – pre-kantiana – intorno ai limiti dell'esperienza e alla loro «trasgressione», si è passati alla questione del ritorno dell'uomo a se stesso, alla propria verità più autentica³. Il paradosso che ne scaturisce consiste nel fatto che

affrancandosi da una critica preliminare della conoscenza e da una domanda originaria sul rapporto all'oggetto, la filosofia non si è liberata dalla soggettività come tesi fondamentale e punto di partenza della sua riflessione. Al contrario vi si è imprigionata, ponendosi di fronte appesantita, ipostatizzata e chiusa nella struttura non superabile del *menschliches Wesen*, in cui veglia e si raccoglie in silenzio quella verità estenuata che è la verità della verità.⁴

Si tratta di un processo la cui origine è individuata da Foucault nello stesso Kant, nella concezione dell'esperienza come radicata in un sistema di correlazioni trascendentali, per cui

¹ Foucault, nel '54, aveva scritto la prefazione a *Le Rêve e l'existence* di Binswanger, sfruttando alcuni assunti della fenomenologia come punti di partenza; nella tesi su Kant, la fenomenologia diviene obiettivo polemico: «L'antropologia filosofica rappresentata dalla fenomenologia novecentesca [...], se da un lato si pone all'interno dell'orizzonte aperto da Kant con la sua *Antropologia* [...], dall'altro lato, tuttavia, opera un radicale fraintendimento della prospettiva kantiana in quanto disconosce il ruolo essenziale svolto in essa dalla *critica*» (P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, ed. Cleup, Padova 2010, p. 36).

² M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1959-1960), tr. it. *Introduzione all'Antropologia*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ed. Einaudi, Torino 2010, pp. 3-94; p. 94.

³ All'interno dell'immagine di un soggetto puro, che Foucault rintraccia nella fenomenologia così come in una certa impostazione ermeneutica del Novecento, l'autore vede il seme di un umanismo che, ipostatizzando la natura umana e ponendosi alla ricerca dei processi storici, economici e sociali che la perturbano, mira a promuovere la categoria della liberazione come riconciliazione dell'uomo con il vero se stesso. Così si esprime lo stesso Foucault, in un'intervista del gennaio 1984, rilasciata a H. Becker, R. Fernet-Betancourt e A. Gomez-Muller per «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6 (luglio-dicembre 1984), pp. 99-116, ora raccolta col titolo *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits II (1976-1988)*, ed. Gallimard, Paris 2001, pp. 1527-1548; pp. 1528-1529. (Si considera la versione «Quarto» delle raccolte *Dits et écrits*, pubblicata in due volumi; per brevità, d'ora in poi il primo volume, che contiene i contributi degli anni dal 1954 al 1975, sarà indicato come DEI; il secondo volume sarà invece indicato come DEII).

⁴ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, cit., p. 93.

diventa impossibile una distinzione netta dei momenti dell'a priori e dell'empirico. In Kant, secondo Foucault, sebbene si sia al riparo dal pericolo di un'antropologia fondata su se stessa, ossia dal pericolo di una fondazione del finito sul finito, l'esperienza si concreta come reale solo grazie alla commistione tra il trascendentale e l'empirico. In seguito, con l'intento di promuovere un superamento del trascendentale, e nella fattispecie dell'a priori kantiano, il pensiero otto e novecentesco ha sottratto all'antropologia la legittimità che essa ricavava dall'elaborazione critica; e, passando per una naturalizzazione del trascendentale, l'osservazione dell'uomo è di fatto regredita a mera ipostatizzazione dell'essenza umana, applicata a un ambiente di indagine nuovo rispetto a quello cui Kant aveva destinato la sua critica: quello della storia e dei soggetti concreti⁵.

È questo, ricostruito in maniera estremamente sintetica, il campo su cui si trova a lavorare Foucault negli anni Sessanta. L'intuizione tanto scandalosa della "morte dell'uomo" è già presente, *in nuce*, nella tesi sull'antropologia kantiana, dove si promuove un progetto filosofico di "disantropologizzazione" del trascendentale: «È là, in quel pensiero che pensava la fine della filosofia, che risied[e] la possibilità di filosofare ancora», scrive Foucault guardando a Nietzsche e alla sua uscita da una prospettiva fissa sull'uomo. Di qui, l'iniziativa di sottrarre la riflessione all'angusta sfera della soggettività – dall'ambiente in cui si è mossa la filosofia confondendo il piano empirico e quello trascendentale –, per radicarla in una trama anonima da sondare in un senso archeologico – capace perfino di osservare la filosofia nel suo tentativo di ergersi a discorso sovrano.

La critica del trascendentale post-kantiano, a ben vedere, assume due accezioni che Foucault intreccia volentieri nel corso della sua ricerca archeologica: in un senso, con riferimento alla fenomenologia, la critica è rivolta alla figura di un soggetto trascendentale, condizione strutturale dell'esperienza; in un altro e più ampio senso, il riferimento è al trascendentale come origine, come condizione storica della storia. Si tratta di due significati che Foucault tende spesso a combinare, con l'espressione «storico-trascendentale», volta a sottolineare l'immediato collegamento tra storicità e soggetto sovra-storico⁶. Raddoppiando il lavoro intellettuale intorno a questo tema, Foucault si renderà presto conto di come, all'avanzata degli studi strutturali come reazione a un'attenzione troppo sbilanciata verso il

⁵ Cfr. T. Tupini, *Critica o antropologia? Alcune considerazioni intorno all'Introduzione all'Antropologia di Kant (1961) di Michel Foucault*, in AA.VV., *Was ist Mensch? / Que è o Homem?*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2010, pp. 259-272. E cfr. S. Catucci, *Foucault*, ed. Laterza, Roma-Bari 2010⁵, p. 16. Stimoli ulteriori possono essere ritrovati nella conversazione tra Gianluca Garelli e Matteo Gargani, dal titolo *Foucault e l'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant*, in «Lo Sguardo», 3 (2010).

⁶ Sulla ricostruzione della questione del trascendentale nel pensiero foucaultiano degli anni Sessanta, cfr. P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, ed. Cleup, Padova 2008, pp. 261-300. Alcuni spunti li presenti trovano il loro completamento, con attenzione ai corsi foucaultiani degli anni Ottanta, in P. Cesaroni, *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ed. ombre corte, Verona 2013, pp. 132-160.

soggetto, nel Novecento abbiano corrisposto delle peculiari riabilitazioni della «sovranità della coscienza»: un'operazione più elaborata, perché accetta come premessa l'analisi strutturale, per poi «recuperare in seconda istanza, con l'analisi di tutte queste analisi o perlomeno con la domanda fondamentale che noi rivolgiamo loro» l'appiglio per una nuova tematizzazione della coscienza sovrana⁷. È con il compito di «affrancare la storia del pensiero dalla soggezione trascendentale» che nasce e matura quindi l'impresa archeologica: essa vuole liberare il pensiero dalla trappola di un soggetto astorico, condizione di ogni esperienza, agente nella storia e a essa irriducibile. La via è quella di rivolgere l'attenzione a un pensiero anonimo, non riconducibile alla forma del soggetto⁸. Un'impresa che, come diverrà chiaro, non è invero «separabile da una nuova filosofia trascendentale»⁹, nascendo essa come recupero del lato del trascendentale trascurato da fenomenologia ed ermeneutica, quello più oggettivo dell'*episteme* come a priori storico.

Tale impresa è, dapprima, esercitata «molto imperfettamente»¹⁰ in *Storia della follia nell'età classica* (1961), dove si mira a condurre l'archeologia, non tanto del linguaggio psichiatrico, «monologo della ragione sopra la follia», bensì di un silenzio, dell'incomunicabilità tra queste ultime due¹¹. In seguito, nel 1963, è sfruttata come metodo ed esibita nel sottotitolo di *Nascita della clinica*, «una archeologia dello sguardo clinico»¹². Qualche anno più tardi, gode di un uso che pare più consapevole e riflessivo, senza per questo smettere di essere molto problematico, ne *Le parole e le cose* (1966), opera presentata come una «archeologia delle scienze umane»¹³. Infine, nel 1969, trova una sua sistematizzazione, in un libro definito – forse con qualche ragione – «*maladroit et génial*»¹⁴ da Paul Veyne: *L'archeologia del sapere*.

Per qualificare l'archeologia, per chiarirne le movenze, è interessante notare come muti il suo oggetto di ricerca e come, anche attraverso la critica talvolta feroce di cui gli scritti di Foucault sono stati destinatari, si siano trasformate le questioni che tale metodo si poneva. Come insistentemente sostenuto da Foucault, gli scritti del '61, del '63 e del '66 sono legati in modo complementare e, anzi, simmetrico: laddove l'indagine su ragione e

⁷ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* (1969), tr. it. G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, ed. Rizzoli, Milano 1997⁴, p. 263.

⁸ «Un anonimato a cui nessuna costituzione trascendentale imponga la forma del soggetto» (*ivi*, p. 264).

⁹ G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (1967), in F. Chatelet (a cura di), *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, vol. 8: *Le XX° siècle*, tr. it. in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. Borca, ed. Einaudi, Torino 2002, pp. 214-243.

¹⁰ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 21.

¹¹ M. Foucault, *Préface*, originariamente in Id., *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), ora contenuto in DEI, pp. 187-195. Il volume del 1961 è stato poi ripubblicato nel 1972 con il titolo *Histoire de la folie à l'âge classique*, di cui in seguito si legge la tr. it. a cura di F. Ferrucci, E. Renzi e V. Vezzoli, ed. Rizzoli, Milano 2011⁶.

¹² Tit. orig. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963-1972), tr. it. a cura di A. Fontana e M. Bertani, ed. Einaudi, Torino 1998.

¹³ Tit. orig. *Les Mots et les choses* (1966), tr. it. a cura di E. Panaitescu, ed. Rizzoli, Milano 1998⁴.

¹⁴ P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire* (1978), in Id., *Comment on écrit l'histoire*, ed. Seuil, Parigi 1971-1978, p. 203.

folia rintracciava la storia della differenza (*la différence*) lungo quattro secoli di storia, *Le parole e le cose* rinveniva la tendenza della ragione occidentale ad apparentare e ordinare le cose (*la ressemblance, le même, l'identité*)¹⁵; fra essi, come punto mediano, *La nascita della clinica*. Nondimeno, il dominio di ricerca è per Foucault lo stesso: un certo sapere implicito e proprio di una società in un dato momento della sua storia, cui rinvierebbero le conoscenze, le idee filosofiche, le opinioni comuni, così come anche le istituzioni, le pratiche commerciali e politiche, i costumi; un sapere che non si trova mai messo a tema in quella determinata società, nemmeno dai trattati scientifici o filosofici, e che tuttavia è condizione profonda della loro possibilità. L'osservazione di questo "savoir" è ciò che impegna già i primi passi dell'archeologia, che la caratterizza non tanto come disciplina, quanto invece come dominio o stile di ricerca¹⁶.

Come si è anticipato, quelli che hanno preceduto l'*Archéologie du savoir* sono tre libri scritti con una «naïveté» e una «innocence» che solo nel terzo caso sembrano lasciare più spazio a una vera consapevolezza degli strumenti analitici in uso. Il "sapere", fulcro attorno a cui ruota l'intera impresa archeologica, ne *Le parole e le cose* assume il nome ambizioso e storicamente impegnativo di *episteme*. Quello che la filosofia aveva sempre connotato come il sapere più stabile, perché giacente sopra (*epi-*) ogni opinione e ogni dubbio, il sapere incontrovertibile perché in grado di sostenersi da sé, diviene nella trattazione foucaultiana una sorta di griglia costante di una data società in un determinato suo momento, all'interno del divenire storico. Tale ordine epistemico può essere definito come una regione intermedia, rintracciabile tra due poli così descrivibili: da un lato, ci sono «i codici fondamentali d'una cultura», capaci di definire «per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà da fare e in cui si ritroverà»; dall'altro, invece, troviamo le teorie scientifiche e le interpretazioni filosofiche che si occupano di spiegare «perché esiste in genere un ordine, a quale legge generale obbedisce, quale principio può renderne conto, per quale ragione si preferisce stabilire quest'ordine e non un altro»¹⁷. In altre parole, una cultura è un codice che ordina l'esperienza sotto il rispetto linguistico, sotto quello percettivo e sotto quello pratico; a studiare e interpretare le modalità di tale ordinamento culturale sono dedite scienza e filosofia: esse, però, non si applicano direttamente al codice fondamentale di una cultura, bensì presuppongono – ma è dubbio che ipotizzino in senso riflessivo – l'esistenza di un reticolo costante e unico per una cultura e a un momento preciso, ossia di una configurazione di forme apprensive di ciò che quella cultura produrrà; forme che, dunque, rispetto a tale

¹⁵ Intervista Michel Foucault, «*Les Mots et les Choses*», rilasciata a R. Bellour e pubblicata in «*Les Lettres françaises*», 1125 (31 marzo – 6 aprile 1966), pp. 3-4; ora in DEI, pp. 526-532, in particolare p. 526. A tal proposito, cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., pp. 23-57, due capitoli organizzati secondo una problematizzazione della scansione Altro-Medesimo.

¹⁶ DEI, p. 526. Per un'ulteriore ricostruzione del rapporto tra queste tre pubblicazioni, cfr. l'intervista *Sur la façon d'écrire l'histoire*, rilasciata a R. Bellour, originariamente in «*Les Lettres françaises*», 1187 (15-21 giugno 1967), pp. 6-9; ora in DEI, pp. 613-628, cfr. pp. 618-619.

¹⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 10.

cultura, rappresentano un sapere al di qua della teorizzazione scientifica e filosofica. Così inteso, dunque, l'*episteme* secondo Foucault sarebbe condizione d'esistenza di ogni sapere: sia del sapere investito nella pratica, per il quale rappresenta la configurazione entro cui ogni esperienza avviene, sia del sapere scientifico e speculativo, che tale configurazione presuppone come condizione delle esperienze cui mira a dare ordine teorico¹⁸.

Una regione intermedia, quindi, non del tutto trasparente alle sistematizzazioni della scienza e della filosofia, e a maggior ragione opaca per la pratica quotidiana; eppure, si tratta di uno spazio ordinatore che non è inesorabilmente irraggiungibile, ma che, anzi, può essere fatto oggetto di osservazione e indagine¹⁹. È proprio da tale possibilità che prende piede l'impresa archeologica, la cui prima mossa, più che una torsione decostruttiva, è un passo laterale, per collocare l'occhio dell'archeologo in una prospettiva obliqua rispetto ai codici culturali, alle teorie che ne parlano e a quell'«esperienza nuda» costituita dall'ordine epistemico.

La trama ordinata, apparentemente necessaria e unica, ora, guardata da una prospettiva laterale, dovrebbe apparire all'archeologo nel suo spessore e, perdendo la spontaneità con cui regolava la pratica e la teoria, risultare neutralizzata. Da tale prospettiva non c'è più da studiare l'anteriorità della teoria rispetto alla prassi, o l'inverso; teoria e prassi sono ora sul medesimo piano, osservabili in quegli isomorfismi dispersi secondo la trama epistemica, sostiene Foucault²⁰. La posta in gioco nell'emersione dell'*episteme*:

È in esso [in tale campo intermedio, confuso e oscuro] che una cultura, scostandosi insensibilmente dagli ordini empirici che i suoi codici fondamentali prescrivono, instaurando una distanza iniziale nei loro confronti, [...] cessa di lasciarsi da essi passivamente attraversare, si distacca dai loro poteri immediati e invisibili, si libera sufficientemente per *constatare che tali ordini non sono forse i soli possibili o i migliori*.²¹

Non una storia delle idee, specifica quindi Foucault, ma lo studio di ciò che rende possibili conoscenze e teorie, dello spazio d'ordine in base al quale si costituisce il sapere, il fondo a priori su cui idee, scienze e razionalità si formano, appaiono, si disfano. Non una storia delle scienze e del loro progresso verso l'obiettività, ma la rilevazione e l'osservazione

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 185. E cfr. G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, in «Critique», 242 (luglio 1967), pp. 599-618; p. 604.

¹⁹ Foucault certamente esagera quando parla di «evidenza» (*évidence*), riferendosi alla facilità di accesso alle configurazioni epistemiche (cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 81). L'*episteme*, così nella filosofia antica come anche nell'archeologia foucaultiana, può essere definita "l'ovvio", ovvero "ciò che viene incontro" (*ob-*), ciò che è spontaneamente assunto come vero. Una incontrovertibilità dovuta alla sua autoconsistenza, per gli antichi; una ineccepibilità dovuta alla sua pervasività, per Foucault. Ma l'evidenza è altra cosa: essa deve passare attraverso il tentativo di accesso e di messa in questione; attività non alla portata del pensiero comune, essendo necessario per questa attività «lenta e laboriosa» l'altimenti superfluo occhio dell'archeologo (a riguardo, cfr. G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, cit., p. 606).

²⁰ DEI, pp. 526-527.

²¹ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 10 (corsivo nostro).

dello spazio epistemologico in cui le conoscenze e «ogni luogo in cui ci sia del pensiero»²², a prescindere da qualsiasi criterio per considerarne il grado di razionalità, affondano la loro positività; un'indagine che per questo privilegia un approccio interdisciplinare, in cui i differenti domini di ricerca non si relazionano per mezzo di reciproci prestiti di metodo, di modelli o di concetti, bensì perché condividono le medesime e profonde condizioni di sussistenza. Non la ricerca di una mentalità, e nemmeno di una «cornice di pensiero», o di una razionalità generale capace di imporre forme identiche ai vari campi di applicazione, bensì l'individuazione di una «disposizione generale del sapere, che coordina la conoscenza degli esseri alla possibilità di rappresentarli in un determinato sistema», mediante «*un discorso riconosciuto come vero*»²³. Non una analisi della *Weltanschauung*, bensì il principio di ordine e di dispersione di ogni conoscenza, con l'obiettivo di dimostrarne la contingenza storica al di là della solidità e della apparente incontrovertibilità che, in quel momento e in quello spazio, poteva vantare. Infine, non una analisi delle invarianti di integrazione degli individui nell'insieme sociale proprio di una varietà di culture, ma l'osservazione dell'ordine profondo di una cultura e del rapporto di inevitabile differenza che intrattiene con le altre²⁴. Così Foucault immagina la sua archeologia nella prima metà degli anni Sessanta e ancora nel 1966.

Si tratta di un metodo che, al di là delle critiche che verranno avanzate e di cui daremo conto a breve, deve affrontare prima di tutto una difficoltà gravosa: quella di circoscrivere il proprio oggetto di indagine, sia nel senso dell'estensione storica, sia nel senso della scelta – in una messe quasi infinita – degli elementi rilevanti da studiare e confrontare. Se relativamente alla qualità di ciò che l'archeologo dovrà raccogliere, Foucault nel '66 glissa sostenendo che «è necessario poter leggere tutto, conoscere tutte le istituzioni e tutte le

²² DEI, pp. 531-532.

²³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 175 e p. 176 (corsivo nostro). Non si studiano, perciò, né il grado di verità di un discorso, né le condizioni che rendono possibile un sapere in generale, ma ciò che lo rende reale in quel momento; la sua *positività* (cfr. G. Deleuze, *L'homme, une existence douteuse*, in «Le Nouvel Observateur», edizione del 1 giugno 1966, pp. 32-34; p. 34).

²⁴ Riguardo all'interdisciplinarietà della ricerca del '66, e di conseguenza riguardo all'oggetto della ricerca archeologica, si può già anticipare che mentre l'*episteme* pare configurarsi come regione d'ordine massimamente estesa nel sapere di una certa cultura in una data epoca, ne *L'archeologia del sapere* Foucault rivedrà questa sua intuizione, moderandola. Foucault avverte nel '69 che, ne *Le parole e le cose*, si è occupato di tre formazioni appartenenti allo stesso livello: Storia naturale, Analisi delle ricchezze, Grammatica generale; ma che avrebbe potuto studiarne altre (critica biblica, retorica, storia...) scoprendo così «un reticolo interdiscorsivo che non si sovrapporrebbe al primo, ma lo intersecherebbe in certi punti» (*L'archeologia del sapere*, cit., p. 210, citato anche da Deleuze, in *Foucault* (1986), tr. it. P.A. Rovatti e F. Sossi, ed. Cronopio, Napoli 2002, nota 3, pp. 15-16). Si coglie, dunque, un sensibile mutamento. Se ne *Le parole e le cose* l'*episteme* poteva legittimamente essere confuso, come di fatto è avvenuto, con una *Weltanschauung* (al di là delle esplicite raccomandazioni di Foucault), nel libro successivo ciò che l'archeologia è chiamata a rintracciare è una configurazione particolare, una trama specifica tra determinate formazioni discorsive; non fosse così, scrive Foucault, si avrebbe la prova che ciò di cui si stava andando alla ricerca era lo spirito di un'epoca (*ivi*, p. 209). Rimane chiaro, in ogni caso, il carattere, non generale, ma inter-regionale che, per esempio, Canguilhem ha saputo rilevare già ne *Le parole e le cose* (cfr. G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, cit., pp. 610 ss).

pratiche» e «avere a disposizione l'intero archivio generale di un'epoca in un dato momento»²⁵, per quanto concerne la rilevazione delle discontinuità storiche riconosce la problematicità. Si tratta di una questione che ritornerà prepotentemente nello scritto del '69, anche grazie allo stimolo offerto dalle molte recensioni critiche che affiancavano e, anzi, assimilavano in maniera troppo aderente l'archeologia allo strutturalismo.

Volendolo compendiare con le parole di Foucault, il problema potrebbe essere così formulato: se «l'archeologia, nel volgersi allo spazio generale del sapere, alle sue configurazioni e al modo d'essere delle cose che vi compaiono», intende definire non solo i sistemi di simultaneità, ma anche «la serie delle mutazioni necessarie e sufficienti per circoscrivere il passaggio a una positività nuova», dovrà stabilire con chiarezza o, almeno, in modo meno arbitrario possibile, lo statuto della discontinuità. E se davvero «ogni limite è solo un taglio arbitrario entro un insieme continuamente mobile», con quale legittimità lo storico e l'archeologo fissano in *due punti* del tempo delle rotture simmetriche, tali per cui, fra l'una e l'altra, apparirebbe «un sistema continuo e unitario»? E se questo segmento unitario è tale in virtù di un principio di coerenza a esso interno, da dove provengono gli elementi perturbanti che ne ricusano la consistenza? Da dove arrivano quei fattori di mobilità, che stravolgono le disposizioni epistemologiche al punto che finisce «nel non-sapere proprio ciò che, meno di vent'anni prima, veniva posto e affermato nello spazio luminoso della conoscenza»²⁶?

Indubbiamente, risponde Foucault in modo provvisorio, tali fattori di rottura giungono da una falla erosiva, dall'esterno, dallo spazio che, per il pensiero, rappresenta l'altro, il fuori, nonostante non sia l'assolutamente impensato, bensì qualcosa *in cui* esso non ha cessato di pensare fin dall'origine²⁷. Si tratta di una questione scottante al punto che l'autore ne sospende l'analisi²⁸, esponendosi così a numerose critiche, in particolare a quella di aver

²⁵ DEI, p. 527.

²⁶ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 235. C'è chi ha proposto di affiancare queste intuizioni di Foucault riguardo alle scienze umane alle rivoluzioni scientifiche che Kuhn individua nelle scienze naturali (cfr. H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983²; I. Hacking, *Michel Foucault's Immature Science*, in «Nous», 13 (1979), pp. 39-51; F. Weinert, *Die Arbeit der Geschichte. Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault*, in «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 8.2 (1982), pp. 336-358). Come si vedrà, questi «regimi di verità», con la maturazione di nuove riflessioni da parte di Foucault, diventeranno regimi entro cui la politica della verità e la politica in senso proprio assumono una rilevanza primaria; aspetto estraneo a *Le parole e le cose* (si veda *Entretien avec Michel Foucault*, di A. Fontana e P. Pasquino, del giugno 1976, originariamente in *Microfisica del potere*, ed. Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28; ora in DEI, pp. 140-160, in particolare pp. 143-144. Si consideri anche l'uso significativo dell'espressione «polizia discorsiva» che Foucault fa nella lezione inaugurale, del 2 dicembre 1970, pubblicata con il titolo *L'ordre du discours*, tr. it. A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, *L'ordine del discorso*, ed. Einaudi, Torino 2004², p. 18).

²⁷ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 13 e p. 65.

²⁸ «Ma forse non è ancora il momento di porre il problema; occorre probabilmente attendere che l'archeologia del pensiero si sia maggiormente consolidata, che abbia meglio preso la misura di ciò che può descrivere direttamente e positivamente [...]. Basti dunque per ora accogliere tali discontinuità *nell'ordine empirico*, evidente e oscuro, a un tempo, entro il quale si danno» (*ivi*, pp. 65-66. Corsivo nostro). E oltre: «Per un'archeologia del sapere, tale apertura profonda entro la falda delle continuità potrà essere analizzata, magari

voluto “congelare” la storia; critiche alle quali solo alcuni anni dopo, ne *L’archeologia del sapere*, riuscirà a dare una risposta metodica, seppure, come si vedrà, ancora problematica.

Nel merito, i due punti di rottura e di discontinuità, le due soglie storiche che, ne *Le parole e le cose*, Foucault rintraccia sono due momenti della storia delle scienze umane: schematicamente, (1) il passaggio dal Rinascimento a quella che, secondo la scansione francese, viene denominata “età classica”, ossia dall’ordine della somiglianza a quello della rappresentazione in cui l’uomo ancora non esiste come oggetto complesso e come soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile; e (2) il passaggio dall’età classica all’età moderna, ossia al momento in cui si prende a ricercare le condizioni della vita nella vita stessa (biologia), le condizioni dello scambio e del profitto nel lavoro (economica politica), la possibilità del linguaggio nelle flessioni storiche delle lingue e nelle variazioni delle radici delle parole (filologia).

Si pone così, per la prima volta con l’ingresso nell’epoca moderna, il problema affatto recente – non essendo più vecchio di due secoli e non essendo destinato a durare, nonostante si voglia autentico e senza tempo – dell’uomo. E, in esso, l’uomo si riscopre «*de deux façons*». Da un lato, si mostra ente empirico, sempre attraversato da codici culturali che lo precedono e, nell’epoca specifica in cui l’uomo nasce, dominato dal lavoro, dalla vita, dalla lingua; inoltre si ritrova a essere oggetto di scienze positive nuove, che dovranno conformarsi al modello di biologia, economia politica e filologia. Dall’altro lato, è il fondatore di queste stesse positività: capace di apertura trascendentale, istituisce riflessioni intorno alle trame che lo dominano, sostituendo alla metafisica dell’infinito la categoria della sua stessa finitudine, e promuovendo a nuovi trascendentali la vita, il lavoro e la lingua²⁹. Si riscopre allotropo; e collassa la sovranità dell’“identico”, tipica della rappresentazione, aprendo tuttavia il rischio di un sonno antropologico, che, ben lungi dal risolvere quello dogmatico che Kant aveva sperato di dissolvere, lo sdoppia in due livelli, trascendentale ed empirico, che rimandano l’uno all’altro: la piega con cui «la funzione trascendentale copre col proprio imperioso reticolo lo spazio inerte e grigio dell’empiricità» precipita il pensiero in un «sonno antropologico [...] profondo al punto che il pensiero paradossalmente lo sente come vigilanza, tanto esso confonde la circolarità di un dogmatismo che si sdoppia per

minuziosamente, ma non “spiegata” e nemmeno contenuta in una sola parola. Si tratta di un evento radicale che si distribuisce sull’intera superficie visibile del sapere e di cui possono essere seguiti passo per passo i segni, i sobbalzi, gli effetti. Solo il pensiero che potesse recuperare se stesso alla radice della propria storia potrebbe sicuramente fondare ciò che la verità solitaria di tale evento è stata in se stessa. Quanto all’archeologia, essa deve percorrere l’evento secondo la *disposizione manifesta* di quest’ultimo» (*ivi*, pp. 235-236. Corsivo nostro).

²⁹ Cfr. G. Deleuze, *L’homme, une existence douteuse*, cit., p. 33. Foucault sfrutta un’immagine potente per restituire questa equivocità: il posto del re nel quadro di Velázquez, *Las meninas*, insieme posto del rappresentato al di là della tela, del rappresentante al di qua della tela, e dello spettatore di fronte al quadro compiuto.

trovare in sé il proprio appoggio, con l'agilità e l'inquietudine di un pensiero radicalmente filosofico»³⁰.

Secondo la ricostruzione di Foucault, però, appena apparso, l'uomo già si dilegua dal momento che condizione per la sua comparsa è lo scollamento essenziale tra l'uomo stesso e le parole, il lavoro, i suoi moti vitali³¹. E nel divario che si è aperto fra ciò che precede e codifica ogni azione e la riflessione che il soggetto conduce su di esso, l'archeologo individua la regione dell'*episteme* e il rapporto essenziale che essa intrattiene con il pensiero.

Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza: non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.³²

Se non del tutto rimosso (*explosé*), il soggetto tradizionalmente inteso dalla filosofia risulta ora, con Foucault, sfasato rispetto al discorso e al suo significato: il fuoco dell'attenzione viene spostato dal soggetto cogitante – che per altro ancora tanta parte aveva nelle primissime trattazioni foucaultiane³³ – a un «pensiero anonimo e costrittivo»³⁴.

Si tratta di uno spostamento che non poteva non sollevare le critiche più varie: dalle più fantasiose e indignate – di cui non ci occuperemo –, che descrivevano Foucault come un negatore dei diritti umani e affiancavano *Le parole e le cose* al *Mein Kampf* di Hitler³⁵, fino alle più interessanti, come quella mossa da Sartre appena pochi mesi dopo la pubblicazione del libro. Cogliendo la frequenza con cui Foucault prende a prestito parole dal lessico

³⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 367.

³¹ «Le scienze dell'uomo non si sono affatto costituite quando l'uomo si è colto come oggetto di rappresentazione, e nemmeno quando ha scoperto una propria storicità. Anzi, quando si è “destoricizzato”, quando le cose (le parole, i viventi, la produzione) hanno ottenuto una storicità che le ha liberate dall'uomo e dalla sua rappresentazione» (G. Deleuze, *L'homme, une existence douteuse*, cit., p. 33).

³² M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 368.

³³ Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., pp. 33-34. Di fatto, nei toni ancora fenomenologici delle prime riflessioni di Foucault, si rintraccia la preoccupazione per l'analisi dei significati immanenti al vissuto, dei significati impliciti alla percezione e alla storia (cfr. *Le retour de la morale*, intervista rilasciata a G. Berbedette e A. Scala, nel 29 maggio 1984, pubblicata in «Les Nouvelles littéraires», 2937 (28 giugno-5 luglio 1984), pp. 36-41; ora in DEI, pp. 1515-1526, in particolare p. 1522); ma si riscontra già anche un interesse per il possibile rapporto tra l'esistenza individuale e il sistema delle strutture e delle condizioni storiche in cui questa è chiamata a muoversi (si veda l'intervista «*Che cos'è Lei professor Foucault?*», rilasciata a P. Caruso; una versione ridotta di tale conversazione è stata pubblicata in «La Fiera letteraria», 42.39 (28 settembre 1967), pp. 11-15; una versione arricchita è invece stata pubblicata due anni più tardi, in P. Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, ed. Mursia, Milano 1969, pp. 91-131, ora in francese, con il titolo «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*» in DEI, pp. 629-648; cfr. in particolare pp. 629-631). È proprio lo studio di queste ultime questioni a condurlo alla ricerca delle modalità con cui il significato appare: mediante una rielaborazione dell'idea husserliana, secondo cui vi è ovunque del senso che ci coinvolge e da cui siamo già da sempre investiti, Foucault e altri pensatori della sua generazione giungono alla conclusione che il senso non appare da sé, e se è già presente prima di noi, sono tuttavia necessarie determinate condizioni perché si renda visibile; condizioni formali (DEI, p. 630).

³⁴ *Entretien avec Madeleine Chapsal*, originariamente in «La Quinzaine littéraire», 5 (16 maggio 1966), pp. 14-15; ora in DEI, pp. 541-546, cfr. p. 543.

³⁵ Cfr. G. Mendel, *La révolte contre le Père*, ed. Payot, Paris 1968.

geologico o sismologico³⁶, e seguendo in questo Robert Kanters, Sartre specifica che l'attività svolta nell'opera del '66 è, più che un'archeologia, uno studio degli «strati (*couches*) che formano il nostro suolo», ciascuno dei quali ha sostenuto, come sua condizione d'esistenza, «un certo tipo di pensiero che ha dominato in un certo periodo»³⁷.

Avesse inteso impegnarsi in uno studio archeologico, si sarebbe posto alla ricerca di una civiltà scomparsa, progettando di ricostruirne le fattezze; avrebbe, insomma, rintracciato lo sviluppo di una certa prassi, e i suoi prodotti. E invece, sostiene forse non a torto Sartre, Foucault ha mancato di chiarire proprio ciò che c'era di più interessante: come ciascun pensiero si formi sorgendo da una determinata contingenza storica, come gli uomini possano mutare il loro modo di pensare. L'effetto così prodotto sarebbe quello di aver congelato la storia (*figé l'histoire*), sostituendo al suo movimento una successione di immobilità, di quadri statici³⁸. La causa: aver rifiutato un ruolo alla prassi e, dunque, proprio al soggetto attivo; aver tolto l'uomo dal cuore della storia, dalla produzione di senso, dalla determinazione degli eventi, per descriverlo come un prodotto recente di una certa configurazione epistemica e per attribuire centralità a *strutture* anonime, inconsce, impersonali.

Più fine e articolata è la critica avanzata su questo punto da Burgelin, il quale, rilevando un marcato disinteresse foucaultiano nei confronti di una storia dal tenore "dossografico", mette in forte dubbio l'idea che «tutti gli uomini di una data epoca siano contemporanei» e che tutti i pensieri di un uomo appartengano al medesimo universo spirituale. In questo presunto rifiuto di considerare il *fluire* storico, per Burgelin, Foucault non riesce a descrivere il mutamento epistemico perché, pur riproponendo surrettiziamente la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura, si scorda poi di fornire le dinamiche interattive fra le due. La conseguenza è che l'*episteme* pare mutare senza spiegazione, senza che se ne possa dare una ragione; così come non si può dare conto del rapporto fra ciò che è sincronico e ciò che è diacronico³⁹.

Una critica analoga a quella sartriana viene, infine, mossa da Garaudy, intellettuale di ispirazione marxista, ma la cui ortodossia Foucault fatica a riconoscere⁴⁰. Sartre denunciava come fosse l'ostilità di Foucault nei confronti del marxismo ad averlo costretto ad abbracciare una qualche versione ingenua di strutturalismo; Garaudy, da parte sua, non solo condivide la diagnosi di Sartre relativamente allo stretto legame tra uno "strutturalismo"

³⁶ Per esempio: "erosione", "regione", "falda", "scossa", "strato", "sottosuolo".

³⁷ J.P. Sartre, *Jean-Paul Sartre répond*, in «L'Arc», 30 (ottobre 1966).

³⁸ Parimenti dura la critica di Sylvie Le Bon, sulle pagine di *Les temps modernes* (n. 248, gennaio 1967, pp. 1299-1319), per cui Foucault, «positivista disperato», avrebbe tentato l'impresa impossibile di «sopprimere la storia».

³⁹ P. Burgelin, *L'archéologie du savoir*, in «Esprit», 360 (maggio 1967), pp. 863-861, in particolare pp. 856 ss.

⁴⁰ R. Garaudy, *Structuralisme et «mort de l'homme»*, in «La Pensée», 135 (ottobre 1967), pp. 107-124. Cfr. *En intervju med Michel Foucault*, intervista concessa a I. Lindung, in «Bonniers Litterära Magasin», 37.3 (marzo 1968), pp. 203-211; ora in DEI, pp. 679-690, con il titolo *Interview avec Michel Foucault*, si veda p. 684.

foucaultiano e la «*mort de l'homme*», ma vede nel marxismo, dopo la prova di impotenza (*impuissance*) offerta dall'esistenzialismo, il solo modo per reintrodurre l'uomo nel ruolo di attore protagonista della storia. La fortuna dello strutturalismo deriverebbe, secondo Garaudy, dall'incapacità da parte dell'esistenzialismo di proporre, oltre a una via di riscatto durante il Secondo dopoguerra, un percorso costruttivo. Invocando esclusivamente la centralità del soggetto e il suo compito a dare senso a una realtà del tutto gratuita, l'esistenzialismo ha mancato di edificarsi come sapere dotato di una qualche dignità scientifica; proprio allora, e proprio per la sua attenzione al momento oggettivo della realtà e delle relazioni sociali, è sorta e si è rafforzata l'istanza strutturalista, dimostratasi in grado di analisi e slancio previsionale.

Una fortuna, quella dello strutturalismo, che Garaudy spiega anche mediante la tendenza negli anni Sessanta a porsi in una prospettiva che privilegiava l'osservazione del condizionamento che le condotte soggettive subivano da parte delle strutture sociali, soprattutto dai *media* di massa, a scapito del momento creativo ed emancipativo del soggetto autonomo. Le movenze tipiche dello strutturalismo, dunque, parevano ricevere legittimità da un sentire largamente diffuso, per il quale il soggetto risulta dominato da una pluralità di elementi che non dipendono da lui e, anzi, mirano a determinare il suo comportamento. Tra una presunta esaltazione compiaciuta ma sterile del soggetto⁴¹ e il rassegnato riconoscimento della rete oggettiva entro cui l'uomo si ritrova imbrigliato, afferma Garaudy, il solo socialismo potrà impedire l'alienazione dell'uomo, «*faire de chaque homme un homme*»⁴².

Lo strutturalismo, e con esso il pensiero di Foucault, nasce e si pone in un contesto del quale fatica a trattenere le dinamiche, denuncia ancora: all'interno di un'inversione di tendenza, occorsa nell'ultimo terzo del XIX secolo, l'uomo si ritrova a essere subordinato e obbediente alla proprietà, ma al contempo destinatario della richiesta di farsi soggetto attivo, centro di iniziativa. Lo strutturalismo, conclude in maniera decisamente *tranchant* Garaudy, essendo incapace di rappresentare la torsione paradossale delle relazioni tra soggetto e oggetto nell'ambiente sociale ed economico, e focalizzando tutto il proprio sforzo sull'aspetto oggettivo e inconscio della realtà, si presenta come un metodo obsoleto, inservibile. Tale metodo, ormai superato, non offre gli strumenti opportuni per la lettura della storia; peggio: con esso si compie un definitivo divorzio tra la struttura – nozione che Marx aveva istituito senza con questo negare il ruolo di protagonisti degli uomini in tale struttura coinvolti (*engendré*)⁴³ – e la storia.

⁴¹ Recentemente Luca Basso ha messo in dubbio che quella esistenzialistica sia una rappresentazione «immediatamente soggettivista, dal momento che i soggetti sono “quasi-oggetti”, in quanto agiti dagli eventi». (Cfr. L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, ed. ombre corte, Verona 2016).

⁴² R. Garaudy, *Structuralisme et «mort de l'homme»*, cit., p. 112.

⁴³ Cfr. *Ivi*, pp. 120-122, in cui l'autore si premura di distinguere accuratamente i concetti di “struttura” e di “strutturalismo”.

Certo, Garaudy concede allo strutturalismo di essersi smarcato da una certa ingenuità volontaristica, tipica per esempio dell'esistenzialismo; e come Sartre, Garaudy riconosce che una formula consapevole e temperata di strutturalismo può essere preziosa a supporto di un'osservazione meramente genetica della storia. Di qui l'encomio nei confronti di Lévi-Strauss, per la modestia con cui ha codificato in punti metodologici precisi l'attività strutturalista di Troubetzkoy e Jakobson⁴⁴, e per la devozione da lui espressa per la storia, durante la sua lezione inaugurale presso il *Collège de France*. Ma è altrettanto il rimprovero rivolto a un'equivoca astrazione di tale metodo: è il caso di Foucault e di un certo strutturalismo⁴⁵ dottrinario e *antiumanista*, rei di aver ipostatizzato l'ordine strutturale, di aver eclissato in esso il ruolo dell'uomo (proponendo un "trascendentale senza soggetto", per dirla con l'espressione di Ricoeur⁴⁶) e, conseguentemente, di essersi resi incapaci di comprendere le mutazioni strutturali, "epistemiche" secondo il lessico di Foucault.

Un'accusa, quella di antiumanismo, che Foucault a ben vedere non si premura affatto di contraddire. In un'intervista – già sopra citata – del maggio 1966, quindi precedente alle due recensioni di Sartre e di Garaudy, il nostro pensatore aveva già chiarito la sua posizione intorno all'umanismo: «Una maniera per risolvere, in termini di morale, di valori, di riconciliazione, problemi [...] che esso nemmeno può porsi»; l'umanismo, secondo quanto sostenuto da Foucault, non è che la vana ambizione di salvare l'uomo. Un progetto che, a dispetto di quanto si dirà dello strutturalismo, è il vero artefice di un approccio astratto e melenso, estraneo a quel mondo scientifico e tecnico che è la realtà che davvero abitiamo; una prospettiva protetta dietro al paravento di un pensiero reazionario⁴⁷.

Volendo guadagnare, alla radice di queste critiche, un terreno profondo e comune, questo può essere reperito in un certo, almeno apparente, incardinamento foucaultiano attorno all'idea che le strutture epistemiche – ma, a ben vedere, anche le formazioni discorsive di cui si tratterà dal '69 – siano fra loro correlate in modo "differenziale", ovvero rinvino a delle condizioni di validità meramente formali rendendo difficoltoso un rimando a

⁴⁴ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ed. Plon, Parigi 1958.

⁴⁵ Con Foucault è menzionato Althusser; nell'intervista a Sartre prima richiamata, si riconosce ad Althusser almeno l'intenzione di porre in relazione, in senso marxiano, strutture e storia.

⁴⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (1969), tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, ed. Jaca Book, Milano 1977, p. 66. Sull'idea di un kantismo senza soggetto trascendentale, cfr. A. Fontana, *Introduzione a Nascita della clinica*, cit., pp. XII-XIII.

⁴⁷ DEI, pp. 544-545. Si noti, d'altra parte, che già in *Storia della follia nell'età classica* Foucault aveva sviluppato una considerazione spregiativa dell'umanismo, legandolo a terrore e crudeltà, aspetti tipici della modernità; il tema attorno a cui aveva fatto maturare queste riflessioni era, lì, quello del «doppio movimento di liberazione e asservimento» in ambito psichiatrico (cfr. pt. III, cap. 3; e cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 249-250). Si consideri anche quanto sostenuto da Foucault altrove, riguardo l'appiattimento sterile promosso dall'umanismo al fine di salvare l'uomo: «L'umanesimo è tutto ciò attraverso cui in Occidente si è eliminato il desiderio del potere» (*Par-delà le bien et le mal*, conversazione pubblicata in «Actuel», 14 (novembre 1971), pp. 42-47; ora in DEI, pp. 1091-1104, cfr. p. 1094. Corsivo nel testo).

un'ulteriorità sostanziale⁴⁸. La prospettiva che Foucault in maniera problematica condivide, in questi anni, con molto strutturalismo trova il proprio punto di fuga in trame epistemiche il cui valore sta nella capacità di rappresentare differenze che in tanto sono in quanto, da un lato, rimandano a esse come al proprio sfondo originario, mentre, dall'altro lato, sono osservabili nella loro coerenza e nella loro specificità formale.

Si tratta di un'impostazione che, pur permettendo chiavi di lettura feconde di cui i classici dello strutturalismo sono testimonianza, genera d'altra parte alcune difficoltà, che lo stesso Foucault si trova a dover affrontare, sebbene egli non sia uno strutturalista *tout court*. Il risvolto aporetico che i critici individuano nella possibilità di osservare tali strutture oggettive nella loro compattezza formale è costituito dalla presunta impermeabilità di queste nei confronti dell'esterno: tali realtà epistemiche, come vengono descritte da Foucault e sulla scorta della tradizione strutturalista, vengono criticate per una loro autoreferenzialità tale da rendere pressoché inafferrabile qualsiasi appiglio esterno. Come si tornerà a scrivere per quanto concerne *L'archeologia del sapere*, già nell'opera del '66 il sospetto che l'archeologia solleva è che la coerenza interna di tali strutture renda inaccessibile un "fuori"; e questo in due sensi: in primo luogo, nel senso dell'impossibilità di catturare la realtà fattuale, sostanziale al di fuori delle geometrie epistemiche che l'archeologia mira a descrivere; in secondo luogo, nel senso di una ermeticità rispetto a ogni sbocco storicamente ulteriore.

In altri termini, pur resecando le proprie linee di continuità con il kantismo, lo strutturalismo che ispira anche il nostro autore pare ricadere di fatto in una sorta di formalismo idealistico: le condizioni di genesi e di conservazione delle matrici epistemiche vengono neutralizzate nel momento stesso in cui tali forme diventano osservabili, così che queste ultime possono essere analizzate, in modo quasi idealistico, prescindendo dalla ricerca dell'attività capace di tenerle in vita e di dar loro senso – come già si è anticipato, esse assurgono a nuovo trascendentale. La forma epistemica, sganciata dall'attività che la pone, rimane de-sostanzializzata essendo stato adombrato il polo che le conferiva contenuto; l'osservazione delle strutture, perciò, pare doversi limitare alla ricerca delle unità costituenti solo dal punto di vista delle loro relazioni formali.

Le questioni che, secondo i critici dell'archeologia foucaultiana e dello strutturalismo che la ispira, rimangono irrisolte una volta guadagnato lo studio delle realtà epistemiche, sono tutte relative alle modalità in cui tali realtà sono venute a esistenza e permangono;

⁴⁸ Si tratta di un tema la cui ascendenza strutturalista è facile da notare, riandando alle riflessioni saussuriane o, più ancora, a quelle di Lévi-Strauss intorno alle cosiddette "unità parentali elementari". A riguardo, si veda G. Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, traduzione del secondo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, curata da M. Benenti e M. Caravà, ed. ombre corte, Verona 2018, pp. 44 ss.

questioni che, rimanendo nell'alveo di una riflessione strutturalista⁴⁹, non sembrano poter essere sciolte: come hanno guadagnato effettualità e perché continuano a sussistere? E, dall'altro lato, com'è che tali sistemi di forme riescono a conservare la propria presa sui soggetti e com'è che questi possono designare vie di emancipazione?

Si raggiunge così la questione centrale, fra quelle sollevate dai primi critici dell'archeologia foucaultiana: quella del soggetto, della sua intenzionalità e della sua autonomia. Che ne è, dunque, dell'uomo sulla cui dignità e autonomia aveva insistito ogni visione morale e politica di taglio umanista, e nella cui intenzionalità tanta filosofia otto e novecentesca aveva individuato il punto di snodo tra la logicità e la storicità, tra forma e storia⁵⁰? Che ne è del *sensu* su cui l'esistenzialismo aveva costruito una nuova immagine dell'essere umano dopo la Seconda guerra mondiale – e che aveva pur attirato l'interesse dello stesso Foucault durante i suoi studi “binswangeriani” presso l'*Hôpital Sainte-Anne* di Parigi? Di fatto, questo uomo padrone di se stesso, sovrano della storia e autore di significati, l'uomo di cui si sono volute studiare le sembianze e la natura perché potesse divenire davvero soggetto della propria libertà e della propria esistenza – quest'uomo, scrive Foucault, non lo si è mai incontrato, quale che fosse l'approccio scientifico o speculativo che vi si applicava. Tutto ciò in cui ci si imbatte sono strutture: insiemi di relazioni che si conservano o si trasformano in modo indipendente da ciò che collegano, sistemi sorti in modo quasi logico e all'interno di cui l'uomo e la sua libertà sono già scomparsi⁵¹.

Perciò, non più un *je*, bensì un *on*, un *il y a*: una ricerca di strutture inconscie, proprio alla maniera in cui la corrente strutturalista aveva insegnato. Così come i critici prima richiamati, anche gli interlocutori con cui Foucault si ritrova a dialogare per interviste o seminari, assimilano immediatamente l'archeologia allo strutturalismo; e lo stesso Foucault spesso si riferisce al lavoro di Lévi-Strauss sulla società, come a quello di Lacan sulla mente, come ai suoi principali motivi di ispirazione. Essi devono la loro rilevanza proprio al tentativo con cui hanno messo in questione l'importanza del soggetto, della coscienza umana, dell'esistenza: operazione, secondo Foucault, tutt'altro che deleteria, come invece denunciavano i suoi detrattori. Solo così, in termini positivi, la ricerca strutturalista può lavorare sulle trame oggettive che restituiscono il momento storico cui ci si sta applicando, e sul momento inconscio che informa il pensiero dell'uomo⁵². La disinvoltura con cui Foucault

⁴⁹ All'insufficienza degli strumenti messi in campo dallo strutturalismo, cercherà di sopperire la svolta convenzionalmente chiamata «post-strutturalista»; Foucault vi contribuirà soprattutto riprendendo il pensiero genealogico nietzscheano, come si vedrà nel prosieguo della ricostruzione.

⁵⁰ Cfr. M. Foucault, *Introduzione all'Antropologia*, cit., in particolare pp. 81 ss.

⁵¹ Conversazione *Foucault répond à Sartre*, con J.P. Elkabbach, in «La Quinzaine littéraire», 46 (1-15 marzo 1968), pp. 20-22; ora in DEI, pp. 690-696, in particolare pp. 691-692. In più, cfr. DEI, pp. 542-543.

⁵² Cfr. DEI, pp. 681-682. Prima di essi, Foucault riconosce il debito che il pensiero contemporaneo ha nei confronti di Nietzsche, Freud e Marx, autori di una rivoluzione nel modo di interpretare il mondo (M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, resoconto di “Colloque de Royaumont” tenutosi nel luglio 1964, originariamente pubblicato in «Cahiers de Royaumont», vol. IV, ed. Minuit, Parigi 1967, pp. 183-200; ora in DEI, pp. 592-607).

risponde alle questioni a lui rivolte in quanto rappresentante dello strutturalismo, tuttavia, non va confusa con una ragione per considerarlo tale; anzi, lo stesso pensatore, in differenti occasioni, chiarirà il motivo dell'ammirazione da lui riservata al mutamento di postura proposto dallo strutturalismo; ma non mancherà di specificare i punti di distacco e, soprattutto, di esteriorità. Per quanto all'inizio gli risulti arduo dare piena legittimità alla sua posizione, Foucault si distingue – fin da *Nascita della clinica* – rispetto allo strutturalismo, non intendendo cogliere strutture invariabili e intemporalmente, bensì strutture variabili e storiche: non sistemi chiusi di regole, ma insiemi eterogenei di elementi dispersi in una molteplicità di direzioni⁵³. Inoltre, conserva una prospettiva autonoma rispetto allo strutturalismo, che gli permette di raddoppiarne le dinamiche: non solo l'analisi delle strutture, ma lo studio dell'origine dello stesso strutturalismo in termini di struttura⁵⁴. Fino al tentativo più compiuto di distinguersi dallo strutturalismo, consistente ne *L'archeologia del sapere*.

Questo, in ogni caso, lo spunto metodologico o, per meglio dire, l'ipotesi di lavoro che Foucault intende trattenere e riproporre ai critici della sua archeologia:

Credo che, dal momento che non si può sperare di descrivere tutto, occultando il *cogito*, mettendo tra parentesi questa illusione originaria del *cogito*, potremo vedere profilarsi degli interi sistemi di relazioni che risulterebbero altrimenti impossibili da descrivere. Di conseguenza, non nego il *cogito*, ma mi limito a osservare che la sua fecondità metodologica di fatto non è così notevole come si sarebbe potuto credere e che, in ogni caso, oggi si possono istituire delle analisi oggettive e positive, tralasciando totalmente il *cogito*.⁵⁵

Tuttavia il tema del soggetto non è abbandonato inesorabilmente, in modo definitivo. Anzi, esso viene nuovamente recuperato, secondo una nuova prospettiva, nel progetto di sistematizzazione, e in realtà di consistente revisione⁵⁶, del metodo archeologico, del 1969.

Si vada però con ordine, per cogliere il modo in cui le novità presenti ne *L'archeologia del sapere* tentino di soddisfare alcune delle questioni critiche presenti ancora ne *Le parole e le cose*, prima di tutto mutandone il centro di gravitazione. Se, come si è visto, nello scritto del '66, tutto ruota attorno al concetto di *episteme*, utile come apriori storico dei vari saperi appartenenti a un medesimo segmento epocale, ora la rilevanza di tale

⁵³ Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 35.

⁵⁴ Si veda l'intervista *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, con G. Fellous, originariamente in «La Presse de Tunisie», edizione del 12 aprile 1967, p. 3, ora in DEI, pp. 608-612; cfr. p. 611, ma si riservi particolare attenzione anche a p. 609, in cui Foucault distingue lo strutturalismo specificamente limitato a determinati domini scientifici, dallo strutturalismo come approccio all'intero materiale culturale e come attività generalizzata e diffusa.

⁵⁵ DEI, p. 638.

⁵⁶ Più che una revisione, *L'archeologia del sapere* sarà un tentativo di Foucault di chiarire – prima di tutto a se stesso – la direzione che le sue ricerche avevano fin là preso, nonostante lo stesso autore riconosca come la mira venga sensibilmente perfezionata (cfr. l'intervista *Kenryoku to chi*, rilasciata a S. Hasumi a Parigi il 13 ottobre 1977, originariamente pubblicata in «Umi», nel dicembre 1977, pp. 240-256; ora tradotta in francese con il titolo *Pouvoir et savoir*, in DEII, pp. 399-414; si veda p. 400. Nella stessa intervista, Foucault chiarisce che la sua idea non era quella di scrivere un libro sulla metodologia, ma di chiarire un campo di indagine; p. 404).

nozione è di molto ridotta⁵⁷, surclassata da quella più primitiva di “enunciato”, di “evento discorsivo”.

In modo più deciso ed esplicito di quanto invece non fosse stato fatto ne *Le parole e le cose*, ora Foucault chiarisce gli obiettivi negativi della sua impresa archeologica; ricordarli gioverà a quanto si andrà chiarendo quando si affronterà il tema dell’analitica del potere. Essi sono rappresentati da tutte quelle unità, assunte come ovvie, che solitamente vengono sfruttate nello studio del passato, e che postulano una prospettiva fondata sulla continuità come «rifugio privilegiato per la sovranità della coscienza»⁵⁸. Queste unità vengono elencate: sono la tradizione, che sancisce un sistema di coordinate permanenti entro cui ogni novità deve essere reperita; l’influenza, che fornisce un supporto “quasi magico” ai fenomeni di trasmissione e di comunicazione, e trasforma in relazioni di causalità le mere somiglianze e le ripetizioni; il concetto di sviluppo che, come quelli simmetrici di teleologia ed evoluzione, descrive una serie di eventi successivi come fossero la manifestazione di un solo e unico principio organizzatore; infine la nozione di mentalità, oppure di Spirito di un’epoca, che raggruppa i fenomeni secondo presunte comunanze di senso⁵⁹. Si tratta di «sintesi belle e pronte» la cui legittimità va revocata, almeno come premessa programmatica, data la rigidità che impongono all’esame della storia, atta a cucire ogni frattura e affermare la sovranità del soggetto. Ci si dovrà, dunque, esporre al rischio di aver a che fare con una «folla di avvenimenti sparsi (*une population d’événements dispersés*)».

Al contempo, si dovrà diffidare di tutti quei raggruppamenti a noi famigliari, che distinguono i differenti generi di conoscenza, quali la scienza, la letteratura, la filosofia, la religione: si tratta di suddivisioni riflessive, che proiettano sugli elementi dispersi categorie che non sono loro proprie. E, a tali unità interpretative, si aggiungono poi anche quelle problematiche di libro e di opera⁶⁰.

Due ulteriori obiettivi critici del rinnovato progetto archeologico. Il primo è il postulato per cui non vi è alcun avvenimento vero nell’ordine discorsivo per come esso si dà, e per cui c’è sempre un’origine nascosta, così originaria e segreta che non la si può mai raggiungere, ma vi si deve sempre tendere in modo asintotico: un postulato che riduce la storia alla «ricerca e ripetizione di un’origine che sfugge a ogni determinazione storica». A questo postulato se ne collega un secondo, per il quale ogni discorso manifesto sarebbe sempre basato su un discorso precedente e già detto, ma al contempo incorporeo; già

⁵⁷ La parola “*episteme*” compare solo nel finale (pp. 250 ss), e solo per chiarire la sua funzione ne *Le parole e le cose* dopo che era stata giudicata un ambiguo mascheramento della nozione tradizionale di “epoca”.

⁵⁸ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 18.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 29-30. Si noti che a queste intuizioni Foucault era giunto già nell’anno precedente alla pubblicazione dell’opera, periodo in cui prevedibilmente essa era in via di preparazione; ne siano prova *Réponse à une question*, in «Esprit», 371 (maggio 1968), pp. 850-874; ora in DEI, pp. 701-723; e *Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie*, in «Cahiers pour l’analyse», n. 9: *Généalogie des sciences*, estate 1968, pp. 9-40; ora in DEI, pp. 724-759.

⁶⁰ Cfr. M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., pp. 30-34.

presente, ma non circostanziabile entro i limiti di una qualche enunciazione storicamente determinata: la storia è così sempre presente a se stessa, ma è tale in un «sempre rinnovato meccanismo di un'assenza»⁶¹.

Spogliata dal fissismo cui queste forme preventive di continuità la condannavano, l'osservazione della storia secondo il metodo archeologico è ora libera di muoversi entro un campo tutto nuovo; un campo vastissimo, «affollato» ma non infinito e, anzi, definibile. Un campo costituito da unità elementari, quali sono gli enunciati; questi saranno considerati nella loro effettiva presenza, nella loro dispersione di avvenimenti, nell'istanza che è propria a ciascuno di loro e che li rende ciò che sono, senza che se ne voglia ricercare una presunta origine alle spalle, o il brusio di un altro discorso. Tali unità elementari che sono gli enunciati, verranno analizzati dunque «nella loro originaria neutralità». Muovendosi entro questo nuovo campo di dispersione, molto più complesso di quello monotono dell'*episteme*, l'archeologo progetta una «*descrizione pura degli avvenimenti (événements) discorsivi*, come orizzonte per la ricerca delle unità che vi si formano»⁶².

Sospesa la validità, fino ad allora universalmente accettata senza condizioni, delle unità tradizionali, l'archeologo si deve rivolgere agli enunciati come a degli eventi atomici afferrati entro i limiti che sono loro propri e nella loro singolarità, con l'intento di determinare le condizioni della loro esistenza, di studiarne le relazioni con gli enunciati circostanti e con gli enunciati che invece escludono⁶³. Si percepisce, già da queste prime battute, il mutamento di prospettiva di una simile analisi molecolare rispetto all'osservazione delle strutture epistemiche genericamente intese.

Il lavoro dell'archeologo rimane quello di comprendere come mai un elemento del sapere, nella sua ineliminabile contingenza, in quel momento e in quel luogo appaia come assolutamente necessario, in che modo ciascun elemento discorsivo ne renda possibili alcuni e ne escluda degli altri. Nella revisione ora operata da Foucault e utile per prendere le distanze da uno strutturalismo *tout court*, a mutare è dunque l'oggetto dell'attenzione: non più la trama dell'*episteme* come ordine intermedio tra i codici dell'esperienza e le teorie che vi si applicano, bensì l'enunciato come accadimento di superficie, nella sua irruzione storica, nell'evento che è e nella serie di riassetamenti che la sua emergenza provoca, a prescindere da qualsiasi sintesi precostruita. Le unità tradizionali, sospese all'inizio del lavoro, potranno al suo termine ritrovarsi confermate e legittimate dall'osservazione archeologica; ma non si può escludere che la libertà con cui si studieranno le formazioni discorsive consegnerà un responso differente, rendendo visibili trame prima trascurate⁶⁴.

⁶¹ *Ivi*, p. 35.

⁶² *Ivi*, p. 37 (corsivi nel testo).

⁶³ *Ivi*, p. 38. Riguardo al concetto di «evento», cfr. F. Ewald, *Foucault e l'attualità*, in «Futuro anteriore», 1 (1996), pp. 51-60 (tr. it. di J. Revel); e J. Revel, *Foucault alla maniera di Kojève*, in «Futuro anteriore», 1 (1996), pp. 61-67.

⁶⁴ Si noti il ritorno del tema dell'inconscio, già rimarcato nel caso dell'*episteme*.

Così mutando la destinazione dell'analisi archeologica, cambia sensibilmente – e in modo interessante nell'economia del nostro discorso – anche il significato dell'*événement*: esso non è più evento radicale, soglia che segnala la frattura fra una configurazione epistemica e un'altra, frattura fondamentale in grado di scompaginare e riorganizzare l'ordine del sapere⁶⁵; ora ogni enunciato è un evento all'interno di una trama che lo condiziona e che da esso è condizionata. Questo non significa che Foucault intenda scaricare la nozione di “evento” della sua importanza con una specie di processo inflattivo: in modo più fine, si intende indicare come il fenomeno della discontinuità non vada riservato a un momento epocale, ma sia carattere tipico di ogni enunciato, «per banale che sia, per poco importanti che si considerino le sue conseguenze, per quanto in fretta possa essere dimenticato dopo la sua comparsa, per quanto scarsa risonanza e cattiva interpretazione gli si possa attribuire»⁶⁶. Ogni enunciato riorganizza la rete degli enunciati che lo circonda, in un modo irriducibile alla sola analisi linguistica: questo il significato nuovo e fondamentale che assume ora l'evento nella dispersione discorsiva.

Non più l'*episteme* e non più gli eventi di rottura epocale che ne delimitano la nascita e la fine: ora l'occhio dell'archeologo è catturato dall'enunciato nella sua attualità, e nella dirompenza che accompagna il suo emergere. Questa la prima presa di distanza rispetto allo strutturalismo a cui le prime opere di Foucault erano state immediatamente affiancate.

Ogni enunciato – come elemento primitivo – è dunque un evento: esso irrompe nella storia, riforma i suoi equilibri, permette o meno la comparsa di altri enunciati. In questo senso, quella “folla di eventi”, cui si entra in contatto una volta accantonate le unità tradizionali, non è destinata a permanere nella sua confusiva dispersione. Ogni enunciato entra in una relazione tra enunciati, e ne prende parte; risulta allora evidente come la via dell'archeologo per descrivere gli enunciati sia la comprensione delle loro modalità di comparsa e il loro raggrupparsi in nuove unità: siamo di fronte a quelle che Foucault chiama «formazioni discorsive»⁶⁷.

È proprio interrogandosi sul modo in cui si coagulano e si riformano continuamente i discorsi che Foucault reintroduce categorie note alla filosofia, reinterpretandole però come nodi del tessuto discorsivo: l'oggetto, i concetti, i temi, le forme, perfino quel soggetto che

⁶⁵ Tale lettura poneva Foucault in una posizione ambigua e affine a quella di certa etnologia, per cui da questa frattura trapelerebbe l'irrazionale nel dominio del razionale (cfr. DEII, p. 144).

⁶⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 39. Sulla maturazione del concetto di *événement* si dovrà ritornare in seguito; ma si può già notare come questo tema sia centrale nella definizione della coppia continuità-discontinuità e, di conseguenza, nel rapporto di Foucault con lo strutturalismo, per cui cfr. DEII, pp. 144-145 e *L'ordine del discorso*, cit., p. 36.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 43 ss. Più avanti, si trova «pratiche discorsive» o semplicemente «discorsi». Più che «*objet*», «*référentiel*»: *ivi*, p. 46; e pp. 55-67. Più che la forma, l'«*écart énonciatif*»: *ivi*, p. 47; e poi pp. 68-74. Più che la coerenza concettuale, un «*réseau théorique*»: *ivi*, p. 49; e poi pp. 75-85. Più che temi coerenti, oggetto di indagine sarà un «*champ de possibilités stratégiques*»: *ivi*, p. 51; e poi pp. 85-93. Intorno alla natura del discorso e alle regole che lo istituiscono, si veda la ricostruzione critica in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 79-85.

era parso non rientrare negli interessi di Foucault, non sono elementi che addensano la formazione discorsiva preesistendole; essi sono i punti in cui gli enunciati si intrecciano, e, in quanto tali, mutano come i nodi di una rete al tendersi dei tratti di corda che la formano. Questi elementi, dunque, non anticipano gli enunciati e le loro trame, non si impongono a essi dall'esterno, non li costituiscono, ma sono costituiti da quel reticolo: questa sarà un'intuizione che largo spazio troverà nell'analitica foucaultiana del potere. Inoltre, gli enunciati appaiono – più che simili a degli atomi inerti, a proposizioni o a frasi – come vere e proprie funzioni, in funzione delle quali, appunto, mutano gli elementi tradizionalmente considerati costitutivi del linguaggio: le griglie che essi formano sono variabili e seguono le regolarità e le discontinuità enunciative, marcando il distacco definitivo dalla stasi imposta dallo strutturalismo alla realtà⁶⁸.

Secondo le indicazioni di Deleuze, “attorno” all'enunciato foucaultiano, si aprono – o, secondo la metafora poco fa proposta, si coagulano – tre sezioni di spazio. Uno spazio “collaterale”, associato o adiacente all'enunciato, e abitato da altri enunciati che fanno parte dello stesso gruppo⁶⁹. La questione che chiede se sia tale spazio a far nascere l'enunciato o se sia il gruppo degli enunciati a dettare i confini di questo spazio è mal posta: «Non c'è spazio omogeneo indifferente agli enunciati, così come non ci sono enunciati senza localizzazione, poiché al livello delle regole di formazione le due cose si confondono». Tali regole, infatti, non sono assiomi e nemmeno un contesto, non essendo l'enunciato né una proposizione né una frase: esse sono attraversate dall'enunciato, giacendo sul suo medesimo livello. Sono queste regole a guidare la formazione, la permanenza o la scomparsa degli enunciati, legando ciascuno di essi agli enunciati eterogenei che lo circondano, e rendendo ogni enunciato di fatto una molteplicità relazionale.

Vi è poi uno spazio “correlativo”, all'interno del quale si possono osservare le relazioni pragmatiche che legano ogni enunciato a quelli che solitamente vengono detti il suo soggetto, il suo oggetto e i suoi concetti: questi ultimi sono posizioni variabili che funzionano in base alle triangolazioni nuove e vecchie tra gli enunciati⁷⁰. Così, il soggetto non è il variare di un Io originario, nelle sue sfaccettature empiriche, bensì un “egli” che si specifica mediante la storia stessa degli enunciati; così l'oggetto non è uno stato di cose intenzionato, bensì una funzione primitiva che emerge lungo i limiti delle variazioni dell'enunciato; così, infine, i concetti sono i punti di contatto e di incrocio fra i sistemi

⁶⁸ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 103-176.

⁶⁹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 17-19.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 19-23. In particolare riguardo al soggetto, esso, in questi anni, diventa «funzione variabile e complessa del discorso» (cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, conferenza del 22 febbraio 1969, riportata in «Bulletin de la Société française de philosophie», 63.3, (luglio-settembre 1969), pp. 73-104; ora in DEI, pp. 817-849. Ma cfr. anche l'intervista *Michel Foucault explique son dernier livre*, rilasciata a J.J. Brochier, in «Magazine littéraire», 28 (aprile-maggio 1969), pp. 23-25; ora in DEI, pp. 799-807, si veda in particolare p. 802).

eterogenei attraversati dall'enunciato stesso. Essi sono i nodi che mutano in funzione del variare della tensione interna alle relazioni fra i segmenti della trama discorsiva.

In terzo luogo, si può parlare di uno spazio "complementare", il caso forse più problematico per quanto concerne l'opera del '69: esso è uno spazio estrinseco e formato dalle formazioni non-discorsive, quali le istituzioni, le pratiche e i processi politici o economici⁷¹. Questo carattere estrinseco può comportare una tentazione, dalla quale Deleuze lettore di Foucault mette in guardia: certamente una istituzione implica, per se stessa, degli enunciati, così come gli enunciati rinviano a un ambito istituzionale entro cui si formano e si concretano i suoi soggetti e i suoi oggetti; eppure non si deve cadere nell'errore di stabilire tra le realtà non discorsive (le istituzioni) e le formazioni discorsive (gli enunciati), un parallelismo in senso verticale, come tra due espressioni che si nominano reciprocamente, o un legame orizzontale, come fra una causa e un effetto. Tra questa verticalità e questa orizzontalità, nell'*Archeologia* è visibile una diagonale: quella rappresentata dalle «*relazioni discorsive* con gli ambiti non discorsivi, che a loro volta non sono né interne né esterne al gruppo di enunciati, ma costituiscono l'orizzonte determinato senza il quale non potrebbero apparire gli oggetti d'enunciati, né potrebbe essere loro assegnato un posto nell'enunciato stesso». Si tratta di un passaggio significativo, ma un po' oscuro, che si potrebbe tentare di chiarire così: l'eterogeneità, che spesso era stata criticata nelle opere di Foucault, fra la pratica discorsiva e l'istituzione non-discorsiva, fra il livello epistemico e il mondo pragmatico entro cui l'uomo è chiamato ad agire, ora si ritrova risolta nella terzietà costituita dalla *relazione discorsiva (rapport discursif)*, ossia da quella porosità che consente a tali dimensioni di rimanere in una relazione di permanente condizionamento reciproco, pur conservandosi distinte. Questa contemporanea ambiguità e adesività della pratica discorsiva e della pratica non discorsiva è resa possibile da una dinamica grazie a cui esse, al proprio interno, reduplicano le loro movenze: le pratiche non discorsive dispongono di un proprio ordine discorsivo, così come le pratiche discorsive hanno un proprio referente e un proprio ambiente⁷². Si tratta di una soluzione evidentemente poco soddisfacente: essa è frenata dall'ostinazione con cui Foucault negli anni Sessanta si concentra sull'ambito epistemico più che alle realtà pratiche, prettamente non discorsive, producendo così l'impressione di creare due serie parallele che solo formalmente si somigliano, senza però comunicare realmente fra loro. Alla ancora persistente sovradeterminazione del discorso rispetto alle pratiche non discorsive, a partire dalla riflessione degli anni '70 si sostituirà un opposto sovraordinamento delle dinamiche di potere su quelle discorsive, che risolverà lo strano paradosso di dover individuare il potere produttivo rivelato dalle pratiche discorsive nella regolarità delle stesse

⁷¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 23-24. Si vedano anche p. 69 e pp. 74-75.

⁷² Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 207 ss. Su questo, Foucault si era già espresso, senza però approfondire la questione in modo compiuto, in DEI, pp. 701-723. Pare legittimo chiedersi se la dimensione della relazione discorsiva sia risolutiva rispetto alla carenza, segnalata da Burgelin, di una mediazione tra struttura e sovrastruttura.

pratiche⁷³; ma perché ciò sia possibile, sarà necessaria l'adozione di una più consapevole prospettiva genealogica, mediante cui abbandonare l'illusione dell'autonomia della pratica discorsiva, per veder invece sorgere quest'ultima dalla tecnologia di potere.

Così ridefinito il campo del lavoro archeologico, si può comunque provare a comprendere, già ora, le note autocritiche che Foucault dedica ai suoi primi scritti. Come quando, scrivendo di *Storia della follia nell'età classica*, ammette di essersi erroneamente dedicato a un «soggetto anonimo della storia», e aver trattato la follia in modo enigmatico come di un'esperienza originaria, come del completamente "altro". O come quando, riferendosi a *Nascita della clinica*, vi ritrova un approccio troppo strutturalista, causa di una indagine degli ordini storici del sapere come fossero codici unitari integranti. E infine, relativamente a *Le parole e le cose*, si rimprovera di aver condotto un'analisi in termini di totalità culturale⁷⁴. Ne *L'archeologia del sapere*, Foucault sente di essersi posto la questione decisiva: come conciliare l'alterità e il medesimo, la teoria e la prassi, l'esterno e l'interno, la verità attuale con ciò che la può sconquassare? Come porre in relazione, come far interagire queste dimensioni apparentemente eterogenee? Come mettere a tema l'aspetto noto, familiare, *le même* senza costruire una paradossale apologia dell'estraneità⁷⁵? Ora la via di fuga viene rintracciata nel discorso, nella multidimensionalità dei suoi enunciati, nella sua natura di rete di eventi, dalle capacità determinanti e formatrici: è da qui che Foucault sente di poter evadere dalla troppo compatta coerenza delle strutture epistemiche cui ancora si dedicava nel 1966.

Si nota, dunque, come si sia resa estremamente più complessa la trama del sapere: prima esaurita dalla dimensione epistemica, ora si tratta di un'analisi su più livelli, il rapportarsi dei quali fa emergere quelle che Foucault chiama "positività". Ed è in questa nuova complessità osservata dal metodo archeologico che si possono ritrovare gli spunti più fertili anche per avviare l'analisi delle dinamiche del potere e delle "pratiche non discorsive". Non solo la relazione discorsiva: anche la critica all'uso di unità precostituite e assunte incondizionatamente tornerà nella critica al paradigma della sovranità che, proprio come quelle sintesi tradizionali, appiattisce la complessità storica e irretisce l'osservazione. In questo senso, se il bersaglio critico è stato, fin dai primi scritti, un approccio alla storia incapace di penetrarne i recessi più intimi, solo con i chiarimenti del '69 si riesce a dar conto della ricchezza degli elementi che in tali profondità si muovono. C'è comunque un ultimo

⁷³ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 271-272. Cfr. H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 84. Infine, cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, ed. Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985, pp. 133 ss.

⁷⁴ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 23. Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 51.

⁷⁵ Pericolo corso, per esempio, da *Nascita della follia nell'età classica*, dove la critica della ragione rischia di capovolgere nell'elevazione a normalità della malattia, e a vera ragione della follia.

aspetto problematico di cui si potrebbe dar conto prima di chiarire come, ne *L'archeologia del sapere*, siano presenti già *in nuce* i prodromi della riflessione genealogica.

Quando nel 1966, dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose*, gli si era chiesto su quale terreno poggiassero i piedi le sue ricerche, Foucault aveva parlato di un non meglio definito “pensiero anonimo”, un terreno che «indietreggia man mano che lo si scopre». Una risposta che aveva lasciato intendere come fosse costitutivo del suo discorso il non poter mai parlare di sé, il non poter mai divenire il proprio oggetto⁷⁶. Questa è una delle inevitabili conseguenze del progetto di collocarsi in una prospettiva decentrante, che non privilegi alcun centro⁷⁷: l'obiettivo era, da un lato, quello di porsi fuori da qualsiasi contesto scientifico positivo, fuori da qualsiasi ambito di sapere e dalle sue trame di ricerca, per poter analizzare, da un punto di vista “puro”, la loro costituzione; e dall'altro, quello di uscire da qualsiasi orizzonte di intelligibilità, per poter osservare dall'esterno l'intrecciarsi dei significati. L'archeologo, dunque, intende porsi in una dimensione ortogonale rispetto a ogni formazione discorsiva, ai suoi oggetti, ai suoi soggetti, ai suoi concetti e alle strategie sfruttate per scoprire la verità, e fuori da qualsiasi contesto di senso. E però questo pare condurlo in uno spazio vuoto, al punto che deve ammettere che il suo discorso non sa determinare il luogo da cui l'archeologo parla e, di più, «evita il terreno su cui potrebbe appoggiarsi»⁷⁸.

Sembra perciò mancare una risposta alla domanda che chiede se l'archeologia possa vantare una qualche legittimità e, in tal caso, da dove essa la attinga; così come, d'altra parte, se la sua interpretazione va posta fuori da ogni orizzonte di intelligibilità dato, non si può dire come il suo discorso possa esibire un qualche significato⁷⁹. Si deve perciò concludere che, se quello che Foucault ha raggiunto ponendosi fuori da ogni concezione tradizionale della verità è il nichilismo più coerente e opportuno disponibile nel ventesimo secolo, la sua impresa è destinata essa stessa a rinunciare a qualsiasi forma di legittimità o di significato?

Il sospetto che Dreyfus e Rabinow propongono è proprio questo: perché impegnare tante energie nella costruzione di una «teoria ortogonale», quando il distacco e il decentramento che essa predica mineranno di fatto ogni pretesa di significato e di serietà scientifica che questa stessa teoria potrebbe vantare? Dall'altro lato, se Foucault, sospendendo la collazione empirica di “reperiti” che aveva segnato i suoi primi tentativi archeologici, ora si impegna nella sistematizzazione di un discorso scientificamente

⁷⁶ DEI, pp. 541-546. E cfr. A. Fontana, *Introduzione a Nascita della clinica*, cit., p. X.

⁷⁷ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 268.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 85-86. Foucault stesso ritornerà su questa “insignificatività” dell'enunciato, da considerarsi solo nella sua materialità: si considerino le lezioni del corso dell'a.a. 1970-1971, pubblicate sotto il titolo *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Suivi de Le savoir d'Oedipe* (2011), tr. it. a cura di M. Nicoli e C. Troilo, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il Sapere di Edipo*, ed. Feltrinelli, Milano 2015, in particolare p. 64 e p. 77.

compiuto intorno alle regole da seguire per stendere una storia della cultura, se dunque la sua teoria non è altro che una nuova mutazione del discorso scientifico, essa contraddice le stesse intenzioni per cui è stata scritta?⁸⁰

Sembrano aporie che l'archeologia, con la sua prospettiva pura e asettica, non sembra poter risolvere. Sarà questo uno dei punti a cui la genealogia, pensata e sfruttata da Foucault negli anni Settanta, saprà dare risposta. «Durante la spiegazione [...] del metodo archeologico – scrivono Dreyfus e Rabinow – ci sono momenti in cui Foucault sembra pensare a se stesso come a uno tra i molti “lavoratori seri”. In questi momenti, tenta di preservare l'importanza del suo stesso discorso affermando che è davvero necessario per lui parlare da una prospettiva simile al piano di significato e di verità che ha posto tra parentesi e che sta descrivendo. Queste concessioni anticipano la serietà del metodo genealogico che Foucault impiegherà nel suo lavoro negli anni Settanta»⁸¹. A questo è dedicata la ricostruzione del metodo genealogico che segue e, poi, la spiegazione del concetto illuministico di “critica” su cui Foucault riflette in maniera assai interessante negli anni Ottanta.

⁸⁰ Questa serie di aporie è degli stessi Dreyfus e Rabinow, cit., p. 89.

⁸¹ *Ivi*, p. 86. Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 22-23.

1.2. Genealogia: dal discorso autonomo alla tecnologia di potere.

Quando, in una celebre intervista del 1967 – poi arricchita e ripubblicata nel '69¹ –, Foucault è incalzato sui debiti da lui contratti nei confronti dello strutturalismo, gli aspetti di maggiore vicinanza da lui riconosciuti sono tre: in primo luogo, la riflessione sulla dissoluzione del senso husserlianamente inteso e la priorità concessa allo studio delle sue condizioni, «che sono condizioni formali»; inoltre, e collegata a questa prima istanza, c'è la questione della «scomparsa del soggetto», non più autore di senso, ma esso stesso dissolto e in larga parte determinato – perfino formato – dalle strutture inconsce entro cui si trova a muoversi; in terza e ultima battuta, viene attribuita all'eredità dello strutturalismo una certa riflessione sulla storia, da non considerare più come un corso lineare «da A a B» secondo una concezione fuorviante (*trompeuse*) di evoluzione della coscienza.

Si tratta di tre punti di contatto critici, per cui si afferma la dissoluzione del soggetto, del senso che esso rintracciava o creava, e della storia in cui questa attività del soggetto di senso si evolveva in modo cumulativo e progressivo. Eppure Foucault smetterà presto di accettare pacificamente l'affiliazione dei suoi lavori al progetto strutturalista. Nella riflessione sulla storia promossa da Foucault c'è, di fatto, un aspetto per niente indifferente che segna la sua divergenza rispetto all'analisi dello strutturalismo: sebbene in entrambi i casi si tratti di segnalare le strutture formali del senso, laddove gli strutturalisti si impegnano nell'indagine delle condizioni dell'apparizione del senso nei nodi e nelle pieghe di tali strutture, Foucault è invece interessato alle condizioni dell'interruzione e della trasformazione del senso, alle complesse screpolature fra tali condizioni. Non più, quindi, con gli strutturalisti, la questione di che cosa permetta la formazione, la maturazione e l'apparizione del senso *nelle* strutture, bensì – in maniera ancora fumosa ne *Le parole e le cose*, ma sempre più chiara da *L'archeologia del sapere* in poi – la questione che interroga il modo in cui tali strutture si trasformano e in cui il senso, vissuto immediatamente e irriflessivamente, si eclissa nella costituzione dei suoi oggetti, come fosse un dato naturale ed eterno.

Non mi preoccupo né del senso né delle condizioni entro cui appare il senso, bensì delle condizioni di modificazione o di interruzione del senso, delle condizioni in cui il senso sparisce per permettere l'apparizione di qualcosa d'altro.²

Oltretutto, attenti a due aspetti differenti della questione, Foucault e gli strutturalisti non condividerebbero nemmeno il peso attribuito al linguaggio, considerato dai secondi «un oggetto straordinariamente complesso di analisi» e al contempo «un modello per l'analisi di significazioni che non sono propriamente di ordine linguistico»³.

¹ Cfr. DEI, pp. 629-648.

² DEI, p. 631.

³ *Ibidem*. Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 59.

Quello che, verso la fine degli anni Sessanta e dunque fin dalla vigilia della chiamata al *Collège de France*, Foucault si ritrova ad affrontare, anche stimolato dalle critiche mosse alle sue riflessioni precedenti, è il problema della storicità. Rimanendo fedele all'insegnamento ereditato dallo strutturalismo, e dunque con l'intento di non riesumare il soggetto trascendentale, Foucault cercherà di dare movimento a una prospettiva altrimenti destinata a congelare la storia in un affastellamento di fotogrammi statici. Quello che si può definire il "post-strutturalismo" foucaultiano intende rinvenire le energie che, al fondo delle formazioni storiche che l'archeologia mette in risalto, permettono lo scorrere della storia; uno scorrere che, continuando a non beneficiare dell'intermediazione primaria, intenzionale di un soggetto "extrastorico"⁴, è invece attivato da una forza anonima, qual è quella del potere di ispirazione nietzscheana. Ma si prosegue con ordine.

È dunque sullo statuto attribuito alle strutture – o sarebbe meglio dire alle "condizioni formali"⁵ –, e sul ruolo da riconoscere loro, che si concentra l'attenzione di Foucault. Il fatto che esse si susseguano, fratturando il corso lineare della storia e contraddicendo l'illusione di progresso, sebbene il modo in cui questo avviene appaia, per molti critici, ascoso; il fatto che esse perdano opacità e, perciò, visibilità, lasciando trasparire solo gli elementi che emergono nei loro punti apicali. Ne deriva una concezione nuova della storia, scevra dagli aspetti sacralizzanti cui tale disciplina, a detta di Foucault, è sempre stata sottoposta⁶; una nuova concezione già risalente agli anni in cui il dibattito intorno a *Le parole e le cose* si accendeva, e operante nell'introduzione a *L'archeologia del sapere*, in cui si mette in luce il rapporto problematico tra continuità e discontinuità, così come il posizionamento che Foucault intende assumere fra queste due nozioni.

Il punto di partenza, nello scritto del '69, è il mutamento di postura con cui la storia «da decine d'anni ormai»⁷ ha preso a interrogare il documento: non più con l'intenzione tradizionale di interrogare e ricostruire il passato da cui esso emana, o con la pretesa di tornare a udire una voce ormai sopita; ora la storia si propone il compito di considerare il

⁴ «Se c'è un punto sul quale il pensiero foucaultiano – e più generalmente, tutto un certo post-strutturalismo francese – si sono costruiti, è proprio l'affermazione che nulla sfugge alla storia, che tutto ne è al contrario il prodotto determinato. Perché supporre una qualsiasi esteriorità alla storia, o qualche cosa che ne sarebbe a tal punto indipendente che potrebbe attraversarla senza esserne toccata, decostruita e ricostruita, è a suo modo un reintrodurre una trascendenza, o comunque la forma di un a priori dell'esperienza (storica) del mondo» (cfr. J. Revel, *Passeggiate, piccoli excursus e regimi di storicità*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *La forza del vero*, cit., pp. 161-179; pp. 170-171. Cfr. anche G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 71).

⁵ Foucault puntualizza più volte che il termine "struttura" non appare nei suoi scritti, e in particolare in quello del 1966 – ovvero il più accusato di strutturalismo –; e che, se viene utilizzato, è solo in citazioni o per essere attribuito ad altri autori (cfr. DEII, p. 399).

⁶ Altrove, nel 1969: «Mi sono opposto a una certa concezione della storia che assume come modello una sorta di grande evoluzione continua e omogenea, una sorta di grande marcia mitica. [...] E mi sono opposto anche a una forma di storia che pone il cambiamento come dato e che si propone come obiettivo di scoprirne le cause» (intervista *La naissance d'un monde*, concessa da Foucault a J.M. Palmier, originariamente in «Le Monde des livres» (supplemento di «Le monde»), 7758, edizione del 3 maggio 1969, p. VIII; ora in DEI, pp. 814-817, si veda in particolare pp. 815-816).

⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 5.

documento non nella sua portata di verità o per il suo valore espressivo, ma – secondo l’espressione proposta da Canguilhem – in quanto monumento, ossia come parte di una serie da ricostruire e riorganizzare nella sua autonomia. La storia, ora, «cerca di definire, proprio all’interno del tessuto documentario, delle unità, degli insiemi, delle serie, dei rapporti»⁸; il compito che Foucault intende affidare alla sua archeologia.

Da un simile nuovo approccio al documento, scrive Foucault, derivano alcune fondamentali conseguenze per il modo in cui consideriamo la storia e per le discipline che la studiano. *Prima conseguenza* fra tutte: un effetto di superficie apparentemente ambiguo e contraddittorio, tale per cui sembra che «la storia del pensiero, delle conoscenze, della filosofia, della letteratura moltiplichi le fratture e cerchi tutti gli ostacoli della discontinuità, mentre la storia propriamente detta, la storia *tout court*, sembra cancellare, a vantaggio delle strutture prive di labilità, l’irruzione degli avvenimenti»⁹. In altre parole, Foucault sostiene di poter rilevare due movenze superficiali, generate da quello stesso mutamento di postura rispetto al documento. Da un lato, uno scivolamento della storiografia dallo studio degli eventi e delle cause che li legano, all’analisi di periodi lunghi, di equilibri stabili, di regolazioni costanti e fenomeni di tendenza segnati da un’alternanza secolare fra picchi e momenti critici. Sfruttando, oltre agli strumenti propri dello storico, quelli di altre discipline – l’economia, la sociologia e la demografia, la filosofia della scienza, la meteorologia, ... –, si è potuta distinguere, nel campo della storia, una molteplicità di strati sedimentari, di livelli nell’incrociarsi dei quali solo sono leggibili la congiuntura e l’evento. Foucault scrive di «storie quasi immobili allo sguardo», che giacciono sullo sfondo delle vicende contrastate delle guerre, della politica, dell’economia. Come diversi livelli di stelle apparentemente fisse, ognuno dei quali è caratterizzato dai propri sistemi e dai propri moti, e che, solo se osservati da una particolare prospettiva che affianchi stelle in realtà separate da distanze variabili, restituiscono l’immagine di una costellazione, l’evento. Lo studioso della storia, per come ce lo descrive Foucault e fuori della metafora che qui si è provato a ideare, resosi conto che gli eventi sono legati da ben altro rispetto al semplice e solo rapporto causale, ha cominciato a osservare questi strati di storie quasi immobili, questi periodi lunghi. Le domande che ora gli si parano innanzi non sono più inerenti agli eventi e alle cause secondo cui sono concatenati: adesso ci si interroga su «quali strati bisogna isolare gli uni dagli altri», su «quali tipi di serie instaurare», su «quali criteri di periodizzazione adottare» per ciascuna di tali serie¹⁰.

Un’analogia e apparentemente contraria trasformazione ha invece toccato, dall’altro lato, la storia delle idee, della scienza, della filosofia e del pensiero: in tale ambito di ricerca, solitamente attento alle unità più ampie, alle epoche, l’attenzione si è spostata verso i

⁸ *Ivi*, p. 10.

⁹ *Ivi*, p. 9.

¹⁰ *Ivi*, p. 6.

fenomeni di rottura. Gli esempi di Bachelard, di Canguilhem, di Serres e di Guérault sono quelli di studiosi i quali, alle spalle delle grandi continuità su cui si era tradizionalmente attestata l'indagine della storia delle idee, dietro alle costruzioni granitiche dello spirito, «dietro alla persistenza di un genere, di una forma, di una disciplina, di una attività teorica», cercano di rilevare l'incidenza delle fratture, dei fenomeni di rottura, delle interruzioni. Anche in questo caso, al cambiare del fuoco delle preoccupazioni è corrisposta una variazione delle domande che guidano la ricerca: non ci si chiede più come abbiano potuto determinarsi le continuità o come esse si siano potute conservare pur determinando scenari molteplici; non ci si pone più alla ricerca di un fondamento sotterraneo unico per una serie di fenomeni, bensì si attribuisce alla frattura il ruolo di fondamento, di catalizzatore di trasformazioni. E per ciò ci si dovrà incaricare di specificare i diversi concetti che permettono di segnalare la discontinuità e si dovranno approntare metodi specifici per isolare le unità con cui ci si trova a lavorare.

Due movenze, quella della storiografia e quella della storia delle idee, che sono la prima conseguenza di quell'unico mutamento nel rapporto dello studioso con il documento che Foucault pone come centrale nella sua archeologia. Questo mutamento nella storiografia ha permesso la comparsa dei lunghi periodi: non tanto effetto di un ritorno alle filosofie della storia, quanto dell'elaborazione delle serie. Dall'altra parte, invece, si è prodotto un effetto a prima vista opposto, ovvero la revoca in questione dei concetti di progresso, di teleologia, di evoluzione, e perfino della possibilità di una totalizzazione.

Si tratta di due cambiamenti solo all'apparenza opposti e contraddittori. Ad accomunarli c'è il maggior peso assunto dalla nozione di discontinuità. Ciò che è evidente nel secondo caso, quello della storia del pensiero, in realtà è divenuto caratteristica essenziale anche di quella che Foucault chiama “*storia tout court*”, ambito in cui si è frantumata la continuità causale fra gli eventi, al fine di ricostruire la complessità interdimensionale – l'intersecarsi di quelle storie quasi immobili – che sostiene ogni avvenimento. Questa maggiore “benevolenza” nei confronti della discontinuità è la *seconda conseguenza* rilevata da Foucault della nuova attitudine rispetto al documento, ora assunto in quanto monumento. Tradizionalmente considerata l'oggetto da sopprimere perché il corso storico risulti coerente e comprensibile, la discontinuità diviene elemento centrale, per il suo statuto di concetto limite e la sua natura ambigua di strumento e oggetto della storia. Essa ora non è più l'ostacolo, bensì una risorsa: la discontinuità viene integrata nel discorso dello storico «in cui non rappresenta più una fatalità che bisogna ridurre, ma un concetto operativo che viene utilizzato»¹¹.

Cassata in questo modo la possibilità di progettare una storia globale, capace di farsi lettura totalizzante di tutti i fenomeni attorno a un unico principio accentrante, lo storico che

¹¹ *Ivi*, p. 14.

si impegna nell'indagine dei documenti e nella loro osservazione in quanto monumenti, non può non riconoscere come proprio unico compito quello di una storia generale, ovvero la designazione dello spazio all'interno del quale si disperdono i fenomeni¹². Situazione che fa emergere tutta una serie di problemi metodologici, riguardanti le modalità di determinazione di un principio di scelta attorno a cui organizzare un *corpus* coerente di documenti, la definizione del livello di analisi e degli elementi che gli sono pertinenti, la designazione di un modello di analisi, la delimitazione delle articolazioni secondo cui si organizza il materiale da studiare¹³.

Si tratta di questioni epistemologiche che gli studiosi appena precedenti e contemporanei a Foucault iniziavano a porsi. Un compito che gli storici si stavano – e ancora si stanno – assumendo, e che d'altra parte sembra trovare del tutto impreparato un certo numero di filosofi. Foucault rimarca questo aspetto paradossale in un'intervista del 1968 – già citata – dedicata alla polemica aperta tra lui e Sartre. Quella che sopra si è definita una “sacralizzazione della storia”, e che altrove Foucault aveva indicato come una storia di stampo dossografico, in quest'occasione viene chiamata «il mito della storia per filosofi»: una grande e piatta continuità, entro cui si intrecciano libertà individuali e condizioni ambientali *lato sensu*¹⁴. Di questa “storia”, i filosofi si dimostrano custodi gelosi, al punto che, «non appena viene toccato qualcuno dei grandi temi, quali la continuità, l'esercizio della libertà umana, l'articolazione della libertà individuale sulle determinazioni sociali, allorché si tocca uno di questi tre miti», si provoca la reazione di tutti coloro che recriminano l'assassinio della storia. Nel caso ora citato, il bersaglio filosofico critico è Sartre; ed è curioso notare come, nell'introduzione alla sua *Archeologia*, Foucault retrodati questo rinnovamento della storia proprio al Marx di cui Sartre si era fatto più volte prosecutore¹⁵.

Sono di matrice squisitamente speculativa le ragioni della resistenza opposta dai filosofi a quel rinnovamento della storia che paventa di far vedere «l'*Altro* all'interno del tempo del nostro pensiero».

Se la storia del pensiero potesse rimanere il luogo delle continuità ininterrotte, se in continuazione allacciasse delle concatenazioni che nessuna analisi potesse sciogliere senza astrazione, se, attorno a tutto ciò che gli uomini dicono e fanno, tramasse delle oscure sintesi che la anticipano, la preparano e la conducono all'infinito verso il futuro, allora essa costituirebbe un rifugio privilegiato per la sovranità della coscienza (*la souveraineté de la conscience*).

¹² Per la distinzione tra “storia globale” (*histoire globale*) e “storia generale” (*histoire générale*), cfr. *Ivi*, pp. 14-15.

¹³ Cfr. *Ivi*, pp. 15-16.

¹⁴ «Si sa che i filosofi, generalmente, sono ignoranti in tutte le discipline che non siano le loro. Esiste allora una matematica per filosofi, una biologia per filosofi, *eh bien*, c'è anche una storia per filosofi. La storia per filosofi è una specie di grande e ampia continuità, in cui vengono a intrecciarsi la libertà degli individui e le determinazioni economiche o sociali» (DEI, p. 694).

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 17.

Una storia continua e piatta sarebbe il regno di una coscienza sovrana, capace di recuperarsi sempre, anche là dove si riscopre maggiormente inafferrabile. Una simile storia sarebbe

la promessa che il soggetto potrà un giorno impadronirsi nuovamente di tutte le cose che la differenza tiene lontane, riaffermare il proprio dominio su di loro e trovarvi quella che si può ben chiamare la sua dimora¹⁶.

Una concezione che definisce il tempo in termini di totalizzazioni, e gli eventi e le trasformazioni come prese di coscienza dell'uomo. Così, scrive Foucault, volendo salvare la storia da una presunta eclissi, si è tradito il progetto decentrante promosso da Marx, da Nietzsche e da Freud che solo avrebbe liberato la storia da un uso ideologico e sedicente umanistico¹⁷.

È in opposizione a questa sorta di eruditismo ingenuo, che Foucault allora affianca il rinnovamento che sta interessando la storia e che vede protagonisti gli storici¹⁸. Contro la *histoire pour philosophes*, Foucault riprende il concetto di “profondità” già nietzscheano, da non confondere con quello di interiorità, essendo quello al contrario il corrispettivo di una exteriorità guardata nella sua veracità, finalmente liberata dalla falsa immagine che la voleva descrivere e in realtà la copriva e la soffocava¹⁹. Contro l'ingenua speranza di poter esaurire l'interpretazione della storia dentro a concetti pacificanti e totalizzanti, Foucault poi riprende l'intuizione – a sua detta nietzscheana, marxiana e freudiana – per cui l'interpretazione è, in realtà, un obiettivo verso cui tendere, ma impossibile da portare a compimento; anzi, più ci si inoltra nell'interpretazione, e più ci si allontana dalla sua piena realizzazione: si entra in una regione densa di pericoli, in cui l'interpretazione pare sparire in quanto interpretazione, così come anche l'interprete. E paradossalmente, questa dinamica si piega su se stessa, e raddoppia:

Se l'interpretazione non può mai compiersi completamente, questo è dovuto al fatto che semplicemente non c'è nulla da interpretare. Non c'è nulla di assolutamente primo da interpretare, poiché in fondo tutto è già interpretazione,

¹⁶ *Ivi*, p. 18.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 21; e DEI, pp. 592-607, di cui si è già data breve nota sopra, e che andrà considerato come una sorta di anticipazione della riflessione intorno alla genealogia nietzscheana proposta quattro anni dopo.

¹⁸ «(1) Questi storici si pongono il difficile problema della periodizzazione. Si è notato che una periodizzazione scandita dalle rivoluzioni politiche non era sempre la forma di taglio migliore sotto il profilo metodologico. (2) Ciascuna periodizzazione taglia nella storia un certo livello di eventi, e, per contro, ciascun livello di eventi richiede una propria periodizzazione. Si presenta un insieme di problemi delicati, dal momento che, a seconda del livello scelto, si dovranno delimitare periodizzazioni differenti, e che, a seconda della periodizzazione che ci si propone, si raggiungeranno livelli differenti. Si accede così alla complessa metodologia della discontinuità. (3) Scompare l'opposizione tradizionale tra scienze umane e storia [...]. (4) Si introduce nell'analisi storica dei tipi di rapporto e dei legami molto più numerosi rispetto all'universale relazione di casualità [...]» (DEI, p. 614).

¹⁹ DEI, pp. 596-597, in cui si immagina un parallelo tra la riflessione di Nietzsche sulla profondità, lo sforzo di Marx che entra nella bruma per mostrare che non vi sono mostri nascosti (*Il capitale*, prefazione alla prima edizione), e l'attenzione dedicata da Freud alle catene di parole.

ogni segno è in se stesso non la cosa che si offre all'interpretazione, ma interpretazione di altri segni.²⁰

Da tale intuizione, che insieme può atterrire e rilanciare l'impegno della filosofia, matura il progetto genealogico, che Foucault delinea facendosi lettore di Nietzsche. Una volta che l'archeologo abbia distrutto le unità che tradizionalmente cercavano di proporre sintesi precostituite delle realtà studiate, una volta che gli elementi dell'osservazione siano esplosi, rivelando tutti i livelli che compongono la loro complessità, all'intuizione che l'interpretazione è a sua volta interpretazione di interpretazione non può che seguire il compito di registrare e di ricostruire i processi che hanno generato tali catene di segni, la loro provenienza, perfino la meschineria e la violenza con cui esse sono state delineate e imposte agli eventi.

Se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia.²¹

L'occasione per far proprie le riflessioni di Nietzsche sulla genealogia è un celebre saggio dal titolo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, pubblicato nel 1971, in un volume collettaneo in omaggio a Jean Hyppolite a tre anni dalla sua scomparsa. Qui, l'idea di scrittura della storia di Foucault, analogamente a quella che Nietzsche aveva chiamato la sua *wirkliche Historie*²², si presenta come una antiscienza, opposta alla storia tradizionalmente intesa; tale opposizione, tuttavia, non è quella del filosofo altero nei confronti del dotto, non è – per usare la metafora hegeliana – l'opposizione dello sguardo dall'alto della civetta alla prospettiva della talpa, ma è al contrario la critica all'impiego metastorico di significanti ideali e di teleologie indefinite²³. Le parole coinvolte per circoscrivere l'ambiente di lavoro

²⁰ DEI, p. 599.

²¹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. PUF, Paris 1971, pp. 145-172; ora in DEI, pp. 1004-1024, specialmente p. 1014; la traduzione riportata è di *Microfisica del potere*, ed. Einaudi, Torino 1977². Cfr. il commento a questo passaggio in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 107-108. Come si espliciterà più avanti, in queste prime battute intorno alla genealogia nietzscheana e all'uso che Foucault vorrà farne, il nostro autore cerca ancora di salvare la sua archeologia, integrando il metodo genealogico al metodo archeologico; sarà soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Settanta che la genealogia acquisirà priorità sull'archeologia, che rimarrà accessorio metodologico per finalità genealogiche.

²² Nietzsche imputa agli storici una visione «antistorica» della realtà, in rapporto alla quale la genealogia si porrebbe come la vera storia (cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. it. a cura di F. Masini, *Genealogia della morale*, ed. Adelphi, Milano 2008¹⁵, pt. I, § 2, p. 14. Cfr. anche *Jenseits von Gut und Böse* (1886), tr. it. a cura di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, ed. Adelphi, Milano 2010²⁴, §§ 223-224, pp. 130-133). Tale *wirkliche Historie*, di cui Foucault eredita i caratteri centrali, rifiutando qualsivoglia punto di vista trascendente la storia, «sfuggirà alla metafisica», ponendosi invece come «sguardo dissociante capace di dissociarsi lui stesso e di eliminare l'unità di quest'essere umano che è supposto portarlo sovraneamente verso il suo passato» (M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, cit., pp. 1014-1015).

²³ Annota in modo acuto Wendy Brown che la genealogia è articolata da Foucault prima di tutto in senso indiretto, mediante la descrizione di cosa essa non è e di ciò contro cui essa opera. Muovendola contro una

della genealogia, tratte dalle opere nietzscheane e necessariamente in lingua tedesca per conservarne la ricchezza, sono *Ursprung, Herkunft, Entstehung*²⁴.

La prima, *Ursprung*, è l'origine propriamente detta, ovvero ciò di cui il genealogista nietzscheano non si occupa. Riservare le proprie attenzioni all'origine significherebbe indirizzarsi verso una presunta essenza esatta della cosa, ovvero a ciò che la individua in modo eterno, al di là della contingenza e della sua storicità; ricercare l'origine richiederebbe l'astrazione di un fotogramma immoto di ciò che, però, nella realtà può essere colto solo nell'accidentalità empirica, per l'illusione che le sue «peripezie» (*pérípéties*) siano mere ricorrenze avventizie. È, anzi, proprio grazie al rifiuto di un tale "essenzialismo" che il genealogista può scoprire, dietro le cose, non la loro essenza, bensì che quest'ultima è stata costruita assemblando artatamente elementi in effetti estranei alla cosa stessa considerata nella sua fattualità²⁵.

Proprio nel luogo originario, in cui ci si illudeva di riscoprire le cose nella loro perfezione, prima della caduta, si apprende invece un inizio basso, derisorio di ogni celebrazione: con le parole di Nietzsche, dove si cercava l'uomo si è trovata una scimmia²⁶; anticipando quanto Foucault sosterrà nel '76, dove si costruiva il trionfo della pace, si è ritrovato il conflitto. E, ciò che è più interessante, proprio là dove ci si illudeva di penetrare nel luogo della verità, sulla soglia di un mondo delle idee, si apprende che la verità non è che l'esito di una millenaria proliferazione di errori; è essa stessa errore²⁷, la cui natura è difficilmente osservabile a causa della «lunga cottura della storia (*la longue cuisson*)», ossia per l'assuefazione con cui l'uomo da sempre la guarda.

Il genealogista, così come Foucault lo tratteggia facendosi lettore di Nietzsche, non si pone dunque alla ricerca di un'origine depurata dalla storia; al contrario, si pone all'ascolto della realtà così com'è. Non solo non cerca l'origine per liberarla dall'accidente, ma «ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine». Il genealogista, così, è descritto come una sorta di medico, in una metafora in cui la storia ricopre il ruolo del corpo del divenire: un medico che non si figura lo stato perfetto e ideale del corpo, magari ricorrendo

serie di valori contemporanei, quali la storia intesa in senso progressivo e una critica metafisica, Foucault ritaglia poi alla genealogia uno spazio costruttivo: «Sviluppare una storiografia filosoficamente cosciente di sé (una storiografia più libera da o almeno in grado di riconoscere gli elementi metanarrativi storicamente specifici che chiama in causa) e una filosofia storicamente cosciente di sé, entrambe coinvolte nella riconfigurazione dello spazio politico» (W. Brown, *Politics without Banisters: Genealogical Politics in Nietzsche and Foucault*, in Id., *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton 2001, pp. 91-120; p. 100).

²⁴ Si omette qui l'analisi che Foucault propone delle occorrenze di queste parole con l'intento di segnalare come talvolta l'uso che Nietzsche ne fa vari o sia sinonimico, per la quale cfr. DEI, pp. 1005-1006.

²⁵ «Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata della loro origine, ma la discordia delle altre cose, il disparato (*le disparate*)» (DEI, p. 1006).

²⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Morgenröte* (1881), tr. it. a cura di F. Masini e M. Montinari, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, ed. Adelphi, Milano 1964, §49, pp. 40-41.

²⁷ «Ma che sono alla fin fine le verità dell'uomo? Sono gli errori *inconfutabili* dell'uomo» (F. Nietzsche, *Die frohliche Wissenschaft* (1882), tr. it. a cura di F. Masini, *La gaia scienza*, ed. Adelphi, Milano 2008¹⁷, §265, p. 196).

all'idea dell'anima, ma diagnostica le malattie, gli stati di debolezza e di forza, così come si presentano²⁸.

L'origine come *Ursprung* è dunque il bersaglio verso cui guarda una certa storiografia, alla ricerca di rassicurazioni nei recessi di un passato immacolato o in un iperuranio platonico: essa può essere rubricata fra gli oggetti cui ambisce a rivolgersi la storia ingenua da cui Foucault, con Nietzsche²⁹, intende prendere congedo. Più che a una dimensione primigenia, allora, il genealogista dovrà guardare a ciò che in tedesco è detto *Herkunft*, e che Foucault traduce con *provenance*: la provenienza.

Sono tre le configurazioni che Foucault, lettore di Nietzsche, attribuisce al concetto di *Herkunft*, distinguendole da altrettante immagini forvianti che se ne potrebbero avere. Tre configurazioni che minano rispettivamente l'idea tradizionale di soggetto, i concetti, e la concezione lineare e progressiva della storia.

Essendo la provenienza una nozione riferita per lo più all'appartenenza a un gruppo familiare o sociale, il suo studio potrebbe essere confuso con la ricerca dei caratteri generici che permettono di raggruppare gli individui in insiemi determinati. Di tutt'altra natura è però l'indagine che il genealogista compie sulla provenienza: essa consiste nel rintracciare «tutti i segni sottili, singolari, sottoindividuali» che si intrecciano in ciascun individuo e che lo informano come nodo di «una rete difficile da sbrogliare». Non tanto una aristotelica astrazione dei caratteri specifici di un dato insieme, bensì la scoperta dei segmenti storici che, intrecciandosi, generano quei punti di spessore, quei nodi che sono gli enti particolari, compresi gli individui umani; l'effetto sarà dunque dissociativo, «far pullulare nei luoghi della sintesi vuota [dell'Io] mille avvenimenti»; questo, in primo luogo, il destino che tocca al soggetto che della storia si voleva sovrano e degli eventi che nella storia avrebbero dovuto trovare una loro collocazione coerente e pacifica³⁰.

In secondo luogo, il progetto di risalire il percorso della provenienza potrebbe essere erroneamente inteso come l'intenzione di ricostruire un passato che altrimenti rischierebbe di scivolare nell'oblio, per mostrarne la perdurante consistenza alle spalle del presente. Ma, specifica Foucault seguendo la rivoluzione nietzscheana, scandagliare, alle spalle della pluralità dei concetti o dei caratteri presenti, un passato unitario come luogo della loro proliferazione significherebbe ricadere nella ricerca di un'origine; ciò che impegna il

²⁸ Cfr. DEI, p. 1008.

²⁹ Si consideri, come saggio di questo distacco nietzscheano, F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II* (tr. it. a cura di S. Giametta, in F. Nietzsche, Opere complete vol. III tomo I, ed. Adelphi, Milano 1972, pp. 257-355).

³⁰ DEI, p. 1009. Già qui riemergono i temi critici del soggetto e della sua possibile individuazione, lasciati insoluti nell'analisi archeologica. Una questione, quella fra Foucault e il soggetto, che si prolungherà fino agli ultimissimi anni di attività del pensatore (cfr. P. Dews, *The Return of the Subject in the Late Foucault*, in «Radical Philosophy», 51 (1989), pp. 37-41. Cfr. Th. R. Flynn, *Truth and Subjectivation in the Late Foucault*, in «The Journal of Philosophy», 82.10 (ottobre 1985), pp. 532-540. Sulla vicenda del soggetto determinato e del soggetto determinante, cfr. M. Galzigna, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Foucault, oggi*, ed. Feltrinelli, Milano 2008, pp. 7-26).

genealogista, invece, è proprio la missione opposta: la rilevazione, alle spalle di un concetto o di un carattere che si crede essere unitario, della dispersione degli accidenti, degli errori e degli eventi che l'hanno prodotto. Non tanto la fonte unitaria della pluralità dei concetti, bensì la pluralità storicamente dispersa degli eventi che hanno condotto a un concetto e, soprattutto, all'illusione della sua consistenza. In quest'ultimo senso, la ricerca della *Herkunft* è attività precipuamente critica.

Infine, la provenienza può essere associata all'eredità: *Erbschaft*. Un'eredità da non intendersi come qualche cosa che si ottiene e si accumula, come qualche cosa che si acquisisce nel momento in cui il presente decade nel passato: l'eredità non è, quindi, l'insieme di strati regolari su cui si fondano i nostri passi, bensì l'incresparsi di faglie e strati eterogenei che rendono instabile il passo dell'erede. L'analisi della nostra provenienza, dunque, non ha nulla di rassicurante, essendo piuttosto la scoperta del suolo multiforme, accidentato e spesso erto su cui ci muoviamo: «La ricerca della provenienza non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso»³¹.

Luogo privilegiato, entro cui ricercare e ritrovare l'irregolarità di ciò che si credeva regolare, l'equivocità di ciò che si pensava coerente, l'instabilità di quanto si voleva stabile, è il corpo, dove gli avvenimenti si iscrivono e lasciano il loro segno, testimonianza di una storia che si imprime sulle sue carni e le segna, fino a devastarle (*ruiner*).

Sondare così la storia, pervertendo il modo tradizionale di ricerca, significa per Foucault prima di tutto osservare il presente senza intenderlo destinazione del corso degli eventi, senza guardarlo come il fine di un tempo escatologicamente orientato: il genealogista pensa al presente semplicemente come al luogo da cui iniziare a guardare e a scoprire le trame che lo istituiscono, senza che esso possa vantare uno statuto privilegiato o un grado di compimento maggiore rispetto a qualsiasi altro momento della storia; come si è già detto, Foucault rifiuta il concetto di evoluzione, come quello di teleologia³². E così, eleggendo l'*Entstehung* (*émergence*, emergenza) ulteriore obiettivo della missione genealogica, ci si deve sottrarre alla tentazione metafisica di sovraordinare il presente al corso storico, come suo massimo grado realizzativo. In questo senso, prima incombenza del genealogista è quella di riordinare i «diversi sistemi di asservimento»³³: ristabilire la priorità del gioco casuale rispetto alla potenza anticipatrice del senso.

³¹ DEI, p. 1010.

³² «Foucault vuole lasciare dietro di sé la presentistica coscienza del tempo della modernità. Vuole farla finita con il privilegiare un presente caratterizzato dal peso del problema di un futuro accettato con responsabilità, un presente narcisisticamente riferito al passato. [...] Pertanto la genealogia non deve andare alla ricerca di un'origine, bensì scoprire gli inizi contingenti delle formazioni del discorso, analizzare la molteplicità delle storie di origine fattuale, e spiegare l'apparenza d'identità o, a dir meglio, l'identità presunta dello stesso soggetto storiografico e quella dei suoi coetanei» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 253).

³³ DEI, p. 1011.

L'emergenza, che il tedesco *Entstehung* designa, è l'entrata in scena, l'irrompere di forze sempre all'interno di una condizione determinata; un'irruzione che scuote l'ordine delle forze già in campo, riconfigurandolo. Tale emergenza, allora, non è ciò a cui tendono le forze in gioco nella storia, bensì il punto in cui, nel tendersi e nel fronteggiarsi delle forze, esse piegano – come in una sorta di orogenesi – il tessuto della storia. Tutt'altro che un percorso segnato o una marcia progressiva, l'emergenza cui guarda il genealogista è “luogo” di scontro, di dominazione e di resistenze, sempre suscettibile di fratturarsi e riformarsi. Puntualizza Foucault: «Bisogna guardarsi dall'immaginarlo come un campo chiuso, dove si svolgerebbe una lotta, un piano dove gli avversari sarebbero uguali; è piuttosto un “non luogo” (*non-lieu*), una pura distanza, il fatto che gli avversari non appartengono ad uno stesso piano»³⁴.

È in questa consapevolezza del *carattere violento, talvolta meschino e sempre irregolare*, della storia, che si intuisce l'inesauribilità dell'interpretazione genealogica, di cui già sopra si dava nota. La genealogia, scrive Foucault, è statutariamente e necessariamente sempre parziale e incompleta: ogni momento della storia si fissa in un rituale, in una regola che è insieme dominante e potenzialmente dominata dall'irruzione di una forza nuova e perturbante³⁵. Ciò che, allora, il genealogista è chiamato a compiere è quella che Foucault, nel 1978 e riprendendo la centralità già attribuita all'evento, chiamerà *événementialisation*³⁶: da un lato, la rottura delle presunte evidenze, al fine di dimostrare che ogni realtà è costruita e contingente, al di là della necessità e della naturalità delle sue sembianze; ma soprattutto, dall'altro lato, il rinvenimento di connessioni, scontri, spinte e resistenze, giochi di forze e strategie che, in un dato momento, danno forma a ciò che si presenta come assoluta evidenza, universalità e necessità. Si tratta, allora, di dismettere la pretesa linearità della successione degli eventi, sostituendola con un quadro cangiante di condizioni formali alle spalle dell'avvenimento.

Ogni evento, così inteso, non sarà mero effetto di altri eventi e, a sua volta, causa di eventi successivi; ogni evento, infatti, potrà apparire nella sua pluridimensionalità nel momento stesso in cui il genealogista avrà costruito attorno a esso un «poliedro di intelligibilità (*polyèdre d'intelligibilité*), il numero di facce del quale non è definito in anticipo e non può mai essere legittimamente considerato finito»³⁷.

³⁴ DEI, p. 1012. Inoltre: «Il “luogo” che renderà i costituenti riconoscibili allo storico non esiste fino a che la contesa non sia (provvisoriamente) vinta» (W. Brown, *Politics without Banisters*, cit., p. 105).

³⁵ In merito, Habermas: «La storia al singolare deve essere nuovamente risolta, certo non nella molteplicità delle storie narrative, ma in un pluralismo di isole di discorso che, senza regole, emergono e si inabissano di nuovo» (*Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 254).

³⁶ Si veda, a tal proposito, il resoconto di una tavola rotonda, del 20 maggio 1978, pubblicata nel 1980 in M. Perrot (a cura di), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, ed. Seuil, Parigi, pp. 40-56; ora in DEII, pp. 839-853, specialmente pp. 842-849.

³⁷ DEII, p. 843.

Proponendo un progetto genealogico del tutto alternativo a una, secondo Foucault, sterile filosofia dell'origine – si pensi, come esempio, alle riflessioni di Heidegger o di Derrida su questo proposito³⁸ –, il nostro autore vede la storia come il brulicare di forze che si sovrastano occupando, con la violenza o la surrezione, il campo di gioco, impadronendosi per imporsi l'un l'altra sistemi di regole. Così concepita la storia, esordisce in modo evidente, come protagonista su cui grava l'intero peso dell'impresa, il tema del potere. Una mossa che Foucault deve aver sentito urgente, a partire dagli anni Settanta, specie nella seconda metà, per risolvere le aporie che ancora affliggevano *L'archeologia del sapere*: in particolare quella dell'autoreferenzialità o dell'autonomia del discorso, capace di produrre effetti grazie alla sua stessa regolarità, senza che risultasse comprensibile dove tale regolarità venisse istituita e come essa riuscisse a riversare i propri effetti nell'ambito non strettamente discorsivo. Un problema che, come si è visto, persisteva nonostante il tentativo di istruire, mediante la nozione di “relazione discorsiva”, una mediazione tra le pratiche discorsive e le pratiche non discorsive: tale autoreferenzialità, residuo strutturalista per cui ogni formazione discorsiva deve essere compresa rigorosamente a partire da sé, richiedeva di svincolare il discorso da ogni condizione di funzionamento e da ogni limitazione contestuale, lasciando così inevasa la questione della fonte della regolarità del discorso e del suo potere produttivo.

Sono due i momenti mediante cui Foucault sfugge alla «strana nozione delle regolarità che regolano se stesse»³⁹: in prima battuta, con l'inizio dell'insegnamento presso il *Collège de France*, abbandona la presunta autonomia delle forme di sapere, per analizzare le modalità con cui il sapere viene fondato da tecnologie di potere; in un ulteriore momento, che ha il suo apice nella pubblicazione di *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*, abbandona anche la velleità, ancora persistente nei primi anni Settanta, di integrare archeologia e genealogia secondo un rapporto paritetico, subordinando ora il metodo archeologico alla prospettiva genealogica in un rapporto di mezzo e fine.

Le lezioni che Foucault, a partire dal dicembre 1970, tiene al *Collège de France*, e in primo luogo le *Leçons sur la volonté de savoir*⁴⁰, possono essere definite una cerniera, all'interno della pur coerente attività foucaultiana, tra la riflessione archeologico-strutturale e quella di vocazione più politico-genealogica⁴¹. La svolta è biografica, oltre che intellettuale.

³⁸ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 252.

³⁹ H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 84. Sono, naturalmente, fasi di una maturazione; così come non si può distinguere rigidamente un “Foucault archeologo” da un “Foucault genealogista”, non è nemmeno possibile determinare in maniera precisa e certa i segmenti della maturazione del progetto genealogico.

⁴⁰ Questo corso viene pubblicato, sia per l'edizione francese sia per la traduzione italiana, in due volumi distinti: il primo, che riporta la lezione inaugurale del 2 dicembre 1970, in cui Foucault dichiara le linee programmatiche dell'attività che intende svolgere al *Collège*, è *L'ordre du discours* (pubblicato nel 1971); il secondo, relativo alle lezioni che Foucault tiene fino al marzo 1971, è *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Suivi de Le savoir d'Œdipe* (pubblicato nel 2011).

⁴¹ A. Muni, *Foucault, Nietzsche e la volontà di sapere*, in «Esercizi Filosofici», 8 (2013), pp. 104-121.

La convocazione presso il *Collège* è il culmine di un'attività accademica già avviata e, negli anni precedenti, strettamente collegata all'impegno militante. Un impegno di cui Deleuze, nelle sue lezioni su Foucault, dirà: «Credo che prima del '68 Foucault abbia avuto sicuramente un pensiero politico e delle posizioni politiche, ma non mi sembra che fossero espresse filosoficamente». E l'espressione filosofica che Foucault ne darà sarà quella che si colloca all'interno «di ciò che, nella sua forma generale, è stato chiamato il “gauchisme”», un movimento di ripensamento delle forme di lotta e della soggettività coinvolta entro queste lotte. Foucault si inserisce in questo solco, sulla scia di avvenimenti e delle correnti di pensiero a esso adiacenti, in Francia ma, a ben vedere, a partire dal 1950 e dall'esperienza di autogestione jugoslava⁴².

Il maggio '68 era scoppiato a Parigi mentre Foucault si trovava lontano dalla Francia, a Tunisi, presso la cui università era stato invitato a insegnare; da lì, assiste alla nascita in Europa dei moti di protesta⁴³. Al suo rientro, a giugno, gli strascichi degli scontri e delle contestazioni ancora crepitavano nella capitale francese: dapprima Foucault vi aderisce con entusiasmo, collocandosi sempre in prima linea anche nelle manifestazioni di piazza e negli scontri con le forze dell'ordine. Alla presenza militante si affianca la nuova esperienza universitaria: dalla fine del '68 ai primi mesi del '70, infatti, Foucault dirige il dipartimento di filosofia presso il Centro universitario sperimentale di Vincennes, un polo di ricerca nato come concessione da parte delle istituzioni alle richieste degli studenti e degli intellettuali uniti nella protesta; lì, come nel dipartimento consacrato allo studio della psicoanalisi, delinea l'impianto della ricerca e partecipa alle decisioni in merito al reclutamento dei docenti⁴⁴. In quegli anni, impegnati dal punto di vista intellettuale nell'avvio delle sue ricerche sulla sessualità, Foucault è strenuo oppositore delle ingerenze dell'amministrazione nel progetto sperimentale universitario, così come della repressione degli apparati di polizia. E tuttavia la sua presenza all'interno del movimento di lotta studentesca non manca di sollevare qualche contestazione, soprattutto per la sua contrarietà riguardo a una certa strumentalizzazione ideologica della protesta. Foucault finisce per perdere l'iniziale entusiasmo che l'aveva spinto a partecipare all'esperienza di Vincennes⁴⁵.

⁴² Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 25-32 e pp. 129-130. Commenta Marzocca: «La maturazione di questa marcata attenzione al potere e ai suoi rapporti col sapere non è tuttavia il frutto di un'evoluzione “naturale” del percorso di Foucault. A spingerlo decisamente in questa direzione sono i movimenti che si sviluppano attorno al Sessantotto, di cui egli apprezza soprattutto le spinte che mettono in discussione la morale, le relazioni, i modi di essere degli individui, su cui fa leva l'esercizio del potere. È anche per questo che la sua ricerca in proposito non risponde quasi mai al compito canonico di analizzare le grandi teorie politiche. Essa cerca innanzitutto di far emergere i micro-poteri esercitati sulle attitudini delle persone e gli effetti di potere dei saperi che si occupano della loro vita concreta (scienze umane, medicina, scienze di polizia, ecc.). È partendo da questi aspetti della ricerca di Foucault che se ne possono cogliere anche i contenuti etici» (O. Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, ed. Meltemi, Sesto San Giovanni 2016, p. 11).

⁴³ Cfr. M. Bertani, *Postfazione a L'ordine del discorso*, cit., pp. 71-98; p. 78.

⁴⁴ Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, ed. Flammarion, Paris 1990², pp. 213-224.

⁴⁵ Come lo stesso Foucault tornerà ad affermare in una lunga intervista con D. Trombadori del 1978, l'influenza del '68 non cesserà mai di rappresentare la spinta propulsiva dell'intera impresa foucaultiana: «Il Sessantotto

È proprio in quegli anni che, sostenuta da Dumézil, la candidatura di Foucault presso il *Collège de France* viene accolta, guadagnandogli il posto prestigioso che ricoprirà fino all'anno della sua morte⁴⁶. Foucault non abbandonerà mai l'attività politica – si ricordi, per esempio, che solo poche settimane dopo il suo insediamento al *Collège*, Foucault aggrega il *Groupe d'Information sur les Prisons*; attività politica che però ora può mantenere maggiormente distinta rispetto agli anni di Vincennes, sperimentando una nuova funzione militante dell'intellettuale: quella dell'"intellettuale specifico", che non impartisce lezioni con l'intento di modellare l'altrui coscienza politica, ma che gioca il suo ruolo nel campo di ricerca che gli è proprio, contribuendo come cittadino alla vita della collettività⁴⁷. Ed è in queste fasi che, pur conservando la priorità fino ad allora attribuita alle forme di sapere e al discorso, si introduce nel circolo il tema del potere: il fuoco dell'attenzione è sempre mirato sulla formazione discorsiva, sulla sua regolarità e sulla dispersione degli enunciati, ma ciò che occorre in queste lezioni è un importante allargamento del ciclo di produzione di tali regolarità, rappresentato dalla dimensione, non del tutto eterogenea, del controllo e dell'esclusione. L'autoreferenzialità del discorso, che tanti problemi interpretativi aveva causato, viene spezzata fin dalle prime battute della lezione inaugurale:

Suppongo che in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurare i poteri e i pericoli, di padroneggiare l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità.⁴⁸

Si comprende, dunque, come a occupare il centro della scena sia ancora la regolarità discorsiva; tanto che la preoccupazione che Foucault vede animare la dimensione sociale è che essa sia minacciata dall'evento aleatorio, che ne potrebbe distruggere la compattezza e la coerenza interna. Ed è per il timore di tale scuotimento, indesiderato perché destabilizzante, che ogni società appronta meccanismi di difesa, dei veri e propri muri contro l'invasione di discorsi anomali, anormali, irregolari. Il controllo istituito sulla circolazione degli enunciati e

ha avuto senz'altro un'importanza eccezionale. [...] Senza il Maggio io non avrei mai fatto le cose che sto facendo oggi: sarebbero impensabili le ricerche come quelle sul carcere, la sessualità, ecc. Il clima del '68 è stato determinante». Ora raccolta in DEII, pp. 860-914 (la citazione riportata è a p. 900), l'intervista è comparsa nella rivista «Il Contributo», 4.1 (gennaio-marzo 1980), pp. 23-84; recentemente ripubblicata in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault: pensieri, opere e omissioni dell'ultimo maître à penser*, ed. Castelvecchi, Roma 2005. Quanto all'opinione foucaultiana intorno ai limiti e alle contraddizioni al fondo dell'ideologia che muoveva le lotte del Sessantotto, si legga come, nel 1984, Foucault torna a ricostruire la questione in una conversazione con P. Rabinow originariamente pubblicata in inglese in *The Foucault Reader*, ed. Pantheon Book, New York 1984, pp. 381-390; ora in DEII, pp. 1410-1417, in particolare p. 1414.

⁴⁶ Foucault è chiamato a occupare la cattedra, prima presieduta da Jean Hyppolite, di "Storia del pensiero filosofico"; con lui l'insegnamento assumerà il nome di "Storia dei sistemi di pensiero", conservando un'eco vagamente strutturalista (cfr. S. Catucci, *Foucault*, cit., pp. 79-81).

⁴⁷ Annotazioni in merito al rapporto in Foucault tra produzione intellettuale e militanza politica, specialmente negli anni Settanta, sono presenti in V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, ed. Meltemi, Roma 2008 e in M. Hoffman, *Foucault and Power. The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, ed. Bloomsbury, New York 2014.

⁴⁸ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 4-5.

sulle formazioni discorsive che li delimitano, è perciò accessorio alla conservazione della “normalità” discorsiva, ovvero delle regole che concorrono a rendere apparentemente meno frastagliato e meno problematico lo scenario discorsivo. Le procedure di potere vengono qui descritte subordinate al compito di preservare la normalità: ribaltando la famosa tesi di Derrida, per cui il nostro mondo è affetto da *logocentrismo*, Foucault propone l’idea una *logofobia* capace di edificare complesse dinamiche di controllo discorsivo – in un senso repressivo che presto Foucault mitigherà.

Controllo discorsivo che, secondo l’inventario proposto in questa prima lezione del 1970, è esercitato mediante l’esclusione, il divieto, il tabù, la ritualizzazione, l’interdizione, l’istituzione di sistemi di verità e la loro distinzione dal falso⁴⁹, il commento, il principio dell’autore, le discipline e le loro regole, le istituzioni che amministrano il sapere⁵⁰. Sono, in particolare, quattro le categorie entro cui Foucault prova a raggruppare queste forme di controllo discorsivo; a ciascuna di esse, poi, viene fatta corrispondere una sorta di “contro-principio”⁵¹, su cui si strutturerà la ricerca critica: alla categoria della creazione, all’interno della quale ricade l’illusione che esistano centri positivi di produzione di enunciati, corrisponde il contro-principio del *rovesciamento*, ossia la ricerca di eventi di delimitazione e di esclusione; alla categoria dell’unità evolutiva, per cui esisterebbe, alle spalle degli enunciati dispersi, un grande discorso illimitato e coerente, corrisponde il contro-principio della *discontinuità*, che evidenzia la complessità degli incroci, delle implicazioni e delle esclusioni tra discorsi; alla categoria dell’originarietà, secondo cui ci sarebbe una sorta di complicità tra il mondo e un presunto soggetto conoscente, corrisponde il contro-principio della *specificità*, che descrive il discorso e la violenza che esso pratica sulle cose, regolarizzandole; infine, alla categoria del significato, che accentra il discorso addensandone il valore all’interno di un senso unitario, si oppone il contro-principio dell’*esteriorità*,

⁴⁹ A questa modalità di controllo vengono dedicate le *Leçons* dell’a.a. 1970-1971. «Ciò che è in gioco [...] se si possa, sotto la storia dei discorsi veri, mettere in luce la storia di una certa volontà del vero e del falso, la storia di una certa volontà di porre il sistema solidale del vero e del falso; se si possa, in secondo luogo, scoprire che questa messa in gioco storica, singolare e sempre rinnovata del sistema vero o falso, formi l’episodio centrale di una certa volontà di sapere propria della nostra civiltà; se, infine, si possa articolare questa volontà di sapere, che ha preso la forma di una volontà di verità, non certo su un soggetto o su una forza anonima, ma sui sistemi reali di dominio» (M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 16). Un tema che, a ben vedere, avrà importanti sviluppi anche nella riflessione sulle strategie di veridizione, che impegneranno Foucault soprattutto dal 1977.

⁵⁰ Con chiaro riferimento alla critica all’università e all’aspro dibattito tra Foucault e Derrida; si veda anche DEI, pp. 1092-1093. Sul merito, cfr. P. Cesaroni, *L’ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 126-144, in cui sono anche chiariti i principali luoghi bibliografici entro cui si consuma tale scontro, e la fondamentale distinzione tra decostruzione derridiana e critica foucaultiana. Inoltre, con un’attenzione più serrata al tema della storia, A. Campillo, *Foucault and Derrida, the History of a Debate on History*, in «Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities», 5.2 (Agosto 2000), pp. 113-135.

⁵¹ Cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 61.

dell'osservazione eccentrica, che dal discorso va verso le sue condizioni esterne di possibilità⁵².

È proprio in questo luogo che emerge l'iniziativa di integrare archeologia e genealogia, attribuendo alla prima – qui chiamata anche «critica» – la missione del “rovesciamento”, mentre alla genealogia toccherebbe occuparsi dei tre restanti contro-principi.

La *critica* analizza i processi di rarefazione, non solo, ma quelli, inoltre, di raggruppamento e di unificazione dei discorsi; la *genealogia* studia la loro formazione dispersa, discontinua e regolare insieme.

Una spartizione dei doveri, in realtà, utile solo a chiarire un metodo di lavoro, in quanto i due compiti sono difficilmente separabili, dal momento che le stesse forme di controllo ed esclusione si richiamano e si implicano vicendevolmente⁵³.

L'obiettivo che Foucault persegue con le prime lezioni al *Collège*, si badi, è ancora quello di “salvare” l'archeologia, di renderne le sperimentazioni più legittime, puntellandone i versanti più friabili con l'osservazione genealogica del potere. Le due posture critiche si alternano, così, nella demolizione delle evidenze tradizionali, apportando ciascuna il movimento a sé più confacente. In tal modo, una volta che l'archeologia avrà rintracciato le regole di dispersione degli enunciati all'interno di una determinata formazione discorsiva, si sarà resa percepibile la griglia attraverso cui gli enunciati, nella loro materialità, vengono filtrati, conservati o esclusi; eppure, per lo statuto proprio dell'archeologia, che distingue l'enunciato dalla proposizione e dalla frase, e che si pone fuori dalla significatività, l'aver reso trasparenti i criteri di validità significa al contempo non aver saggiato la tenuta delle stesse strutture della validità; tali condizioni formali, dunque, possono a loro volta essere indagate come vere o false o, meglio, come prodotti coerenti o meno di una data volontà di verità. È in questo momento che, pare suggerire Foucault nella lezione inaugurale del 2 dicembre, interviene la genealogia, analizzando i giochi di forza – le *péripéties* di cui già prima si scriveva – che sostengono una certa conformazione di verità, all'interno della quale gli enunciati si dispongono secondo quella certa regolarità che l'archeologia si è curata di chiarire.

La parte critica [archeologica] dell'analisi si rivolge ai sistemi d'avvolgimento del discorso; essa cerca di rintracciare, di individuare tali principi di orientamento, di esclusione, di rarità del discorso. [...] La parte genealogica dell'analisi si rivolge, in compenso, alle serie della formulazione effettiva del discorso: essa cerca di coglierlo nel suo potere d'affermazione; e con ciò intendo non un potere che si

⁵² Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 26-27.

⁵³ *Ivi*, pp. 33-34.

opporrebbe a quello di negare, ma il potere di costituire ambiti d'oggetti, a proposito dei quali si potranno affermare o negare proposizioni vere o false.⁵⁴

Così, quella storia che l'archeologo aveva scoperto segnata da fratture, esito dell'intersezione di molteplici livelli, quella storia che però seguitava a rimanere irrigidita nelle sue mani, segnata da passaggi ascosi di cui era difficile dar conto, segmentata in formazioni prive di origine e reciprocamente indipendenti, ora può esser "messa in movimento" dal genealogista, dinamizzata grazie alla scoperta dei rapporti di potere che delimitano e sostengono tali ambiti di verità⁵⁵.

Il ciclo, nelle *Leçons*, pare dunque ancora aprirsi con il discorso e chiudersi con il discorso, nonostante la novità per cui esso viene liberato dalla sua autoreferenzialità grazie all'elemento del controllo, del potere. Eppure, già nella conclusione di questo primo corso, è possibile rintracciare l'indizio di un'inversione che maturerà negli anni successivi, fino a divenire chiara e consapevole nei lavori della seconda metà degli anni Settanta. Si parla infatti di un «posto fittizio» in cui «il potere si fonda su una verità» e che, in quanto tale, difende la propria purezza, la propria legittimità, escludendo il carattere politico ed evenemenziale dei processi che lo hanno definito⁵⁶. Ciò che è interessante trattenere di questo passaggio è che non sono più la sola forma del sapere, le sue trame archeologiche e le sue provenienze genealogiche, a essere in primo piano: quello che ora è posto dinnanzi è il potere, non più considerato per la sua mera capacità di produrre regolarità mediante il controllo discorsivo, bensì protagonista che struttura e controlla il discorso al fine di rimanere tale. Stanno perciò maturando le condizioni perché la genealogia non sia più semplice sostegno all'indagine archeologica, ma motivo di ricerca primario che sfrutta il materiale decostruito dell'archeologia per indagarne l'uso che il potere ne fa per funzionare.

È l'intuizione nietzscheana – la consapevolezza che la volontà di sapere ha fuori da sé la scintilla scatenante, ovvero non nella verità ma nella volontà di potenza – che nelle *Leçons* produce le condizioni decisive per l'affermazione per cui non sono le pratiche a dipendere dal discorso, bensì il discorso a essere promosso dalle pratiche in una relazione di reciproca

⁵⁴ *Ivi*, pp. 35-36. Aggiungono Dreyfus e Rabinow: «Ne *L'archeologia del sapere*, Foucault già aveva formulato la nozione di uno spazio in cui si trovano soggetti e oggetti. Ma poi aveva pensato a questo spazio come governato da un sistema di regole che emerge in modo discontinuo e senza alcuna altra intelligibilità. Ora, questo campo è compreso come il risultato di pratiche di lungo termine e come il campo in cui le stesse pratiche operano. [...] Il genealogista non si mette alla ricerca di entità sostanziali (soggetto, virtù, forze) e non rivela le relazioni di queste con altre entità simili. Piuttosto, studia l'emergenza di una battaglia» (H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 109; cfr. anche pp. 105-106).

⁵⁵ Chignola: «Ogni verità è la verità di un gioco di veridizione (che è sempre anche un gioco di potere) che l'analisi "evenemenzializza" nella sua singolarità» (S. Chignola, «Phantasiebildern»/«Histoire Fiction», in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di) *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ed. ombre corte, Verona 2013, ora anche in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, ed. DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 137-169; p. 147). Honneth scrive di «serie discontinue di ordini di segni di per sé privi di fondamento, che gli uomini forzano nell'ambito semantico di una determinata interpretazione del mondo» (*Kritik der Macht*, cit., pp. 142 ss).

⁵⁶ Lezione del 17 marzo 1971, cfr. *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., pp. 209-210.

immanenza e di co-implicazione⁵⁷. In tale innovazione, fondamentale diviene l'idea che il gioco delle forze non è coestensivo alla violenza, e non può essere ridotto a quest'ultima: se la violenza agisce sugli oggetti per modificarne la forma o per distruggerli, obiettivo specifico del gioco di forze sono le altre forze, configurandosi esse come dei rapporti⁵⁸. In questo modo, lo studio delle dinamiche di potere non si limiterà alla ricerca di espliciti atti di violenza, bensì si estenderà all'osservazione, anche in tempi di pace apparente, delle tecnologie mediante cui ciascuna forza mira ad agire sulle relazioni già presenti nel campo entro cui si trova ad agire; ed è in questo che il potere trova la propria ragione di sopravvivenza: nel non ridursi alla semplice azione coercitiva, istituendosi prima di tutto come esercizio di sapere e produzione di realtà⁵⁹.

Premessa perché ciò avvenga e, come si è detto, consustanziale al gioco stesso delle forze è la produzione di un sapere e la formazione di un discorso di verità. Ecco che, dunque, si rende evidente la novità che Foucault intende proporre con il suo lavoro genealogico: una verità che non precede la conoscenza, calamitandola come fosse l'unica destinazione adeguata del sapere dell'uomo, ma una verità che viene prodotta attraverso processi di sapere e tecnologie di potere; una verità nietzscheana, non tanto come meta preconstituita, quanto invece come obiettivo dello sforzo mediante cui il potere, organizzando il campo del vero e del falso, tende a promuoversi e autoconservarsi⁶⁰.

Come anticipato, queste riflessioni divengono pienamente esplicite già con la pubblicazione di *Sorvegliare e punire* e di *La volontà di sapere*. Sono soprattutto due i

⁵⁷ «La differenza di natura tra potere e sapere non impedisce che ci siano presupposizione e cattura reciproca, immanenza mutua» (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 102). Foucault sviluppa, nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*, una concezione di sapere e di "verità" innovativa rispetto a quella che, seguendo Aristotele e fino a Nietzsche, l'Occidente ha conservato. Per seguirne lo sviluppo, cfr. pp. 17-41 e pp. 219-235. Un sapere e una "verità" che, come lo stesso Foucault suggerisce (p. 13), sono forse il filone che percorre tutte le sue ricerche e che, di fatto, accompagnerà anche le riflessioni dei quattordici anni successivi, intrecciandosi in maniera solidale con l'analisi politica e generando, per esempio, anche il tema della veridizione. Si veda come il tema della verità si snoda in tutta la ricerca foucaultiana, nella ricostruzione che ne fa M. Bertani nella *Postfazione a L'ordine del discorso*, pp. 71-98; ma cfr. anche A. Sheridan, *Michel Foucault The Will to Truth*, ed. Routledge, Londra-New York 1980.

⁵⁸ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 97.

⁵⁹ «L'insieme di procedure che permettono in qualsiasi momento e a chiunque di pronunciare degli enunciati che saranno considerati come veri»: così verrà definita la verità da Foucault, nel 1977 (DEII, pp. 407-408). E altrove: «Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi» (DEII, pp. 148-149; cfr. anche DEI, p. 1625). Una concezione che Foucault riconosce di non aver maturato se non nel corso degli anni Settanta, essendosi resa inadeguata l'idea di potere presente in *L'ordine del discorso* (si legga l'intervista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, rilasciata a L. Finas, per «La Quinzaine littéraire», 247 (1-15 gennaio 1977), pp. 4-6; ora in DEII, pp. 228-236). Da qui, dalla maggiore complessità della nozione di potere in relazione al sapere e alla verità, prende piede l'elaborazione del concetto di "dispositif", a cui si dovrà riservare un *excursus* a parte.

⁶⁰ Al di là delle linee di continuità, giova ricordare una novità introdotta da Foucault nella genealogia di stampo nietzscheano; la ricorda Wendy Brown, quando parla di una specie di "materialismo non-marxista", per indicare il modo in cui Foucault elimina dal lavoro genealogico il ruolo che Nietzsche aveva assegnato a desideri e ideali, per porre in primo piano il connubio sapere-potere: «Per Foucault, non è la volontà di potenza nel desiderio a muovere la storia umana e a trasformare i soggetti umani, bensì il potere inteso in senso più ampio e diffuso» (W. Brown, *Politics without Banisters*, cit., p. 99).

passaggi significativi nell'economia della ricostruzione che qui si sta tentando. Nel 1975, Foucault scrive:

Bisogna ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro [...]. Questi rapporti «potere-sapere» non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma, a determinare le forme ed i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito.⁶¹

Questa lunga, ma necessaria, citazione sembra chiudere una serie di considerazioni iniziate con la pubblicazione de *Le parole e le cose*. È evidente, infatti, come Foucault ritorni ancora sulla questione del soggetto, dell'oggetto e dei concetti, ossia di ciò che circola nella conoscenza: essi, già nel '66 e poi nell'*Archeologia*, erano stati destituiti del ruolo di elementi originari, ed erano così stati ridotti a funzioni variabili del discorso. In quegli anni, dunque, essi erano considerati nodi di trame paradigmatiche, fossero esse l'*episteme* o l'intreccio degli enunciati nelle formazioni discorsive. Essi erano prodotti emergenti del gioco inconscio di un determinato sapere o di un determinato discorso.

La loro natura di prodotti funzionali all'interno di trame impersonali è ancora presente nel passaggio sopra citato; ciò che invece è mutato è lo statuto di queste trame, che ora comprende le relazioni di potere come fattore fondante. Relazioni che, proprio come il tessuto di cui l'archeologia studiava l'intreccio, sanno rendersi quasi invisibili, escludendo la natura politica o, meglio, polemica, dei processi da cui sorgono. Lo stesso Foucault riconosce, durante un'intervista del 1976, il carattere deficitario dello studio condotto negli

⁶¹ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), tr. it. a cura di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, ed. Einaudi, Torino 2014³, p. 31. Riguardo a questo, in un articolo del 1982, Vattimo ha scritto: «Il fatto è che nella sua prospettiva il rapporto sapere-potere non si lascia risolvere in nessuno dei modi classici in cui la nostra cultura è abituata a risolverlo: non si può dire, con Foucault, né che la vita sociale possa esser rinnovata mediante una direzione scientifica della società (come ha sempre pensato un orientamento di tipo illuministico) né che, d'altra parte, le teorie e le forme del sapere siano determinate dai rapporti di potere (come pensa una concezione materialistica dell'ideologia)». Così, conclude Vattimo, «non potendosi indicare un bandolo della matassa, poiché nessuno dei due ambiti, il sapere o il potere, si può considerare primo e determinante, risulta impossibile trarre dalle teorie di Foucault un'indicazione per l'azione [...]. Se anche l'intellettuale si limita a fornire “descrizioni” di questi meccanismi, non vuol dire che li accetti come leggi naturali ed eterne; queste descrizioni serviranno alla gente – divenuta maggiorenne e non più bisognosa della guida di alcun “sovrano”, sia esso il filosofo o il politico – per intraprendere concrete azioni di emancipazione» (G. Vattimo, *Foucault e l'archeologia della mente*, originariamente in «La Stampa», edizione del 27 maggio 1982; poi in G. Vattimo, *Le mezze verità*, ed. La Stampa, Torino 1982, pp. 121-124. Volume recentemente riedito da Orthotes, Napoli-Salerno 2015). Proprio da quest'ultimo aspetto, che incarica l'azione critica già di valore politico, in una politica della filosofia – il genitivo ha senso soggettivo – riprenderà il discorso nel prossimo capitolo.

anni Sessanta sui regimi discorsivi, e la novità raggiunta ponendo in primo piano il gioco delle forze che è il potere⁶².

Nello stesso anno, ne *La volontà di sapere*, tornando su questo gruppo di questioni, Foucault scriverà che

le relazioni di potere non sono in posizione di exteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti, ma che sono loro immanenti [...]; le relazioni di potere non sono in posizione di sovrastruttura, con un semplice ruolo di proibizione o di riproduzione; hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo.

Inoltre

le relazioni di potere sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive [...]; la razionalità del potere è quella di tattiche, spesso molto esplicite al livello limitato in cui s'iscrivono, che, connettendosi le une alle altre, implicandosi e propagandosi, trovano altrove la loro base e la loro condizione, delineano alla fine dei dispositivi d'insieme: qui la logica è ancora perfettamente chiara, gli intenti decifrabili, eppure può darsi che non ci sia nessuno che li abbia concepiti.⁶³

Dunque le dinamiche di potere, agendo sulle relazioni di forza fra gli elementi in gioco, eleggono i loro oggetti e impongono le proprie regole; più complessa è la questione dei soggetti che guidano tali dinamiche: la domanda che chiede chi essi siano ma, soprattutto, se vi sia un soggetto (o più) capace di guidare tali processi. Foucault afferma che questo è il compito precipuo della genealogia: «Una forma di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia»⁶⁴. La critica che Foucault muoverà alla sovranità, e alla figura del sovrano come soggetto e causa efficiente di processi politici, avrà in queste considerazioni le sue premesse più promettenti, per sfociare, poi, nella revoca di ogni concezione “forte” di ragione, in favore di una osservazione di sistemi di razionalità molteplici, contingenti e storicamente collocati⁶⁵, e, in fin dei conti, in favore di una ancor più esigente interrogazione intorno al ruolo che un soggetto, lungi dall'identificarsi con la figura trascendentale tipicamente moderna, può riscoprire all'interno di tali trame di potere, intese inizialmente solo come assoggettanti e in seguito come luoghi di soggettivazione.

⁶² Cfr. DEII, p. 144.

⁶³ Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere I: Storia della sessualità*, ed. Feltrinelli, Milano 2013¹⁷, pp. 82-85.

⁶⁴ DEII, p. 147.

⁶⁵ Tema già presente nella scelta del titolo della cattedra occupata presso il *Collège de France*: storia del pensiero, piuttosto che storia delle idee o storia delle mentalità e delle rappresentazioni (cfr. F. Domenicali, *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*, ed. Ortheses, Napoli-Salerno 2018, pp. 36-37).

1.3. La critica come attitudine illuminante.

Come via via si è venuto chiarendo, l'incursione fin qui condotta tra l'archeologia e la genealogia foucaultiane è tutt'altro che una manovra propedeutica o semplicemente metodologica: se chiarire le vicende entro cui sono maturate le riflessioni di Foucault intorno al sapere e al potere può essere stato prezioso per prendere confidenza con concetti quali quello del discorso, della critica alle unità teoriche tradizionali, quello di lotta e quello degli elementi funzionali, una simile ricognizione ha progressivamente rivelato il suo lato sostanziale. Non si è trattato, quindi, della semplice definizione dei termini – spesso nuovi, quasi sempre usati in maniera innovativa – del lessico di Foucault: ciò che questa operazione ha permesso è stato il delineamento della forma geometrica che la ricerca dell'autore francese assume. Una geometria che, si è visto, è caratterizzata da linee che si spezzano e si intersecano, da angolature che variano perennemente, da piani che si inclinano e si curvano mutando gli assiomi primi della stessa attività che si va conducendo.

È su tale geometria che Foucault strutturerà la sua idea di potere e la sua critica della sovranità, allontanandosi da qualunque teoria precostituita e unitaria, alla ricerca degli snodi delle relazioni in campo e delle forze che ne fanno mutare i gradi di tensione. Non è quindi stata una premessa metodologica, ma la descrizione di una parte integrante della critica politica che più ci sta a cuore. D'altra parte, se invece una simile operazione risulterà pleonastica rispetto alla ricostruzione della riflessione sul potere che seguirà, essa sarà almeno servita a restituire uno scorcio sull'attitudine con cui Foucault si applica alla ricerca. Un vero e proprio *ethos* critico sul quale forse non sarà inopportuno soffermarsi ancora per qualche battuta.

È soprattutto in un saggio del 1984, uno degli ultimi scritti da Foucault, che si ritrovano le indicazioni più interessanti relativamente alla domanda, sempre posta e mai risolta, della filosofia: la domanda che chiede del rapporto fra il pensiero e la sua attualità. Il saggio è significativamente dedicato a un nuovo confronto con Kant e alla sua idea di illuminismo¹, ovvero alla torsione grazie a cui la ragione emancipata si piega su di sé per qualificare il tempo in cui è collocata e l'azione che la filosofia vi esercita. In Kant, secondo Foucault, la modernità viene per la prima volta definita come il movimento critico che il pensiero opera per osservare se stesso, i propri limiti e le proprie condizioni di possibilità. Ed è con Kant che, come mai prima di allora, questo movimento diviene attitudine: «Modalità di relazione con l'attualità; scelta volontaria [...]; maniera di pensare e sentire, ma anche una maniera di agire che, al contempo, segna un'appartenenza e si presenta come un compito»; è

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, originariamente pubblicato in lingua inglese in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, cit., pp. 32-50; ora in DEII, pp. 1381-1397. Sullo stesso tema, anche la lezione del 5 gennaio 1983, del corso *Le gouvernement de soi et des autres*, dell'a.a. 1982-1983, ora tradotto da M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. Feltrinelli, Milano 2015, specialmente pp. 20-32 che possono essere viste come introduzione storica al saggio del 1984.

quello che i Greci avrebbero chiamato *ethos*: non tanto una dottrina o una precettistica per la corretta riflessione filosofica, quanto invece un'etica della ricerca che è «critica permanente del nostro essere storico»².

La critica che Foucault, lettore di Kant, rileva essere il compito permanente della filosofia e riflessivo della modernità, è al contempo un'attitudine limite e un'attitudine sperimentale³. In quanto attitudine limite, la critica è un posizionamento dell'osservatore nella sempre labile frontiera tra ciò che viene posto come l'interno e l'esterno: l'*ethos* moderno, di cui l'illuminismo è il nome supremo, è la decisione di trattenere il pensiero nella linea che separa, conservandoli nella loro adiacenza, il dentro e il fuori⁴; ossia nella consapevolezza di ciò che è presente e nella contemporanea consapevolezza che nulla di ciò che è presente è necessario. La critica come attitudine limite, allora, è insieme un compito descrittivo e un compito pratico: lo studio dell'apriori storico che informa il gioco attuale tra sapere e potere, e l'individuazione di una sporgenza possibile oltre il presente contingente in cui ci si trova collocati⁵. In altri termini ancora, la fedeltà ai lumi che Foucault vuole in questo saggio tratteggiare è la decisione che ognuno compie per la piena appartenenza al proprio tempo, all'attuale; un tempo, tuttavia, assunto come transeunte, come campo di possibilità. «Si tratta di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma di una possibile emancipazione». Una trasformazione che impegna chi ne è autore, in prima persona, secondo quella pratica cinica – sperimentale –, secondo quell'ascetismo di una *parrhesia* incarnata che ha tenuto occupato Foucault negli ultimi anni della sua attività⁶.

² DEII, p. 1387 e p. 1390. Interessante la ricostruzione proposta da J. Revel della vicenda di questo “ethos” all'interno del pensiero foucaultiano, per cui esso, da momento storico di cui rendere conto in senso archeologico e genealogico, nel 1984 viene riconosciuto essere un'attitudine che si declina lungo l'intero arco del pensiero filosofico: «Come se, in un colpo solo, tutto il lavoro di periodizzazione sul quale si erano fondate le sue analisi a partire dagli anni Sessanta, in tutti i campi di cui si era occupato [...] si celasse dietro alla volontà di restituire un paesaggio più generale, non più un “sistema di pensiero” ma “il pensiero occidentale”, cioè la permanenza attraverso la storia di un motivo che la attraversa» (J. Revel, *Passeggiate, piccoli excursus e regimi di storicità*, cit., p. 170). Cfr. inoltre T. Faitini, *Che cos'è la filosofia politica? Foucault: un'ontologia*, ed. Meltemi, Sesto San Giovanni 2018, in particolare pp. 131 ss.

³ DEII, pp. 1393-1934.

⁴ Chignola chiama questa geografia “internesteriorità” (cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ed. ombre corte, Verona 2006, ora rivisto e quasi interamente riscritto in S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., pp. 9-43; p. 11). Sul medesimo argomento, ora si può vedere *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, di R. Esposito, ed. Einaudi, Torino 2015. Le parti più strettamente legate alla filosofia francese e al pensiero di Foucault (pp. 111-156) sono inserite in una acuta riflessione intorno al concetto – geografico, storico, filosofico e politico – del “fuori”, come ambiente di arricchimento critico, differentemente declinato nella filosofia tedesca, in quella francese e in quella italiana.

⁵ «[...] inventare le strategie che permetteranno al contempo di modificare questi rapporti di forza e di disporre perché tale modificazione sia possibile e si iscriva nella realtà» (DEII, pp. 233-234).

⁶ DEII, p. 1393 e cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 23. Riguardo al tema del rapporto di Foucault con il Cinismo, cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*, in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia*, cit., pp. 201-221. Sul merito si può vedere anche S. Chignola, *Il coraggio della verità. Parrhesia e critica*, in «Politica e Religione».

Ma, a ben vedere, una trasformazione che coinvolge i temi di cui ci si è fin qui occupati. Che cos'è, infatti, la critica delle limitazioni necessarie – si potrebbe dire: delle condizioni formali – se non l'archeologia? E che cos'è la critica pratica, che indaga i sommovimenti che fanno emergere il presente, alla ricerca di vie di superamento, se non la genealogia? La critica è dunque la capacità di guardare all'attualità come a una tra le innumerevoli combinazioni possibili che ne precedono la presenza, ne attraversano le forme e la eccedono. Ripetendo precisamente l'espressione da cui questo giro di considerazioni ha preso piede, prima citata dal corso al *Collège* del 1976, Foucault nel suo saggio sull'illuminismo torna a sostenere che l'attività critica andrà svolta come

inchiesta storica attraverso gli eventi (*événements*) che ci hanno condotti a costituirsi e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo, diciamo. In questo senso, questa critica non è trascendentale e non si pone come fine di rendere possibile una metafisica: *essa è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che non cercherà di chiarire le strutture universali di tutta la conoscenza o di tutta l'azione morale possibile; ma di trattare i discorsi che articolano ciò che pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici. E questa critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà dalla forma di ciò che siamo ciò che ci è impossibile fare o conoscere; ma libererà dalla contingenza che ci ha fatti essere ciò che siamo la possibilità di non essere più ciò che siamo, di non fare più ciò che facciamo e di non pensare più ciò che pensiamo.*⁷

Si chiude, così, nel 1984, un cerchio aperto nel 1976, ma i cui elementi fondamentali erano stati forgiati mediante le travagliate riflessioni degli anni precedenti, di cui si è data una nota essenziale fin qui: la critica è l'interrogazione di ciò che non siamo attraverso l'indagine di ciò che siamo. Elemento che non si era ancora rilevato in maniera sufficiente è il compito che così viene assegnato al filosofo o, in generale, all'intellettuale. Alla filosofia come critica, si intuisce, tocca il compito di interferire nella relazione spesso immediata e irriflessa tra il pensiero e il suo presente, senza temere l'incontro e, anzi, la valorizzazione di una realtà «sempre aleatoria ed aperta»⁸. Ma se il presente è gioco di forze, spazio complesso da cui emergono gli esiti di una lotta continua mascherata solo dalle teorie totalizzanti tradizionali, l'intellettuale che volesse frapponersi tra il pensiero e il presente si troverebbe sempre a misurarsi con il potere e con il sapere che esso produce costantemente. La critica, dunque, nella sua componente più pratica (ma teoria e pratica non sono mai davvero distinguibili⁹), è l'invito al confronto tra l'osservatore e il potere: questo è l'esito delle

Annuario di teologia politica», 2012/2013, *Parrhesia e dissimulazione*, pp. 159-188; ora anche in S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., pp. 171-198.

⁷ DEII, p. 1393 (corsivo nostro).

⁸ DEII, p. 145.

⁹ Cfr *L'intellectuel et les pouvoirs*, intervista con C. Panier e P. Watté del maggio '81, pubblicata in «La Revue nouvelle», annata XL, 80.10, pp. 338-343, e ora in DEII, pp. 1566-1571; pp. 1566-1567. Si veda anche quanto afferma Deleuze: se, come sostiene Foucault, «la verità è inseparabile dalle pratiche che la producono», allora è innegabile che «il sapere non coincide con la scienza», ma «è fondamentalmente una pratica» (G. Deleuze, *Il*

ricerche che Foucault conduce negli anni Ottanta sulla modalità del discorso che, in fin dei conti, è il suo¹⁰.

Sotto quello che potrebbe essere inteso come il profilo speculativo, si tratta di un lavoro di “*fiction*”, creativo, mediante cui si forgiavano strumenti utili a far apparire oggetti prima inosservabili¹¹. A ben vedere, però, questo approccio consiste nel liberare (*détacher*) gli elementi che il discorso di verità del potere ha compattato e reso coesi, per mostrare la contingenza di quel discorso e la possibilità di indicare altre combinazioni. Ecco che, allora, il lavoro che pareva meramente speculativo diviene in realtà una filosofia interamente calata nella storia, impegnata nei processi materiali entro cui si trova e in relazione alle dinamiche che producono tali giochi¹² di sapere-potere, per smascherarne la superfetazione e la strumentalità: da qui, paradossalmente da un lavoro di *fiction*, la concezione mobile e disincantata che Foucault, con Nietzsche, ha chiamato *wirkliche Historie*.

In modo incisivo:

Il problema politico essenziale per l'intellettuale, non è di criticare i contenuti ideologici che sarebbero legati alla scienza, o di far in modo che la sua pratica scientifica sia accompagnata da un'ideologia giusta, ma di sapere se è possibile costituire una nuova politica della verità. Il problema non è di cambiare la “coscienza” della gente o quel che ha nella testa, ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità.¹³

Due sono gli errori che, secondo Foucault, vanno evitati: la chimera di un sapere affrancato da ogni dinamica di potere, da un lato; e, dall'altro, l'illusione di un soggetto determinante, tale per cui, modificando ciò che “ha nella testa”, si possono guidare i processi storici e politici. Ma altrettanto sterile sarebbe la pretesa di criticare il potere da un punto di vista politico o morale, in un ambiente entro cui i riferimenti veritativi sono labili e sottoposti alle stesse operazioni del potere.

Il discorso filosofico vede la propria specificità rispetto a quello scientifico – che “mette in gioco” le condizioni del dire il vero –, a quello politico – che definisce il miglior sistema istituzionale –, a quello morale – interessato alla prescrizione di norme di condotta –,

sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 1, traduzione del primo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, curata da L. Feltrin, ed. ombre corte, Verona 2014, p. 50 e p. 49).

¹⁰ «L'attitudine è l'irruzione al cuore del presente della possibilità del cambiamento – più precisamente ancora: di un cambiamento direttamente costruito dalle “scelte deliberate” degli uomini e delle donne a partire dalla materia stessa della loro esistenza». E poco sopra: «Questa postura è, innanzitutto, quella che Foucault stesso ha adottato per vent'anni, e che ha rappresentato il monogramma delle sue analisi» (J. Revel, *Passeggiate, piccoli excursus e regimi di storicità*, cit., p. 179 e p. 175). Cfr. anche P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec M. Foucault. Convergences et divergences*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. Albin Michel, Parigi 2002, pp. 305-311.

¹¹ DEII, p. 236 e p. 404.

¹² Con la parola “giochi” si intende richiamare la vicinanza di Foucault, non solo a Nietzsche, ma anche a Wittgenstein e ad Austin.

¹³ M. Foucault, *La fonction politique de l'intellectuel*, in «Politique-Hebdo», edizione del 29 novembre - 5 dicembre 1976, pp. 31-33; ora in DEII, pp. 109-114. Riportiamo la tr. it. presente in *Microfisica del potere*, cit., p. 27. Cfr. anche DEII, p. 846.

perché «non pone mai la questione della verità senza interrogarsi, al tempo stesso, sulle condizioni di questo dire-il-vero», perché non pone mai di problema politico senza porsi anche la questione delle condizioni a partire dalle quali possono essere definite determinate relazioni, perché non pone mai il problema etico senza al contempo interrogarsi sulla forma di accesso che può formare questo *ethos*¹⁴.

La funzione dell'intellettuale, così, è ridotta al tentativo – unico ma complesso – di mostrare le articolazioni del discorso che intesse l'attualità (archeologia), per rilevare come esse siano solcate da giochi di potere, e per liberare il potere della verità dalle forme egemoniche nelle quali per il momento funziona (genealogia). Ricostruire come intrecci di produzioni di verità le trame mediante cui gli uomini governano se stessi e gli altri significa, per Foucault, offrire allo studio del potere un'alternativa rispetto alla teoria politica moderna, di stampo hobbesiano. Quest'ultima si avvolge attorno ai temi della fondazione e della legittimazione del potere inteso nei termini di “sovranità”: la critica proposta da Foucault, invece, cerca di comprendere come la continua produzione di verità regoli la circolazione dei nostri discorsi, determinandoci così come individui e permeando gli spazi sociali entro cui abitiamo¹⁵.

All'intellettuale, quindi, non è più richiesto di posizionarsi a lato della realtà, al fine di pronunciare una verità universale; ciò che ora, con la rivitalizzazione del tema kantiano dell'*Aufklärung*, l'intellettuale è chiamato a ingaggiare è una lotta contro le forme del potere, condotta attraverso un discorso locale e in prima persona¹⁶. Una finzione che taglia la realtà al fine di farvi irrompere, paradossalmente, una verità o, meglio, di aprire la possibilità di una verità alternativa¹⁷. Contro l'idea teologico-politica di un potere sovrano, dunque, un discorso regionale: un discorso che non dica una verità astratta e impersonale, ma che faccia

¹⁴ Cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (2009), tr. it. a cura di M. Galzigna, con P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. Feltrinelli, Milano 2016, pp. 73-75. Entro i rapporti di potere cui le forme di governo danno luogo «si dà quasi sempre una posta in gioco etica: se accettiamo o rifiutiamo di essere governati in un certo modo è anche perché accettiamo di aderire o resistiamo a un certo *ethos*», scrive Marzocca. E continua: «Tutto questo per Foucault implica che nel nostro rapporto col potere sia generalmente necessaria un'attitudine critica, una disponibilità a dire e a far giocare verità che altri non dicono, a cercare di governarci o di farci governare “in altro modo”. Si tratta di un'attitudine che possiamo acquisire innanzitutto occupandoci di noi stessi, della libertà grande o piccola di cui disponiamo, coltivandola ed esercitandola nei confronti del potere» (O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., p. 14).

¹⁵ Cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 21.

¹⁶ Compendia Deleuze: «“Non parlerò mai per gli altri, non mi crederò mai il rappresentante di qualcuno”. [...] C'è solo la critica pratica. Se critico la rappresentanza in quanto filosofo, mi impegno anche in qualcosa: a non fare parte di nessuna commissione». E in seguito: l'intellettuale parla «in nome della singolarità, della sua singolarità di intellettuale», non più «in nome dei diritti, anche se si [tratta] dei diritti dell'uomo, ma in nome della vita, e di una vita singolare» (G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 27).

¹⁷ Sul rapporto paradossale della *fiction* e della verità parresiasica, cfr. J. Simpson, *The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia*, in «Foucault Studies», 13 (maggio 2012), pp. 89-115.

emergere la verità che sta nella complessità del reale e il potere come fascio di relazioni costantemente minacciato dalle libertà che intende attraversare¹⁸.

Prima di rilanciare il discorso all'interno della materia più strettamente politica, è necessario annotare un ulteriore elemento che emerge dalle riflessioni foucaultiane degli anni Ottanta, successive alla formulazione del pensiero della governamentalità, cioè del potere come soggettivazione e non come meramente assoggettante di cui si tornerà ampiamente. Il cerchio che con le riflessioni degli ultimi anni pare chiudersi, infatti, a ben vedere è più simile a una spirale che accumula forza per inanellare un nuovo giro: riaffiorano temi che, con lo spiazzamento, la *déprise* archeologico-genealogica degli anni Sessanta e Settanta, erano stati di fatto accantonati quali elementi di una tradizione filosofica isterilitasi già dopo Kant. È in particolare il ruolo del soggetto a riguadagnare spazio, rinnovato attraverso i temi della cura di sé e del dire il vero, e profondamente trasformato rispetto alla figura autocosciente che la filosofia aveva ereditato da Cartesio¹⁹. Stando al quadro archeologico-genealogico che si è finora ricostruito, prefigurare un ritorno, indicativamente negli anni Ottanta, di una seppur ripensata funzione soggettiva potrebbe dar adito al sospetto che Foucault, negli ultimi anni della propria riflessione, abbia riconsiderato alcune delle sue posizioni più salde: allo scivolamento, che non è completo superamento, dall'archeologia alla genealogia, il punto inamovibile era stato quello di una critica delle nozioni più tradizionali del pensiero filosofico, prima fra tutte quella del soggetto; forse che negli anni Ottanta Foucault si piega alla necessità di coinvolgere questo concetto? A ben vedere, la questione è più complessa; e, a testimonianza di ciò, sta una dichiarazione dello stesso Foucault in una conversazione del 1978, in cui si apprende che al centro della sua ricerca c'è sempre stata la relazione che lega il potere, la verità e il soggetto²⁰. Ci si può dunque porre alla ricerca di una qualche coerenza all'interno della perturbata vicenda del soggetto nel percorso filosofico di Foucault, senza dover ipotizzare, da un lato, una ritrattazione in merito

¹⁸ In merito, si veda la conversazione tra Foucault e Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir*, del 4 marzo 1972, pubblicata in «L'Arc», 49 (secondo trimestre 1972), pp. 3-10; ora in DEI, pp. 1174-1183, in particolare pp. 1176-1178; una traduzione italiana è rintracciabile in *Microfisica del potere*, cit., pp. 107-118. E cfr. M. Foucault, *Pouvoir et corps*, in «Quel corps?», 2 (settembre-ottobre 1975), pp. 2-5; ora in DEI, pp. 1622-1628, specialmente p. 1627.

¹⁹ Foucault stesso parla di “momento cartesiano” per descrivere il modo tradizionale in cui il pensiero ha guardato al soggetto. Quest'ultimo, nel momento in cui si è formato, è già dotato delle facoltà necessarie per conoscere e dire il vero, senza la necessità di un processo di trasformazione, quale quello che Foucault immagina negli anni Ottanta. In una delle prime lezioni del corso su *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault ascrive al metodo cartesiano la pretesa di porre delle condizioni imprescindibili all'individuo che voglia diventare soggetto di conoscenza: una volta soddisfatte tali condizioni, il soggetto è, stabilmente e definitivamente, capace di aderire alla realtà (cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), tr. it. a cura di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso alla Collège de France (1981-1982)*, ed. Feltrinelli, Milano 2003, pp. 20-21).

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la Critique?*, originariamente in «Bulletin de la société française de philosophie», 84.2 (aprile-giugno 1990), p. 39; la conversazione è del 27 maggio 1978. E ancora, nel 1984, in M. Foucault, *The Subject and the Power*, pubblicato originariamente in coda a H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 208-226; ora in francese, con il titolo *Le sujet et le pouvoir*, in DEII, pp. 1041-1062.

al ruolo del soggetto e, dall'altro, una completa de-politicizzazione del pensiero foucaultiano nelle sue ultime battute²¹.

L'indagine fin qui proposta della componente più epistemologica del lavoro di Foucault ha rintracciato nel lavoro sull'*Antropologia* kantiana il movente di molte delle novità da lui introdotte nello scenario filosofico, ovvero delle problematizzazioni che hanno riguardato molti dei concetti solitamente presupposti dal pensiero occidentale. Come si è visto, l'archeologia è la prima mossa problematizzante che Foucault avanza, consistendo essa principalmente in un ripensamento radicale del rapporto tra il soggetto e la verità. Aprendo il cantiere archeologico, le cui operazioni raggiungono il grado massimo di chiarezza nel '69, Foucault offre una prospettiva nuova rispetto alle analisi di stampo fenomenologico e a quelle genericamente dirette in senso teleologico, introducendo un'instabilità o, di più, una vera e propria frammentazione delle loro premesse.

È lo stesso autore a chiarire – anche alla luce dell'analisi del potere tipicamente collocata negli anni Settanta – il senso primariamente pratico di questa missione, quando all'inizio del 1980, in una lezione del corso *Del governo dei viventi*²², chiarisce l'intento che ne era alla base: non la fondazione di un'epistemologia alternativa, atta a fornire al soggetto nuove modalità di ricerca e conferma di sé, ma una vera e propria incursione fra pratiche, un'esperienza di dislocazione da imporre al concetto di soggetto rispetto alle formule che tradizionalmente ne avevano calamitato le movenze. Riconsiderando gli studi sulla follia, sul crimine e sulla punizione, Foucault vuole distinguere la propria impresa da «un'analisi in termini di ideologia». Nel caso della follia, per esempio, un'analisi dell'ideologia avrebbe assunto una premessa «universalistica e umanista» – ossia avrebbe assunto come date le nozioni di follia e di natura umana – per poi chiedersi «a quali motivazioni e a quali condizioni obbedisc[a] il sistema di rappresentazione che ha condotto a una pratica

²¹ Fra le voci autorevoli che si sono espresse su questo in modo problematico, si può citare Deleuze, in particolare in *Foucault*, dove questo intreccio di assi viene descritto sempre tenendo conto del rischio di abbandono del tema dell'ubiquità del potere: «*La volontà di sapere* termina esplicitamente con un dubbio. L'impasse in cui si viene a trovare Foucault dopo l'uscita di questo libro non è però dovuta al suo modo di pensare il potere, ma piuttosto al fatto di aver scoperto l'impasse in cui ci pone il potere stesso, nella nostra vita così come nel nostro pensiero, proprio noi che ci scontriamo con il potere nelle nostre più piccole verità. Ci potrebbe essere via d'uscita solo se il fuori fosse preso in un movimento che lo staccasse dal vuoto, se fosse il luogo di un movimento che lo sviasse dalla morte. Si tratterebbe allora di una specie di nuovo asse, distinto sia da quello del sapere che da quello del potere. Asse in cui si acquisisce una serenità? Una vera e propria affermazione di vita? Non si tratta in ogni caso di un asse che annulla gli altri, ma di un asse che lavorava già contemporaneamente agli altri e che impediva ad essi di bloccarsi nell'impasse. Forse questo terzo asse era presente in Foucault sin dall'inizio (come il potere era presente nel sapere). Ma può emergere solo prendendo distanza, a rischio di ricadere negli altri due. Foucault sentiva la necessità di un ripensamento generale per districare un cammino che restava poco percepibile finché si annodava negli altri» (pp. 125-162). Il rischio del «ritorno sui propri passi» da parte di Foucault è invece ben rappresentata da Habermas, nel suo *Discorso filosofico della modernità*.

²² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (2012), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. Feltrinelli, Milano 2014.

dell'internamento [...] alienante» e bisognosa di riforma²³. Di senso opposto l'operazione che, nel 1980, Foucault chiama «anarcheologica», combinando l'aspetto problematizzante rispetto alle pratiche discorsive (l'archeologia) e la dislocazione sul piano del potere (l'anarchia)²⁴. Lo sguardo foucaultiano non assume una definizione universale di follia, così come non presuppone un'immagine ipostatizzata e, per certi versi, astorica dell'uomo: «Bisognava considerare la follia come una *x*, e impadronirsi della pratica». E oltre:

A partire da qui, si trattava di cercare che tipo di rapporti di conoscenza venissero fondati da questa stessa pratica, con i loro effetti strutturanti e determinanti nel campo del sapere, della teoria, della medicina, della psichiatria, ma anche con i loro effetti nell'esperienza del soggetto stesso.²⁵

Il metodo analitico che, fin dalle sue prime ricerche archeologiche, Foucault adotta consiste perciò nell'opporre all'uso di universali, all'assunzione di una prospettiva umanista e a un'analisi in termini di ideologia, un rifiuto degli universali, un antiumanismo dai più ritenuto controverso e un'«analisi tecnologica dei meccanismi di potere»²⁶. Già nel suo saggio sull'*Antropologia* di Kant, Foucault aveva denunciato un certo pensiero post-kantiano di aver trascurato, nell'osservazione dell'uomo, la dimensione critica che ne legittimava gli esiti: rinunciando a concetti derivanti da un'indebita ipostatizzazione della natura umana, l'impresa foucaultiana si incarica di osservare il versante più oggettivo della realtà; e può farlo in primo luogo individuando lo spazio di avvento e nascita del soggetto all'interno di quello iato, di quella piega che si apre tra la rappresentazione di sé – forma di sapere, prodotto di una determinata configurazione epistemica – e le mutevoli trame intracciate dalle pratiche discorsive. L'iniziativa archeologica, da molti intesa come un congelamento dell'indagine storica, matura invero con l'intento di opporsi all'immobilità del rapporto circolare tra pensante, pensato e strumenti del pensare²⁷.

Ricostruendo il proprio progetto archeologico-genealogico, nella lezione del 1980 ora evocata, Foucault descrive l'archeologia come l'impresa di revocare in questione le regole di formazione degli enunciati mediante cui il discorso filosofico e scientifico si strutturano; uno sforzo, in fin dei conti, orientato alla destituzione dell'intero impianto che sostiene la verità. A differenza di una ricerca in termini di ideologia, l'archeologia non conduce tale destituzione collocandosi tra verità o errore²⁸, rilevando piuttosto – in un modo che è già nietzschiano – la volontà di verità che colloca storicamente ogni discorso, rendendolo contingente e perciò intimamente fragile.

²³ *Ivi*, p. 87.

²⁴ Suggestiva la lettura fornita da Nildo Avelino a riguardo della dimensione anarchica al fondo dell'intera impresa foucaultiana, nel saggio *Foucault, il sapere politico e l'agire anarchico*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrēsia*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 207-232.

²⁵ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 87.

²⁶ *Ivi*, p. 88.

²⁷ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine*, cit., p. 210.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 85.

La condizione in cui il soggetto si riscopre, così, non è più caratterizzata dalla perfetta aderenza con se stesso o dallo sforzo per recuperare un rapporto trasparente con se stesso e con la propria vera natura; ad aprire sempre l'osservazione foucaultiana è l'indagine delle geometrie entro cui il soggetto si ritrova coinvolto come funzione variabile, una trama di oggettività intessuta dall'incontro e dallo scontro di volontà di potenza della cui collocazione storica ci si deve interrogare. In questione, perciò, non è tanto l'adesione di un soggetto a una verità o il legame volontario, «in qualche modo contrattuale»²⁹, con la verità e il suo statuto, non essendo rintracciabile alcun soggetto storico, corredato di facoltà pure, astratto dalla geometria di sapere-potere che lo istituisce come tale. Non esiste un'invarianza del soggetto. Eppure, inaspettatamente, è proprio entro un simile radicale ribaltamento dell'ordine con cui l'indagine filosofica ha tradizionalmente proceduto, che Foucault calibra gli strumenti necessari per recuperare l'uomo, non essendo questi riducibile alla sola funzione che i dispositivi di sapere e potere gli attribuiscono.

Nella lezione del 2 marzo 1983, Foucault elenca tre questioni fondamentali:

Prima questione: qual è, tra tutti gli altri, il modo di essere proprio di questo o di quel discorso non appena esso introduce nel reale un determinato gioco di verità? Seconda questione: qual è il modo di essere che questo discorso di verità conferisce al reale di cui parla attraverso il gioco di verità che mette in atto? Terza questione: qual è il modo di essere che questo discorso di verità impone al soggetto che lo pronuncia, in modo tale che questo stesso soggetto possa realizzare correttamente quel determinato gioco della verità?³⁰

Come si è osservato, la critica foucaultiana pone la questione delle condizioni in base alle quali si può pronunciare un discorso che pretenda di essere vero. Ed è in queste condizioni che la critica foucaultiana riscopre che la verità non incide solo sulla dimensione del sapere, ma costruire il reale secondo un certo ordine; una istituzione dotata di capacità coercitive sul soggetto che vi si trova coinvolto.

Liberarsi da una prospettiva attenta al confine tra vero ed errato, alla scientificità o alla ideologia di una configurazione discorsiva o di potere, permette di osservare tali «regimi di verità articolati su regimi giuridico-politici»³¹ prescindendo dal valore di quanto affermano, rivolgendo piuttosto l'analisi alle regole intrinseche cui sottomettono gli individui che vi si trovano introdotti. Se si segue Foucault nel suo riferimento alla teoria degli «atti linguistici», si può dire che ciò che massimamente attira l'interesse dell'archeologo non è tanto il locutorio che circola in tali regimi veritativi e istituzionali, quanto invece gli aspetti che qualificano l'enunciato come fatto discorsivo al di là del suo significato e del suo significante, il modo in cui un regime istituisce una certa soggettività funzionalizzandola a una coerente collocazione all'interno della trama storica, come nodo

²⁹ *Ivi*, p. 84.

³⁰ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 296.

³¹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 85 e p. 108.

attraverso cui transita una molteplicità di fili. È a questa altezza che Foucault rinviene le possibili resistenze che il soggetto, pur impigliato in una condizione che pare sottrargli ogni residua sovranità, può presentare al regime di verità (o di veridizione, come insieme di coordinate per una collocazione coerente nel reale) e potere che, insieme, lo forma come soggetto e lo assoggetta: è qui che si accende la sfida foucaultiana per «una pratica libertà all'altezza del presente»³².

L'alternativa che, fin dai tempi dell'annuncio della “morte dell'uomo”, Foucault vede aprirsi di fronte al pensiero occidentale è quella tra un umanismo, tutto preso nella salvaguardia del soggetto e dunque impegnato nella costruzione di una rappresentazione solida che ne detti l'origine e il senso ultimo, e uno sguardo volto alle realtà oggettive che storicamente individuano il soggetto; uno sguardo a cui, nei suoi ultimi anni di vita, Foucault affianca una riflessione intorno alle vie di emancipazione. Una volta rinunciato alla nozione pura di un soggetto di stampo cartesiano, le possibilità di trasformazione (*etho-poiesis* dice Foucault³³) del soggetto non possono dipendere da un gesto sovrano che, intervenendo dall'esterno della storia, riconfiguri gli ordini discorsivi che la determinano; le pratiche di libertà che Foucault immagina procedono sempre da una liberazione dal sistema di autorappresentazioni che circondano il soggetto, e dall'irruzione di un discorso che forza le geometrie date entro ciascun regime di verità. Non si tratta, perciò, dell'irrompere di un enunciato, la cui forza risiede nella presunta maggiore verità rispetto agli enunciati che circolano in un dato regime; si tratta invece della potenza di un'enunciazione, di un atto incoerente e irriverente, scandaloso perché non pertinente alle regole imposte a ciascuna funzione interna alla formazione di enunciati e alle relazioni di potere; un atto il cui esempio Foucault individua nella pratica parresiastica del Cinismo³⁴.

Nel corso dell'anno accademico 1982-83, Foucault descrive l'atto parresiastico del cinico come il rovescio speculare dell'atto linguistico performativo, indifferente alla diversità dei soggetti e, quindi, responsabile della riduzione del soggetto a mera funzione³⁵. L'irriverenza e l'impertinenza dell'atto della *parrhesia* ha la capacità di suscitare effetti emancipativi irrompendo nell'ordine veritativo e istituzionale; un ordine che l'atto performativo, invece, presuppone e dunque tende a conservare. La dimensione performativa di un enunciato trova le proprie condizioni di esistenza e la propria coerenza nella forza degli enunciati che lo precedono e dalle geometrie che essi tracciano attorno a esso, così che l'effetto che produrrà è «conosciuto, regolato in anticipo, codificato»³⁶. Un enunciato performativo si qualifica tale solo avvenendo in un ambiente precisamente e

³² F. Domenicali, *Biopolitica e libertà*, cit., p. 5.

³³ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 73.

³⁴ Cfr. S. Ferrando, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, nei corsi al Collège de France*, ed. Franco Angeli, Milano 2012.

³⁵ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 66 ss.

³⁶ *Ivi*, p. 67.

istituzionalmente definito, capace di funzionalizzare, e perciò di svuotare della loro differenza singolare, tutti gli elementi in campo; il soggetto stesso, in un simile contesto, appare simile a un portavoce all'interno di una «situazione molto tipizzata», al punto che è indifferente chi esso sia, quale rapporto la sua esistenza intrattenga con quanto viene dicendo: gli effetti che l'enunciato performativo produce prescindono completamente dal soggetto concreto che svolge il rituale e dall'istanza etica incarnata da chi produce la *performance*, essendo piuttosto legati alla sola collocazione funzionale in un dato regime codificato e alla soddisfazione di una serie di condizioni convenzionali. Nell'*Archeologia del sapere*, Foucault aveva altrimenti scritto che ogni funzione-soggetto è «un posto determinato e vuoto che può essere effettivamente colmato da individui differenti»³⁷.

Se l'enunciato performativo si fonda e perciò conserva i codici normativi della situazione in cui avviene, l'atto parresiastico si configura come un'irruzione che «determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che non sono propriamente conosciuti»³⁸. La *parrhesia* si presenta propriamente come un evento, è un *événement* che «produce frattura», «eventualità non determinata»³⁹. È nell'insieme – importante: non del tutto predeterminabile – di questi effetti dirompenti scaturiti dall'atto parresiastico che il soggetto assume, con il rischio anche estremo legato a questa incoerenza, la propria singolarità irriducibile, facendola urtare contro il regime istituzionale e le norme di veridizione che regolano la produzione di enunciati⁴⁰. Qui, il soggetto non è più funzione di una veridizione, di un regime ordinato di norme; egli si confronta con la verità in senso proprio: una verità non *sul* soggetto, bensì la verità *del* soggetto, la verità che l'ha prodotto e che egli ora sa manifestare e rappresentare. Foucault tornerà su questo nel suo corso *Il coraggio della verità*, in cui l'atto parresiastico è descritto come «il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁴¹.

La cura che il soggetto ha di sé non va intesa come un'uscita da una matassa di sapere-potere, nell'illusorio tentativo di recuperare una presunta natura autenticamente umana, quanto invece nella consapevolezza di ciò che si è, della propria collocazione entro giochi di forze e della possibilità di proporre per sé un posizionamento nuovo che, al contempo, riassetti le geometrie che coinvolgono il soggetto⁴². Non l'evasione – mai

³⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 127.

³⁸ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 67.

³⁹ *Ivi*, p. 68.

⁴⁰ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine*, cit., p. 214.

⁴¹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 14.

⁴² Quanto alla cura di sé, Marzocca ne precisa così i lineamenti: «Essa non allude a un ripiegamento intimistico. È piuttosto il modo in cui si impara ad essere e rimanere liberi, qualcosa che d'altronde nulla può garantirci una volta per tutte. Anche quando riusciamo a liberarci di un potere, abbiamo ancora il compito di praticare degnamente la libertà che abbiamo conquistato. [...] Chi riuscirà a coltivare in questo modo la propria libertà,

possibile – dai limiti, ma un’azione che forzi i limiti passandoci in prossimità, mutando così gli schemi regolativi interni⁴³. Una pratica di soggettivazione, capace di curvare le trame costitutive dei regimi di sapere-potere, che così non si riducono a mero assoggettamento, divenendo parte di una consapevole auto-produzione: è così – e si tornerà a osservare la posizione agambeniana in merito – che Foucault intende l’attitudine propriamente filosofica, cioè critica, che può condurre non semplicemente a una liberazione in senso negativo, quanto invece delle vere e proprie pratiche di libertà.

Questo *ethos* filosofico può essere caratterizzato come un’*attitudine limite*. Non si tratta di un comportamento di rifiuto. Dobbiamo rigettare l’alternativa del fuori e del dentro; ci si deve collocare alla frontiera. La critica è certamente l’analisi dei limiti e la riflessione su essi. Ma [...] mi pare che oggi la questione critica debba essere convertita in senso positivo: in ciò che ci è dato come universale, necessario, obbligatorio, qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a delle costrizioni arbitrarie. Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma di un attraversamento possibile.⁴⁴

È attorno alla nozione di “limite”, dunque, che si incardina la riflessione intorno a una filosofia critica come strumento di scompaginamento degli ordini normativi storicamente determinati. Un limite, al contempo, inevitabile ma su cui si può sostare; e un limite oltre il quale non c’è un fuori, e che tuttavia non circoscrive uno spazio chiuso ermeticamente e trascendibile solo mediante la speculazione metafisica⁴⁵. Ciò che per Foucault, già nei primi anni Sessanta e sempre più chiaramente dall’*Ordine del discorso*, si presenta come limite non è il margine fattualmente invalicabile dall’azione umana, quanto invece ciò che storicamente determina l’azione, le dà forma secondo regole e connessioni possibili in una data situazione⁴⁶. Il limite è, in altre parole, ciò che legittima un certo numero di operazioni nella trama dei saperi e nel tessuto delle relazioni istituzionalizzate, dando loro una regolazione internamente coerente. In questo senso, Foucault nel passo appena citato può

quando disporrà di un potere potrà riuscire a distaccarsene; quando, invece, ne subirà l’esercizio da parte di altri, all’occorrenza potrà tentare di sottrarsi ad esso e dare prova della propria libertà etica e politica, innanzitutto dicendo al potere la verità sul potere stesso» (O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., p. 14 e p. 15).

⁴³ Nell’*Introduzione* al volume collettaneo *La forza del vero* (cit., p. 13), Chignola e Cesaroni scrivono: «Disassoggettarsi non significa tanto liberarsi del potere – un compito impossibile, se un *fuori* del potere, come del linguaggio, non c’è ... –, quanto piuttosto inventare e costruire altre possibilità della relazione tra soggetto e verità [...] sperimentare che cosa si possa essere una volta spezzato il meccanismo di assoggettamento che ci obbliga a pensarci attraverso il filtro dell’identità e dell’individuazione». E G. Di Michele, recensendo il volume ora menzionato: «Lo studio di procedure e istituzioni, discipline e apparati di governamentalità comporta anche la scoperta di come il soggetto, a sua volta, è capace di attuare strategie di desoggettivazione e governo di sé» (in «il Manifesto», edizione del 13 dicembre 2013).

⁴⁴ DEII, p. 1393 (corsivi nel testo).

⁴⁵ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine*, cit., p. 215.

⁴⁶ Nella relazione scritta a quattro mani da J. Vuillemin e M. Foucault, da presentare all’Assemblea dei docenti del *Collège de France* per la creazione della cattedra poi presieduta da Foucault, si legge di meccanismi che «impongono un corso regolato benché non immediatamente visibile alle pratiche e alle speculazioni degli uomini» (il testo è tradotto in italiano in coda a *L’ordine del discorso*, cit., pp. 51-60; p. 56).

affermare che l'operazione critica è un'esperienza del limite, che forza la compattezza delle norme che regolano la formazione di discorsi disponibili al soggetto e di relazioni all'interno di cui esso è collocato e funzionalizzato: un'operazione ardua, che Foucault pratica fin dalla sua impresa archeologica, costringendo al cortocircuito o al paradosso il linguaggio con cui tenta di descrivere la ragione, ossia proprio il tradizionale principio regolatore del discorso, e la follia⁴⁷.

Così, se già l'archeologia si presentava come differente rispetto a un'osservazione del falso, del non detto o del rimosso – dell'esterno –, essa poteva occuparsi dell'osservazione delle configurazioni normative con cui, prima di tutto nel discorso e poi nell'atto, l'esperienza umana è organizzata e il soggetto stesso viene formato. Dall'altro lato, indicare modalità di trasgressione come esperienza “sulla frontiera” non significa studiare piani di evasione da uno spazio conchiuso, bensì analizzare le formazioni discorsive – visibili e non visibili – che immobilizzano il soggetto in un reticolo normativo. In altri termini, osservare il modo in cui l'uomo viene formato come soggetto e al contempo assoggettato a un ordine che lo colloca come funzione; e immaginare differenti pratiche che irrompano in tale ordine e segnino nuovi tracciati di soggettivazione⁴⁸. Una volta compreso cosa si è – e come si è fatti, in senso passivo –, ci si può volgere alla ricerca di come altrimenti si potrebbe essere.

È in tale percorso sagittale che va dall'archeologia all'analitica del potere – di cui ci si occuperà nelle pagine che seguono – che Foucault individua le modalità mediante cui l'uomo può recuperare un proprio ruolo. Come chiarito nella summenzionata lezione del 1980, la domanda non è più quella che, principiando da un soggetto capace di legarsi volontariamente a un regime di verità, chiede di commentare la natura del potere che su tale regime si viene organizzando. La questione non è più «essendo dato il legame che mi lega volontariamente alla verità, che cosa posso dire del potere? Ma: essendo dati la mia volontà, decisione e sforzo di sciogliere il legame che mi lega al potere, che ne è allora del soggetto di conoscenza e della verità»⁴⁹. Se è il reticolo normativo in cui l'uomo è preso a formarlo come soggetto, nell'atto di emancipazione e nella pratica libera si corre il rischio di dissolversi, di perdersi perdendo ogni appiglio alle condizioni che rendono possibile l'esperienza?

Si tratta, in fin dei conti, del problema che, resosi esplicito solo negli anni Ottanta⁵⁰, già inquietava le indagini foucaultiane intorno all'analitica del potere e alla resistenza. Ma il

⁴⁷ Si veda a questo proposito la *Prefazione* alla prima edizione della *Storia della follia classica*, del 1961.

⁴⁸ «Queste linee di tensione non vengono “da fuori” bensì nascono insieme alle funzioni-soggetto stesse, rendendo instabile il dispositivo che le prevede: instabile ogni formazione discorsiva, che dunque non appare mai come un semplice spazio in cui ciascuno prende ordinatamente la parola; instabile ogni relazione di potere, che dunque, dice Foucault, “in un certo senso non funziona mai”» (P. Cesaroni, *Verità e vita*, cit., p. 140).

⁴⁹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 85.

⁵⁰ Così ne parla in un'intervista nel gennaio dell'84. Interpellato su questo presunto ritorno, nel pensiero foucaultiano, di un soggetto «politicamente e filosoficamente capace», il nostro autore ricuce la trama del proprio discorso risalendo all'idea di una analitica del potere: «Le relazioni di potere sono mobili, cioè possono

nodo pare, se non sciogliersi, almeno allentarsi, se si nota come gli elementi per un recupero dell'uomo in una prospettiva non meramente umanista fossero già presenti nel lavoro intorno al potere. Come si dirà nelle pagine seguenti, se il potere non va rappresentato in senso unitario, bensì come una proliferazione microfisica di puntelli che, insieme, sostengono un'immagine di soggetto e normalizzano la condotta di quest'ultimo, tale moltiplicazione è al contempo la creazione di una molteplicità di possibili brecce per fronteggiare, resistere e ricomporre. E ogni punto di emergenza, compreso il soggetto, essendo formato e puntellato da un insieme di dispositivi, ritrova attorno a sé non solo una disarmante complicità di forze che lo trattengono, ma anche i punti di attacco per altrettanti fuochi di resistenza. Una resistenza che, come chiarisce Foucault negli anni Ottanta, è prima di tutto una irruzione discorsiva, cioè una irruzione nella trama di saperi e poteri, atta a dislocare il soggetto rispetto alla funzione cui era stato destinato. Un'azione filosofica – nel senso foucaultiano di massimamente critica – che, tendendo i limiti dell'esperienza, mira a trasformarne anche le geometrie interne, spezzando la coerenza dei discorsi e la rigidità del potere; un'azione corsara che, avendo chiarito i molteplici e microfisici segmenti che designano la posizione del soggetto, apre la possibilità di pratiche di libertà mettendo in tensione uno a uno tali segmenti. Questo, di nuovo, è il ruolo che, ponendo in prospettiva il pensiero cinico e quello kantiano, Foucault attribuisce alla filosofia, come critica del nostro essere storico e apertura di nuovi modi d'essere.

modificarsi, non sono date una volta per tutte. [...] Queste relazioni di potere sono mobili, reversibili e instabili. E bisogna anche sottolineare che non si possono avere relazioni di potere se non nella misura in cui i soggetti sono liberi. [...] Questo significa che, nelle relazioni di potere, c'è sicuramente possibilità di resistenza, dal momento che, se non ci fosse possibilità di resistenza, non ci sarebbe alcuna relazione di potere» (DEII, p. 1539).

2. UNA NUOVA CONCEZIONE DEL POTERE.

Il complesso di concetti e di rapporti tra vita e politica su cui, a partire dagli anni Settanta, Foucault rianima l'attenzione, a ben vedere è consustanziale alla riflessione politica occidentale fin dalle sue prime battute. Non è assente in Aristotele, per il quale la *polis* «sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza [εὖ ζῆν]». L'uomo ha la vita comunitaria come proprio tratto vitale, è animale politico; la città dunque nasce come istituzione naturale, al fine di garantirne la sopravvivenza, ma soprattutto perché una vita qualificata, una vita buona trovi le proprie condizioni necessarie¹. Vita e politica sono in Aristotele strutturalmente connesse: la loro relazione è essenziale e necessaria.

Una relazione che non manca in epoca moderna, sebbene sia di tutt'altra natura. La vita connessa con l'attività politica descritta da Hobbes, per esempio, non è più la vita qualificata di Aristotele: Hobbes non considera la politica condizione necessaria perché la buona vita dell'uomo si realizzi, bensì perché la sola vita “nuda” sia possibile. È a tal fine che esiste la sovranità: artificio istituito in funzione della vita, dei suoi caratteri naturali; primo fra tutti, l'eguaglianza per natura degli uomini, e le potenzialmente tragiche conseguenze che da ciò scaturiscono².

E su una relazione di tale natura si fonda e matura la moderna civiltà politica liberale³. La teoria tradizionale configura le trame della politica liberale a partire dalla libertà del singolo di darsi una vita, all'interno di un contesto tutelato e garantito dall'artificio istituzionale e giuridico della sovranità: vita e potere sono collegati da procedure e istituzioni, da artifici che regolano la libertà del singolo e la conservano. Il diritto privato, in senso sommario, è interrotto dalla sola salvaguardia dell'altrui diritto, in funzione della quale la sovranità è chiamata a operare. È questo lo schema descritto dalla formula per cui il potere, secondo la descrizione moderna, lascia vivere e dà la morte: la sovranità nasce per tutelare la vita umana; non dunque per definirne la natura o per manipolarla, bensì per difenderne il libero corso, la cui soppressione è finalizzata, ancora, alla sola tutela della vita. La costituzione del potere sovrano potrà dunque seguire un orientamento dal basso – dalla natura degli uomini e dal contratto fra questi ultimi – verso l'alto; ma tale costituzione richiede al potere sovrano che operi dall'alto, attraverso la mediazione del diritto, difendendo la vita o mettendo a morte, tutelando o sospendendo la libertà⁴.

¹ Aristotele, *Politica*, I, 1252b 27-30 (si riporta la traduzione, per Rizzoli, di C.A. Viano, Milano 2008³).

² Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. I, capp. XIII-XV e pt. II, cap. XXI.

³ Cfr. C. Galli, *Vicende della biopolitica*, in «Contemporanea», 12.3 (luglio 2009), pp. 510-515; p. 510.

⁴ Il medesimo si può dire a riguardo del singolo o della nazione, come corpo politico collettivo, ci ricorda Galli, *ibidem*. Inoltre, nel caso di una minaccia esterna, si può intendere il diritto di vita o di morte in senso pufendorffiano, indiretto, ossia come appello del sovrano all'individuo a esporre la propria vita per la difesa dello Stato.

Per dirla in termini che torneranno nell'incursione tra i temi foucaultiani che segue, tradizionalmente il tema della sovranità è concepito come quel carattere del potere che lascia vivere e che, in debiti momenti e occasioni, può reprimere ed escludere chiunque turbi l'ordine con cui si era posto termine all'hobbesiana guerra generalizzata. Il potere sovrano, così come viene idealizzato solitamente, è quel potere che istituisce l'ordine entro cui gli individui possono vivere e che può sospenderlo temporaneamente per escludervi chi ne rappresenta una minaccia: il potere sovrano pone termine alla guerra generalizzata, riservandosi di riattivare l'ostilità in maniera circostanziata e locale.

È proprio contro questa configurazione della sovranità che la riflessione politica di Foucault intende rivolgere la propria attenzione. Con l'intento di capovolgere il rapporto tra la politica e la vita, Foucault solleva la questione del "biopotere" in maniera compiuta all'interno dell'ultimo capitolo della sua opera del 1976, *La volontà di sapere*. Il capitolo – che, secondo le proteste manifestate dallo stesso autore in un'intervista del '77, ha subito un'inaspettata indifferenza da parte della critica⁵ – rappresenta già dal titolo, *diritto di morte e potere sulla vita*, un importante chiarimento in merito all'attività di Foucault. L'intento principale di questo capitolo, come anche del corso dello stesso anno presso il *Collège de France* che l'ha anticipato, è quello di abbandonare definitivamente l'immagine dissimmetrica e repressiva del potere sovrano, così come la teoria politica l'ha solitamente intesa. La capacità di unire mediante un gesto escludente, la suprema facoltà di intervenire sulla vita paventando il diritto di uccidere o di reprimere: l'immagine del potere sovrano si attaglia forse in maniera adeguata all'esercizio del potere in epoca medievale, ossia in un'epoca in cui le azioni del sovrano seguivano precipuamente una logica di tipo negativo; il sovrano prendeva, sottraeva, si appropriava ed estorceva cose, tempo, corpi e vita, questo intende Foucault definendo un simile rapporto di potere "thanatopolitico". Una simile immagine del potere, riadattata dal discorso liberale secondo la logica della tutela della vita naturale e delle libertà, costituisce, come si è detto, anche la descrizione che la modernità ha offerto di sé: è proprio questa autodescrizione che Foucault intende confutare e ribaltare, affermando che, almeno a partire dall'epoca classica, «l'Occidente ha conosciuto una trasformazione molto profonda».

Il ribaltamento di prospettiva si basa sul superamento della rappresentazione scenica e spettacolare che la modernità ha voluto costruire di sé; dietro a una simile narrazione, Foucault rintraccia l'abbandono di una logica negativa, di "prelievo", e la maturazione di un potere che produce forze, le fa crescere, le modella e le ordina, più che limitarsi a reprimerle e distruggerle. La formula del diritto di "lasciar vivere o mettere a morte" non è più adeguata

⁵ Cfr. *Le jeu de Michel Foucault*, conversazione di Foucault con A. Grosrichard, G. Waieman, J.A. Miller, G. Le Gaufey, D. Celas, G. Miller, C. Millot, J. Livi, J. Miller, originariamente in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93, e ora in DEII, pp. 298-329; p. 323.

per un potere che si interessa direttamente alla vita, che addestra il corpo per produrre soggetti e alleva collettività per governare popoli:

Questo formidabile potere di morte si presenta ora come il complemento di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme.⁶

Dietro l'idealizzazione con cui la modernità liberale si è rappresentata⁷, con Foucault si deve recuperare una dinamica di potere che non "lascia vivere", bensì che "*fa vivere*", che agisce sulla vita dell'individuo e dei gruppi, per organizzarne i momenti, per migliorarne ed economizzarne le azioni, per osservarla e regolarla. In questo modo, dunque, Foucault riattiva il tema del potere sulla vita, il "*biopotere*", intendendo descriverlo, in primo luogo, come un potere la cui efficacia risiede nel plasmare l'individuo secondo norme e modelli non attraverso la repressione, quanto invece attraverso la persuasione, attraverso tecnologie microfisiche che incidono sulla fisicità e sulla sessualità; e, dall'altro lato, come un potere che, producendo soggetti e incorporando nelle loro condotte norme e stili di vita, può aderire meglio e in maniera economica sulla vita della comunità.

Sono proprio questi due i lati di cui consta il biopotere. Foucault li descrive come due componenti del biopotere, ma anche come le fasi non necessariamente antitetiche con cui esso è penetrato nelle trame della sovranità fino a sovvertirne le geometrie. Il primo polo è quello dell'anatomo-politica del corpo umano, ossia il potere disciplinare sugli individui, sui loro corpi concepiti come macchine da addestrare e ottimizzare; Foucault sviluppa le proprie riflessioni intorno a questo aspetto nella prima metà degli anni Settanta. Il secondo polo, affermatosi verso la metà del XVIII secolo, è quello della bio-politica, interessato al «corpo-specie», cioè a tutti i processi vitali che legano gli individui a livello biologico; saranno i corsi dal '76 al '79 a riguardare questi aspetti, legandoli all'attività di governo⁸. Entrambi questi poli hanno il proprio punto di innesto nel corpo: mentre il primo polo interviene sull'adattamento efficace delle attitudini a meccanismi complessivi, il secondo opera sulle relazioni che legano il corpo alla popolazione, al benessere e all'equilibrio globali.

Il biopotere descritto da Foucault ha il proprio culmine in epoca moderna, nel XIX secolo e nei nostri giorni. Di fatto, però, il suo sviluppo non ha beneficiato di una speculazione precisa, essendosi la teoria politica concentrata per lo più sulle trasformazioni storiche del concetto di sovranità, e sulle conseguenze che ne derivavano. Così, scrive Foucault, l'articolazione di anatomopolitica e biopolitica non è stata compiuta «a livello di un discorso speculativo ma nella forma di connessioni concrete che costituiranno la grande

⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 121.

⁷ Cfr. M. Foucault, "*Bisogna difendere la società*", cit., pp. 38.

⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 208 ss; e cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

tecnologia del potere nel XIX secolo»⁹. La teoria politica moderna ha descritto i processi storici attraverso il filtro della sovranità, restituendo l'immagine di un potere che si dà delle regole, che si cristallizza in istituzioni utili al soggetto per condurre liberamente la propria vita. Si tratta di una descrizione mendace che, sostiene Foucault, è strumentale all'uomo borghese per affermare la propria identità. La verità – poi leggermente rivista con l'introduzione della nozione di governamentalità – è, invece, che dietro l'idealizzazione teorica, quell'uomo è prodotto in quanto soggetto assoggettato, non per opera del potere artificiale del diritto che difende la vita naturale, bensì di un potere che costruisce quella stessa vita.

Il mutamento che allora Foucault propone, implementando la ricostruzione genealogica alla lettura archeologica, è quello da una teoria politica a un'analitica politica, di una critica capace di rilevare, più che il rapporto sagittale dall'alto al basso del potere, i movimenti immanenti alla società e gli intrecci strategici dei micropoteri che ne modificano le trame. Le pagine che hanno preceduto, dunque, non sono state meramente protettiche rispetto a quelle più strettamente dedicate al potere: esse contenevano già, in una dimensione epistemologica, lo statuto complesso, microfisicamente articolato di ciò su cui la critica foucaultiana avrebbe operato¹⁰.

Nell'intervista già sopra menzionata, si legge:

Se si intende costruire una teoria del potere, si sarà sempre obbligati a osservarlo come emergente in un dato luogo e in un dato momento, e da lì dedurlo per ricostruirne la genesi. Ma se il potere è un insieme aperto di relazioni più o meno coordinate, allora l'unico problema è quello di dotarsi di una griglia che renda possibile un'analitica delle relazioni di potere.¹¹

L'analitica del potere è utile a concepire il campo politico non come ambiente di compromesso pacifico, bensì come fitta trama di strategie, come campo su cui si incrociano tattiche. Il lessico sfruttato da Foucault cambia sensibilmente rispetto a quello dei teorici della sovranità: non più un frasario giuridico, bensì, almeno all'inizio, conflittuale, bellico, e in seguito comunque strategico. L'immagine del potere come strategia rivela un contesto sociale mai acquietato, in cui le ostilità perdurano anche sotto le sembianze della politica ordinaria; e di cui solo la genealogia, con il suo dinamismo, può dare conto. Il *dicton* di Clausewitz, sosterrà Foucault, va rovesciato: la politica è la guerra condotta come altri mezzi; ed è questa, e non invece il raggio d'azione della sovranità, la categoria che permette a Foucault di sperimentare i suoi primi passi contro la teoria della sovranità. Foucault

⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 124.

¹⁰ Come ha scritto Baudrillard in uno scritto stentoreamente polemico, «il discorso di Foucault è uno specchio dei poteri che descrive» (J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (1976), tr. it. *Dimenticare Foucault*, ed. PGreco, Milano 2014, p. 6). Di differente avviso, nell'analisi dell'indagine politica di Foucault degli anni Settanta, Didier Eribon, il quale segnala un stacco forse esageratamente marcato tra gli studi foucaultiani degli anni Sessanta e quelli successivi (D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pt. III, cap. II).

¹¹ DEII, pp. 302. «Tutto è politica», aveva sostenuto in un'altra intervista dello stesso anno; cfr. DEII, p. 233.

tenterà in primo luogo di far reagire la politica nel confronto con il concetto di una guerra permanente, una guerra mai sedata, un punto di emergenza di una lotta perpetua, un campo agonistico irriducibile ad alcuna teoria. Momento eminente di tale rovesciamento, solitamente individuato come tappa fondamentale del percorso foucaultiano, sono le lezioni presso il *Collège de France* del 1976, “*Bisogna difendere la società*”. Gli studiosi e i critici di Foucault collocano in questa serie di lezioni il punto di snodo, dalla riflessione intorno alle discipline, verso il compimento di una critica della teoria della sovranità, finalizzata alla descrizione di un agonismo sociale da governare. Così, se fino al 1976 Foucault si era impegnato nella descrizione della capacità del potere disciplinare di penetrare nei corpi degli individui, dal 1976, grazie all’intuizione della sterilità intrinseca alla teoria della sovranità e mediante l’interrogazione del rovesciamento della formula clausewitziana, si può dedicare alle questioni più strettamente inerenti il governo della intransitabile complessità che muove le società.

E però, la recente pubblicazione del corso dell’anno accademico ’72-’73 impone un parziale cambiamento di prospettiva¹². La cronologia posta in apertura alle raccolte *Dits et écrits*, riporta una lettera che testimonia come già nel dicembre 1972 Foucault avesse preso a considerare le relazioni di potere oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la stessa lotta di classe di concezione marxista, collocandosi piuttosto all’interno della «più denigrata delle guerre», ossia la guerra civile¹³. Da tale iniziativa nascono le lezioni dedicate alla *Società punitiva*: esse, a ben vedere, non sono ancora affrancate da una certa idea di conflitto fra classi; si può, anzi, dire con Negri che la ricerca di Foucault affonda le proprie basi proprio nel suo bersaglio critico e grazie a esso consolida il proprio effetto retorico¹⁴. Ciò che – anche nella consapevolezza del tentativo foucaultiano di costruire un’economia politica alternativa – rimane tuttavia fondamentale è la presenza, già nel 1973, di una critica completa del paradigma della sovranità, in quel caso come premessa per l’analisi delle relazioni di potere in termini di guerra e, in particolare, di *guerra civile*. Gli elementi critici cui farà presa la riflessione del 1976, culminante nella questione del possibile rovesciamento della formula di Clausewitz, sono già tutti presenti nel corso sulla *Società punitiva*, e ne guidano il percorso – in molti punti autocritico – dall’ipotesi repressiva al potere sulla vita. Non coincide, invece, la parte propositiva, corrispondente nel primo caso alla categoria della

¹² M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973* (2013), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, ed. Feltrinelli, Milano 2016.

¹³ DEI, p. 57.

¹⁴ Cfr. A. Negri, *Una prigioniera a cielo aperto di Michel Foucault*, in «il Manifesto», edizione del 5 maggio 2016. Anche Claudia Aradau, nel leggere la recente pubblicazione del corso degli anni ’72-’73 e nel considerare quelle lezioni motivo di un profondo ripensamento riguardo all’ordine con cui tradizionalmente si scandisce l’intera opera foucaultiana, sottolinea come ne trapeli un costante confronto fra Foucault e Marx (C. Aradau, *Politics as (civil?) war*, in «Radical Philosophy», 196 (mar-apr 2016), pp. 42-45, p. 42). Ancora nel ’77, Foucault paragonerà la sua mossa e quella di Marx: cfr. *Non au sexe roi*, intervista rilasciata a «Le Nouvel Observateur», 644 (12-21 marzo 1977), pp. 92-130, ora in DEI, pp. 256-269; p. 258.

guerra civile, e nel secondo caso a quella della guerra *tout court*; in ogni caso, un tema, quello della guerra, che Foucault ridimensionerà assai già a partire dal 1977.

Tale percorso segna il passaggio da una logica binaria e negativa a una articolata e produttiva: ricostruire i momenti salienti di tale percorso, dunque, significa porsi alla ricerca degli indizi che segnalano l'abbandono della teoria della sovranità, della sua geometria negativa, già nei primi anni Settanta. Ciò che è di particolare interesse notare, inoltre, è che questo mutamento di prospettiva non va, come spesso si è sostenuto, semplicemente verso l'affermazione di un tatticismo interno alla società, verso un riassetto delle forme spaziali e corporali oltre l'unitarietà della teoria della sovranità; il progetto disciplinare nasce già tenendo come propria condizione l'immagine di una strategia, in quel caso di una strategia di guerra, e segnatamente di guerra civile. Per questo, ciò che seguirà non sarà una (ennesima) ricostruzione dei lineamenti della società disciplinare e della storia della sessualità, così come Foucault le ha pensate fino al '76; si cercherà, invece, di indagare la maturazione di un'immagine agonistica e bellicosa, e comunque complessa e strategica, già tra i moventi che spingono Foucault a liberarsi dell'idea di un potere che reprime (presente specialmente nella *Storia della follia*) e ad assumere un concetto di potere come risultante dei sommovimenti conflittuali che caratterizzano la società.

Prima di mettere a tema la critica vera e propria nei confronti della teoria della sovranità, dunque, si darà conto di come Foucault abbia costruito la sua genealogia della prigione e del dispositivo della sessualità, concentrandoci particolarmente su come egli già assumesse come fondamento un tessuto sociale impregnato di strategia. Ad attirare maggiormente l'attenzione nelle prossime battute sarà quindi questo aspetto, rappresentato nella fattispecie dallo scontro fra illegalismi all'interno di una lotta di classe da cui Foucault ancora non era riuscito a depurare il proprio pensiero. Tali categorie verranno da Foucault riviste nella seconda metà degli anni Settanta, in cui si concentrerà, più che sui temi del potere in senso generico, sulla politica e sul governo. Perciò, le pagine che seguono hanno l'intenzione di chiarire come si evolva l'intuizione embrionale della società come ambiente di guerra (civile), e come essa rappresenti la prima possibile via di fuga da una prospettiva meramente repressiva sul potere verso una prospettiva positiva di produzione di vita. Esse sono, per così dire, delle manovre di avvicinamento alla formulazione completa della critica foucaultiana della teoria della sovranità, rappresentata dalla vera novità del concetto di governamentalità, come intreccio di razionalità, di condotte di condotta e, in ultima istanza, di opportunità di autodeterminazione per un soggetto che si riscopre sempre preso entro simili trame.

2.1. Il potere sulla vita è strategico. Lebbra e peste.

2.1.1. L'ipotesi repressiva.

C'è un gesto che, nel 1961, Foucault pone come caratteristico della storia della ragione occidentale e, segnatamente, del suo momento classico. Si tratta di un gesto che, in realtà, già era stato in qualche misura preconizzato in un trattato di qualche anno precedente, risalente all'epoca in cui Foucault lavorava presso l'*Hôpital Saint-Anne* a Parigi: adottando una postura analitico-esistenziale, ma con forti tinte althusseriane, nel 1954 Foucault scrive *Maladie mentale et personnalité*, in cui si denuncia la prassi repressiva nei confronti di malati di mente e dei folli¹.

Ed è proprio un gesto di tenore negativo quello che si ritrova nella *Storia della follia*, insieme archeologia della follia, storia della ragione occidentale, ma anche fra le prime osservazioni foucaultiane di processi di potere.

Nella prefazione alla prima edizione dello scritto del '61 – prefazione che scomparirà già dalla revisione del 1972 e per le successive tre ri-edizioni –, l'autore premette che si avrà a che fare con l'archeologia di un silenzio², e in questa formula è di fatto contenuto il senso del movimento binario e repressivo che connota la geometria dell'intera riflessione. Com'è propria di ogni scavo archeologico nel sapere la sospensione delle categorie che l'epoca contemporanea all'autore applica sull'oggetto di ricerca, anche in questo caso, come condizione metodologica, viene messo fra parentesi tutto «ciò che possiamo sapere sulla follia». Di più, sarà proprio del sapere sulla follia – intesa, oggi, come malattia mentale – che si dovrà porre questione, non assumendola a guida nell'analisi dei processi storici dei rapporti fra ragione e “sragione”, quanto piuttosto cogliendola come prodotto di questi stessi processi. Solo rinunciando alle «verità terminali», ovvero al sapere che informa l'odierno discorso sulla follia, si riuscirà ad accedere a una «regione scomoda», anno zero della ricerca di Foucault, e terreno in cui un costante e misterioso “dialogo” verrà spezzato da una decisione, da una cesura.

In merito al termine “dialogo”, a ben vedere, è necessaria una precisazione: lo stesso Foucault descrive i presunti partecipanti a tale scambio come, all'origine, confusamente implicati, inseparabili perché ancora non esistenti nella loro relativa singolarità, che è anche reciproca espunzione. Si può parlare di *dialogo* in senso proprio solo quando viene a istituirsi una dualità, una distanza (*dia-*), una reciprocità che è al contempo vicendevole negazione; ed è solo l'ingresso nell'età classica a distinguere ciò che è ragione da ciò che non lo è ancora o non lo è più. Tale esperienza, sostiene Foucault, è estranea ai Greci, per i quali esisteva una *hybris* che tuttavia non inficiava la rotondità tutta intera del *Logos*:

¹ Il volume è stato ripubblicato nel 1962, con il titolo *Maladie mentale et psychologie*, tradotto in italiano per Raffaello Cortina, nel 1997.

² DEI, pp. 187-195.

quest'ultimo non aveva un proprio contrario con cui ingaggiare un'opposizione logica o storica; esso era ragione d'ordine onnipervasiva, che la *hybris* non scalfiva, e del quale essa non costituiva l'analogo contrario. Tale dualità di ragione e ciò che non è ragione è assente anche nel Medioevo; e così pure nell'epoca che, secondo la cronologia francese, va sotto la denominazione di *Renaissance*, sebbene sia proprio a partire dal XVI secolo che viene a manifestarsi una prima fenditura nella complicità misteriosa e rivelativa che caratterizzava la vicenda della ragione e del suo Altro.

L'immaginario artistico, specialmente quello figurativo³, elabora secondo Foucault una concezione spuria di onirico e reale, di illusorio ed evidente, in cui follia e ragione si ritrovano coese in un simbolismo che coinvolge il giorno, la sua luce, e la notte, il nulla e la distruzione. Matura, però, già in quel periodo una riflessione critica intorno al tema della follia: prendendo distanza da una certa coscienza tragica, la filosofia di stampo umanistico⁴ forma un discorso nuovo sulla follia, segnato da un paradossale coinvolgimento che disarmava. Accanto alla visione artistica, insieme tragica e contemplativa, si sviluppa un discorso che non ascolta la follia per udirne i frammenti capaci di svelare qualche segreto inaccessibile alla ragione, ma che parla invece della follia con ironia, facendone il simbolo della stoltezza e dell'inutile arrancare umano. Alla visione tragica, durante la *Renaissance*, la visione critica affianca un regno della follia meschino, che il saggio saprà smascherare nella sua mediocrità: «La follia può avere l'ultima parola, essa non è mai l'ultima parola della verità del mondo; il discorso con cui essa si giustifica deriva solo da una *coscienza critica dell'uomo*»⁵.

L'età classica – ed è questo il gesto che Foucault segnala come fondativo della ragione occidentale odierna – allargherà ulteriormente il divario apertosi con la coscienza critica umanistica. La curiosa coesistenza tra coscienza critica ed esperienza tragica cesserà presto, per la predilezione sempre più accentuata riservata, dal secolo XVI e dal XVII poi, alla prima, o per la capacità della prima di sovrastare e deporre la seconda:

L'esperienza tragica e cosmica della follia è stata mascherata dai privilegi esclusivi di una coscienza critica. È per questo che l'esperienza classica, e attraverso di essa l'esperienza della follia, non può essere considerata come un insieme totale in grado di arrivare in tal modo alla sua verità positiva; è un aspetto frammentario che abusivamente si presenta come esauriente.⁶

Anticipando alcuni dei temi che Foucault svilupperà nei decenni successivi, si può affermare che la concezione critica della ragione, in senso classico e moderno, pur imponendosi nella sua positività come un tutto pieno e vero in senso assoluto (quella che

³ Gli artisti chiamati in causa sono Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer (cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961-1972), tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di F. Ferrucci, ed. Rizzoli, Milano 1998⁴, p. 33).

⁴ I nomi citati sono quelli di Erasmo e di Brandt (cfr. *Ivi*, p. 34).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 35.

Foucault avrebbe chiamato “verità cielo”) è in realtà frutto di un evento agonistico, di uno scontro che l’ha vista primeggiare e invadere l’intero campo di una battaglia a due (è dunque una “verità folgore” mascherata).

Tale raffronto, in modo molto schematico, è caratterizzato da due aspetti, dal sommarsi dei quali, in età classica, deriverà l’estromissione della follia o almeno il suo addomesticamento, la sua riduzione al silenzio; quel silenzio di cui Foucault annuncia di voler ricostruire l’archeologia. In primo luogo, per effetto della prospettiva critica, ragione e follia entrano in una relazione «eternamente reversibile»⁷, all’interno della quale la ragione è costantemente chiamata a dominare e giudicare la follia, e la follia è considerata potenziale verità derisoria della ragione. Esse si rapportano fungendo l’una da misura dell’altra: si osservano, gravitando l’una attorno all’altra in un movimento che insieme le allontana e le fonda vicendevolmente. Laddove prima la follia era riconosciuta nel suo valore assoluto, come una voce capace di rivelare la salvezza o l’abisso, ora si giunge ad affermare che «non esiste follia se non in riferimento a una ragione» e che «tutta la verità di quest’ultima è di fare apparire per un istante una follia che essa rifiuta»⁸. Il pericolo atterrente che la follia rappresentava viene ora messo fuori gioco: la follia non è più una potenza capace di deflagrare, ma è presa in un ciclo che la avvolge nella ragione; non è più una voce dirompente capace di sconquassare la realtà, e per fondarsi, per manifestarsi, per misurarsi deve costantemente fare appello alla ragione. E questo è il secondo importante aspetto imposto dalla supremazia conquistata dalla visione critica su quella tragica: la follia è ridotta a una delle forme della ragione, e non acquista significato se non è calata nel campo della ragione. Scoprendo la follia come proprio momento, il più duro, la ragione di fatto la trapianta nel proprio spazio d’azione, disarmandola. Ogni qual volta si voglia interrogare la follia, ci si ritrova dunque a dover riconoscere che la verità della follia fa tutt’uno con la verità della ragione e che, di più, la verità della follia coincide con il suo sostare all’interno della ragione; essa è il negativo (non-ragione) di cui la ragione sa definire i contorni.

Si tratta evidentemente di un processo in cui la ragione avvolge la follia, la rende dipendente dalle proprie movenze, ne detta la misura e gli spazi, fino a soffocare la sua forza dirompente, a escluderne la voce e a ridurla al silenzio. In questo senso si è scritto, poco sopra, che la relazione in cui entrano ragione e follia è quello di un coinvolgimento che insieme irretisce: questa che si è scoperta essere una alterità così pericolosa e incontrollabile per la ragione viene accerchiata, internata in una delle strutture della ragione, o comunque estromessa dal suo spazio perché le sue forze siano represses.

Un simile processo di sedazione delle energie della follia, secondo la ricostruzione de *La storia della follia*, trova un proprio snodo filosofico fondamentale nel 1641, con le *Meditazioni* di Cartesio, nel cui cammino verso l’unica certezza innegabile, la follia viene

⁷ *Ivi*, p. 36.

⁸ *Ivi*, p. 38.

esclusa come ciò che non può avere a che fare con la ragione. «Sarebbe una stravaganza il supporre d'essere stravagante; come esperienza di pensiero la follia si implica da sola e conseguentemente si esclude dal progetto»⁹, scrive Foucault, facendo proprie le parole di Cartesio secondo le quali l'accesso alla certezza della verità sarebbe aperto da un'evidenza spontanea, tale da assicurare l'integrità del soggetto cogitante nei confronti dell'universo folle. Ci sarebbe, rileva Foucault, uno squilibrio fondamentale tra la considerazione che Cartesio riserva alla follia, da un lato, e lo spazio dedicato invece all'errore e al sogno, rispetto alla verità e a colui che la cerca: solo gli ultimi due conserverebbero, seppure nella loro vaghezza, un nucleo di verità affatto estraneo alla follia. La rilevazione di tale asimmetria offre a Foucault l'occasione di segnalare nelle *Meditazioni* il gesto fondamentale dell'epoca classica: il gesto che esclude mediante l'internamento, mediante quello che Derrida, lettore critico delle riflessioni foucaultiane, chiamerà "imprigionamento filosofico della follia"¹⁰.

La Non-Ragione del XVI secolo formava una sorta di rischio aperto, le cui minacce potevano sempre, almeno di diritto, compromettere i rapporti della soggettività e della verità. Il procedere del dubbio cartesiano sembra testimoniare che nel XVII secolo il pericolo si trova scongiurato e che la follia viene posta fuori dal dominio di pertinenza nel quale il soggetto detiene i suoi diritti alla verità: quel dominio che per il pensiero classico era la ragione stessa.¹¹

⁹ *Ivi*, p. 53. Il riferimento è alla Prima Meditazione di Cartesio: «A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei tali dissennati, il cui cervello è così sconvolto dal persistente vapore di una nera bile, che sostengono continuamente di essere re, mentre sono dei miserabili, o di essere vestiti di porpora, mentre sono nudi, o di avere la testa di coccio, o di essere interamente delle zucche, o fatti di vetro; ma costoro sono dementi, e io sembrerei non meno demente, se in qualcosa mi regolassi sul loro esempio» (R. Cartesio, *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, ed. Bompiani, Milano 2007³, pp. 149-151).

¹⁰ Ci si riferisce a *Cogito et histoire de la folie*, famosa conferenza del 1963, presso il *Collège philosophique*, poi pubblicata nella «Revue de métaphysique et de morale» (nn. 3-4 del 1963) e infine inserita nei saggi de *La scrittura e la differenza*, nel 1967; a tali critiche, Foucault risponderà nel 1971 con *Mon corps, ce papier, ce feu*, posto in appendice nelle edizioni della *Storia della follia* a partire dall'edizione del '72. Che quello cartesiano sia davvero un gesto escludente, che espelle dall'orbita della riflessione razionale ciò che già il pensiero critico di Erasmo aveva disarmato e ridotto al silenzio, verrà fatto oggetto di contestazione da parte di Derrida, il quale nota come Foucault sia l'unico lettore di Cartesio a isolare la follia dal sogno e dall'errore. Sarebbe dunque una mossa strumentale, o per lo meno una forzatura, quella foucaultiana, finalizzata a sostenere le proprie tesi. D'altronde, nota tra le altre cose Derrida, Cartesio stesso sostiene che nei sogni si provano «tutte quelle cose, o a volte anche meno verosimili, che costoro [i folli] provano da svegli» (R. Cartesio, *Meditazioni*, cit., p. 151). Da questo, si dovrebbe rilevare che la follia non è che un caso particolare dell'illusione dei sensi, il vero oggetto critico della riflessione cartesiana. Come altrimenti si spiegherebbe, si domanda Derrida, il ritorno del tema della follia – dopo la sua presunta esclusione – nella figura del *malin génie*? Secondo Derrida la mossa interpretativa foucaultiana è dunque illecita: la Prima Meditazione non legittima il passaggio che Foucault propone da un presunto internamento filosofico a un internamento reale, pratico e sociale. In più, Derrida dubita che la soglia individuata da Foucault nell'età classica sia davvero corretta, essendo il primato della ragione qualche cosa che precede di molto le riflessioni cartesiane. Critica a cui Foucault imputerà un'impostazione di fondo compromessa, volta a rintracciare, alle spalle dei discorsi storicamente determinati, un punto storico, metafisico, in cui ragione e follia già da sempre si fronteggiano. In merito, si veda anche la ricostruzione che di questo scambio ha recentemente proposto Esposito, in *Da fuori*, cit., pp. 119-122.

¹¹ M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 53.

«Ormai la follia è esiliata», scrive Foucault, decretando l'acquisizione di una sovranità solida da parte della ragione. L'uomo può essere folle; non così per il pensiero, inteso come «esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero»¹². Il concetto di “sovranità” assolve qui una funzione centrale nella geometria dei poteri che Foucault viene disegnando: quello della ragione è un primato quasi assoluto, una giurisdizione che non ammette appello, un diritto esecutivo contro cui nulla può prevalere; ed è un primato ottenuto grazie a un gesto che esclude ciò che è “altro” dalla ragione, che relega questa alterità nel luogo di internamento come suo spazio naturale. In tale rapporto binario, la follia viene designata come l'Altro della ragione, mentre quest'ultima può essere definita come quel processo di esclusione che disarmo e imprigiona, che relega oltre i propri confini il proprio Altro¹³.

A tale imprigionamento filosofico, Foucault fa conseguire un internamento “visibile”, per usare le parole di Deleuze; sia esso fisico o interiorizzato. Adottando l'idea – ispiratagli da Dumézil¹⁴ – di una struttura organizzata intorno alle categorie di segregazione e di esclusione, vengono letti due eventi capitali nella storia istituzionale della follia in Occidente. Il primo è l'apertura, a Parigi, dell'*Hôpital général*, nel 1656: in esso vengono internati tutti i casi di “sragione”, ossia tutti coloro che deviano da un corretto uso della ragione e rappresentano perciò un pericolo per l'ordine pubblico. La sragione allora non è meramente questione di follia, essendo piuttosto una categoria negativa utile a definire «poveri, vagabondi, corrigendi e “teste pazze”»¹⁵. La loro esclusione si sostituisce a quella, di qualche secolo più antica, dei lebbrosi: una volta che la segregazione e l'interruzione dei contagi con la fine delle Crociate ha permesso la progressiva sparizione della lebbra, l'immaginario che un tempo accompagnava il lebbroso, la prassi con cui esso veniva allontanato e le strutture entro cui veniva relegato rimangono svuotati; ma non perde significato quel gesto escludente, non decade la forma di un'immagine insistente e temibile, il cui pericolo può essere debellato solo tracciandole attorno un'area sacra e incontaminata. Sparito il lebbroso, rimangono le strutture, fisiche e culturali, che lo interessavano: con l'età classica, esse verranno riabilitate e riservate a tutti coloro che l'ordine pubblico sconsiglia di mantenere in contatto con la società, non tanto, dunque, per una questione medica, quanto

¹² *Ibidem*.

¹³ Foucault parla della ragione come ciò che, delimitando una zona esterna a sé, «compie la separazione che le conferisce la fisionomia della sua positività», rapportandosi in modo costantemente verticale con ciò che essa non è (DEI, p. 189). Una dinamica che, tuttavia, dalla posizione assunta dall'archeologo, può apparire come potenzialmente autodistruttiva per la ragione: «In quanto parte di quel rapporto, essa lo costituisce al contempo come un insieme unitario asimmetrico. Nell'annientamento del suo Altro, la ragione rivela una tendenza all'autodistruzione» (H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 29). Si potrebbe perfino immaginare che la collocazione agambeniana della sovranità in una zona di eccezione e dell'oggetto di bando di una situazione di esclusione inclusiva riconsideri tale gestualità corrispondendo proprio a questo rischio.

¹⁴ Cfr. l'intervista *La folie n'existe que dans une société*, rilasciata a J.P. Weber, per «Le Monde», 5135, edizione del 22 luglio 1961, p. 9, ora raccolta in DEI, pp. 195-197.

¹⁵ M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 14.

invece di *police*. La cesura con cui essi sono allontanati dalla società degli individui ragionevoli, infatti, non definisce una categoria precisa di soggetti dannosi, quanto invece una congerie di soggetti alieni, da escludere per la loro alterità, e individuabili per opposizione. Il modello qui sfruttato da Foucault è dunque quello del trattamento della lebbra, e lo si vede rivolto a ogni forma di sregolatezza, coinvolgendo così significati politici, sociali, religiosi, economici e morali: «L'asilo ha preso il posto del lebbrosario»¹⁶, sorgendo come spazio bandito, al di là di una linea tracciata, di una selezione che relega in un'alterità monotona un'eterogeneità percepita come aliena¹⁷.

Il primo evento fondante la storia della follia, l'apertura dell'*Hôpital général*, nel 1656, non dà luogo a una liberazione di sapere, non è ancora nascita della follia ma semplice «cesura a partire dalla quale è possibile la separazione della follia»¹⁸. È un movimento di proscrizione, un gesto negativo che richiama e ripete quello medievale nei confronti dei lebbrosi: questi ultimi segnati nella pelle, i proscritti dell'età classica portatori dello stigma invisibile di una sragione che non è ancora follia. Viene circoscritto un luogo di “quasi-oggettività”, scrive Foucault: si va preparando, mediante il silenzio della sragione, all'interno di uno spazio invaso dai valori negativi dell'esilio, l'oggettività della follia, intesa come malattia mentale. Con l'asilo, si opera qualche cosa che è ancora ben diverso dalla cattura della conoscenza, sebbene le sia propedeutico: l'allontanamento, l'invisibilità e il silenzio.

Si impedisce alla sragione e alla follia di proferire parola; ma la paura della follia, in senso specifico, nel XVIII secolo ritorna: Foucault ne scrive come di una nuova ondata di lebbra che serpeggia in città, dentro le mura cittadine dove sorgevano le pur mute case di internamento¹⁹. Si apre perciò un discorso sulla follia. Ed è questo il secondo evento istituzionale che Foucault segnala: nel 1794, i folli dell'istituto di Bicêtre, diretto da Philippe Pinel, vengono liberati dai vincoli che stringono i loro arti; una liberazione che interessa le catene esteriori, mentre lascia inalterate quelle interiori. La follia, non più mero opposto della ragione, diviene suo oggetto, con un'operazione che sostituisce al modello sociale dell'esclusione, una reintegrazione morale, una formula più sottile di oggettivazione²⁰, di repressione e dominio. La follia, da pericolo sociale, diviene dunque malattia mentale, in un silenzio interrotto solo dall'intermediazione delle categorie scientifiche e mediche.

Nel mezzo del mondo sereno della malattia mentale, l'uomo moderno non comunica più col folle: da una parte c'è l'uomo di ragione che delega il medico verso la follia, autorizzando così un rapporto solo attraverso l'universalità astratta

¹⁶ *Ivi*, p. 76. Foucault scrive di questa eterogeneità in un capitolo, “Il mondo correzionario”, in cui i reclusi sono organizzati secondo tre categorie: la sregolatezza sessuale, la profanazione di matrice religiosa, il libertinaggio morale. Ma ci sono anche motivazioni economiche, per cui cfr. pp. 68-70.

¹⁷ In merito al tema di questa nuova sensibilità, di tale “percezione”, cfr. *Ivi*, p. 87.

¹⁸ DEI, p. 191.

¹⁹ M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 299.

²⁰ Scrive Foucault che il folle «lo si possiede come un oggetto» (M. Foucault, *Storia della follia*, cit., pp. 286-287).

della malattia; dall'altra parte c'è l'uomo di follia che non comunica con l'altro se non attraverso l'intermediario di una ragione altrettanto astratta, che è ordine costrizione fisica e morale, pressione anonima del gruppo, esigenza di conformità. Non c'è linguaggio comune; o piuttosto non c'è più; la costituzione della follia come malattia mentale, alla fine del XVIII secolo, notifica la rottura del dialogo, pone la separazione come già acquisita, e sprofonda nell'oblio tutte quelle parole imperfette, senza sintassi fissa, un po' balbettanti, nelle quali si operava lo scambio della follia e della ragione.

Alla voce misteriosa e rivelatrice della follia, passando attraverso il dialogo prima e il silenzio poi, si è sostituito il monologo della psichiatria: il nipote di Rameau, scrive Foucault, sa di essere folle perché così gli è stato detto e perché come tale è stato trattato.

Il linguaggio della psichiatria, che è monologo della ragione sopra la follia, non ha potuto stabilirsi se non sopra tale silenzio.²¹

Riferimento filosofico culminante di tale processo è Hegel, il quale avrebbe appreso dalle pratiche di Pinel come la follia non sia l'opposto della ragione, quanto invece una forma di autocontraddizione del folle, della sua natura in sé ragionevole²².

2.1.2. La presa sui corpi.

Questa, proposta da Foucault negli anni Sessanta, è la configurazione di un potere che, configurato mediante le categorie della repressione e dell'esclusione, traccia in modo sovrano i confini invalicabili del proprio dominio; il modello della lebbra esemplifica una prassi binaria e oppositiva di dentro e fuori, che può manifestarsi con le sembianze rozze e violente dell'eliminazione fisica (per esempio la persecuzione delle streghe e persino il supplizio truculento che punisce i reati nei regimi assolutisti), o con operazioni di messa al bando – tema che sarà potentemente ripreso da Agamben. È una lettura negativa che Foucault conserverà ancora nella lezione inaugurale al *Collège de France*, del dicembre 1970, in cui molto spazio è riservato al tema dell'esclusione²³; e lo stesso tenore negativo è rintracciabile nella celebre conversazione, tenutasi in Olanda nel novembre dell'anno successivo, fra Foucault e Chomsky. In tale occasione, in particolare, si avanza nei confronti della considerazione tradizionale del potere una critica che verrà ripresa, rielaborata e resa radicale nel seguito della riflessione foucaultiana: il compito del pensiero politico, si afferma, non può limitarsi all'analisi e alla contestazione delle pratiche di governo e delle istituzioni amministrative o statali mediante cui esso passa; lo sforzo di chi studia la politica deve essere profuso fino all'osservazione del potere esercitato in istituzioni che, a prima vista, non sembrano aver nulla da spartire con il potere politico propriamente inteso. Foucault cita, a titolo esemplificativo, l'istituzione familiare, l'università e l'intero apparato

²¹ DEI, p. 188. Il caso letterario del *Nipote di Rameau* viene citato in *Storia della follia*, cit., pp. 285 ss.

²² Cfr. *Ivi*, p. 411.

²³ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 5 ss.

scolastico, il sistema previdenziale e di cura: si tratta di realtà di più minute dimensioni rispetto a quello Stato solitamente oggetto di interesse della teoria politica; eppure, sono istituzioni entro cui si perpetua una ripartizione atta a «mantenere al potere una precisa classe sociale ed escludere ogni altra classe dal suo esercizio». La frattura degli oggetti di studio e la nuova complessità offerta all'analisi delle dinamiche di potere vengono interrogate ancora in termini negativi, ricercando al fondo dei loro punti di emergenza «la soppressione dell'uno» compiuta «nella comprensione esaustiva dell'altro»: quella eterogeneità della trama microfisica rispetto al livello molare qui è ancora ridotta alla funzionalità del micro rispetto alla conservazione del macro, in un sistema in cui la dispersione appare ancora come una semplice variazione di scala. In una simile ottica, si possono riconoscere alcuni dei temi già sollevati nello scritto di un decennio prima; fra tutti, la repressione e l'esclusione operate mediante una fine attività di integrazione e oggettivazione al fine di imporre e conservare un dominio sovrano²⁴.

Sarà l'esperienza «terrificante»²⁵ della visita presso il carcere di massima sicurezza di Attica, nello Stato di New York, a costringere Foucault a porsi le questioni inedite che guideranno l'attività culminata nel 1975, con la pubblicazione di *Sorvegliare e punire*. L'ingresso in un carcere, in quegli anni vietato in Francia, è occasione per iniziare a rivolgere l'attenzione, fino ad allora puntata su processi negativi, verso dinamiche di potere di segno positivo. Il carcere gli appare, più che come mero luogo di esilio, come una grande macchina, o come una qualsiasi fabbrica in merito a cui sembra dunque legittimo chiedersi che cosa produca. In una conversazione successiva, in cui analizza gli stimoli che tale esperienza gli ha fornito, Foucault si ritrova a ricapitolare sinteticamente il proprio percorso filosofico in merito alla questione del potere. L'esclusione, prima dell'ingresso ad Attica, gli si presentava come un momento fondativo del contesto sociale, in una maniera che rendeva peculiare la sua prospettiva da quella di stampo durkheimiano. Per quest'ultima la domanda centrale concerneva sia il modo in cui, all'interno di un contesto sociale, la circolazione di simboli e la trama dei rapporti può creare una coesione tra gli individui, sia il modo in cui una certa organizzazione può trasformare una folla in una totalità organica; dall'altro lato il punto focale per Foucault era decisamente l'inverso: «Attraverso quale sistema di esclusione, eliminando chi, creando quale divisione, attraverso quale gioco di negazione e di rigetto la società può cominciare a funzionare?»²⁶. Su tale sfondo, Foucault

²⁴ *Human Nature: Justice versus Power*, conversazione con Noam Chomsky del 1971, pubblicata per la prima volta nel 1974 e ora tradotta in italiano da I. Buzzoni e M. Mazzeo, con il titolo *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, ed. DeriveApprodi, Roma 2005; la traduzione francese ha come titolo *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, disponibile in DEI, pp. 1339-1380.

²⁵ *Michel Foucault on Attica*, intervista rilasciata a J.K. Simon, registrata nel 1972 e in origine pubblicata in «Telos», 19 (primavera 1974), pp. 154-161; ora in traduzione francese, col titolo *À propos de la prison d'Attica*, DEI, pp. 1393-1404.

²⁶ DEI, p. 1396. Sulla collocazione di Foucault rispetto a Durkheim e sul debito che la microfisica del potere ha nei confronti di Gabriel Tarde, cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 37-40.

aveva concepito i luoghi di esilio e internamento come necessari alla creazione di unità interna.

Rimanendo all'esterno, un carcere può sembrare certamente una struttura unitaria, racchiusa entro delle mura che ne delimitano il dominio da quello della libertà: un «immondezzaio dove ammassare criminali»²⁷. L'interno di tale struttura, invece, le dinamiche che vi si muovono, il “ciclo produttivo” che la lega alla realtà esterna sono dimensioni che impediscono di trattare il carcere come un'espressione puramente negativa di potere. Si riproduce e si approfondisce – restituendo però esiti del tutto nuovi – quel mutamento di prospettiva che Foucault aveva già sperimentato nella *Storia della follia*: in quel caso, si denunciava l'impossibilità di rimanere entro una delle due dimensioni (quella della follia o quella «dell'altra forma di follia» che era la ragione), e la necessità di osservare i loro scambi in senso originario. L'ingresso nel carcere permette ora a Foucault di abbattere in modo figurato le mura che delimitavano una presunta semplice esclusione, che separavano un dentro e un fuori: quella testimoniata dal carcere, come elemento in relazione metonimica con la totalità del potere, è una configurazione a cui il modello della lebbra non si attaglia più, se non in maniera parziale.

I primi passi, ancora sperimentali, nell'affermazione di questo carattere produttivo, o almeno positivo, del potere, sono mossi a partire dal 1973, dalle lezioni presso il *Collège de France* dedicate alla “società punitiva” che costituiranno verosimilmente la base programmatica della pubblicazione del 1975. È proprio in questo ciclo di lezioni che diviene palmare la maturazione, occorsa nel pensiero foucaultiano, di una serie di riflessioni ancora assenti in *Théories et institutions pénales*, corso dell'anno accademico precedente, il cui intento primario era di descrivere gli aspetti repressivi e coercitivi caratterizzanti la giustizia penale medievale e secentesca²⁸. Parlando di “plebe sediziosa”, nella settima lezione del corso del '72, Foucault leggeva l'evoluzione dei sistemi penali e repressivi come fenomeni reattivi nei confronti della lotta popolare: «La coppia sistema penale-delinquenza è un effetto della coppia sistema repressivo-[sistema] sedizioso. Un effetto nel senso che è un prodotto, una condizione di mantenimento, uno spostamento e una occultazione»²⁹.

L'apertura del corso del 1973, marca da subito le novità che si intende introdurre nella considerazione di quella che, nonostante venga detta “società punitiva”, non va intesa come una realtà limitata all'intolleranza³⁰. Ciò che si vuol mettere in chiaro già dalle prime battute del corso è che l'analisi dei luoghi di reclusione manterrà come propria premessa una critica

²⁷ *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, intervista rilasciata a J.J. Brochier, per «Magazine littéraire», 101 (giugno 1975), pp. 27-33; raccolta in DEI, pp. 1608-1621; tradotta in italiano in *Microfisica del potere*, cit., pp. 119-135.

²⁸ M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, ed. Seuil, Paris 2015.

²⁹ Si riporta qui la traduzione offerta nell'edizione italiana della nota del curatore al corso *La società punitiva*, p. 296.

³⁰ Lo stesso Foucault sostituirà, già dalle lezioni del '73, l'espressione “società punitiva” con “società disciplinare” (cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 252, nota b).

sistematica dei concetti di trasgressione e di esclusione. Foucault, di fatto, si premura di sfumare lo scarto rispetto alle sue precedenti riflessioni, per esempio rispetto a *L'ordine del discorso* o alla *Storia della follia* che da pochi mesi era stata rivisitata e ripubblicata³¹: esclusione e trasgressione sono strumenti che hanno avuto una effettiva portata storica, specie come «operatori di inversione critica nel campo della rappresentazione giuridica, politica e morale». Foucault invita a riflettere sul ruolo che il concetto di esclusione ha giocato nel tentativo di smascherare e portare alla luce una certa violenza originaria prima che essa fosse celata dietro le pratiche della psicopatologia; così come non si potrà accantonare la categoria della trasgressione senza riconoscere la funzione che ha ricoperto grazie all'introduzione della nozione di limite³².

Il lavoro che, ora e in modo più sistematico in *Sorvegliare e punire*, Foucault si impone di rilanciare in merito ai luoghi di reclusione, non riprenderà quello schema e non riattiverà quelle categorie che, seppure non siano inesatte, rimangono insufficienti perché in effetti compromesse col sistema generale di rappresentazioni contro cui si rivolgevano³³. Di conseguenza, i meccanismi punitivi non andranno considerati per i loro effetti repressivi, come strumenti di sola sanzione: essi vanno ricollocati fra i meccanismi capaci di indurre effetti produttivi che, seppure marginali, sono i nodi della trama del potere: «La punizione come funzione sociale complessa»³⁴.

Non più semplice luogo di esclusione, dunque, la prigione deve essere osservata come punto di emergenza di strategie, come tecnologia all'interno di una tattica di potere; piuttosto che come semplice pena reale, prodotto istituzionale di un gesto giuridico “monotono” (questo l'attributo spesso riferito nel '61 all'internamento), la prigione sarà osservata come una punizione la cui funzione muta nei diversi sistemi penali e che, in modo reciproco, muta la loro natura, in termini di «tattica politica»³⁵. L'attenzione, rivolta nelle prime riflessioni di Foucault al ruolo giocato dai luoghi di internamento e alla loro funzione escludente nella

³¹ L'autocritica di Foucault diverrà più marcata negli anni successivi. Nel 1977, in un'intervista per *La Quinzaine littéraire* e con riferimento a *L'ordine del discorso* (una lezione scritta «in un momento di transizione»), riconoscerà di aver proposto per una questione cogente – l'articolazione di discorsi e meccanismi di potere – una risposta inadeguata; questa era dovuta per lo più alla permanenza di Foucault all'interno di un paradigma giuridico che, a suo dire, come tale è votato a produrre effetti negativi (DEII, pp. 228-236). In merito alla progressione da una prospettiva giuridica a una più attenta alle dinamiche microfisiche del potere, si veda anche il dibattito seguito alla conferenza, presso l'università di Tokyo, del 20 aprile 1978, pubblicata con il titolo *Sei to Kenryoku*, in «Gendai-shisô» nel luglio 1978; ora in DEII, pp. 552-570, in particolare pp. 567 ss.

³² Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., lezione del 3 gennaio, pp. 13-33. Cfr. F. Gros, *Foucault et «La société punitive»*, in «Pouvoirs», 4.135 (2010), pp. 5-14; p. 6, dove si legge: «Tutti questi temi hanno ampiamente nutrito il cammino de *La storia della follia*, il cui capitolo intitolato “Il grande internamento” aveva a suo tempo creato scalpore: la grande ragione occidentale (obiettiva, metodica e neutra) in effetti ha segnato la propria nascita attraverso l'immenso rifiuto della follia. La calma affermazione della Ragione, che si prolungherà fin dentro alla conoscenza psichiatrica, risiede così su una esclusione originaria e fondatrice».

³³ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 17.

³⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 26.

³⁵ *Ibidem*. Cfr. DEII, pp. 228-229. Condurre uno studio sul solo strumento punitivo, sulla pena reale ed effettivamente praticata sarebbe come astrarre un enunciato senza considerare la formazione discorsiva di cui esso è nodo: la trama (discorsiva o tattica) che lo forma e che da esso è deformata.

nascita di una realtà sociale stabile, è ora trasferita alla funzione produttiva di tali ambienti, considerati non come raccoglitori dello scarto all'esterno dei confini del sociale, bensì come elementi di una tattica diffusa che interessa ciascun individuo e ciascun corpo. Una tecnologia di potere che investe i corpi, perciò, coniugando in una stessa matrice la storia del diritto penale e quella delle scienze umane³⁶.

In questo senso, quelli che a prima vista appaiono come ambienti limite, come i luoghi in cui la società si “sbarazza dei vivi”³⁷, risultano interessanti per studiare i momenti apicali di una trama “economica” e perfino di un’azione strategica del potere altrimenti difficili da rilevare.

Le misure punitive non sono semplicemente meccanismi «negativi» che permettono di reprimere, impedire, escludere, sopprimere, ma [...] sono legate a tutta una serie di effetti positivi e utili, che esse hanno il compito di sostenere. [...] I sistemi punitivi devono essere posti in una certa “economia politica” del corpo: anche se non si richiamano a castighi violenti o sanguinosi, anche quando utilizzano metodi “dolci” che rinchiudono o correggono, è pur sempre del corpo che si tratta.³⁸

La presa sul corpo da parte del potere, che Foucault intende mettere in luce, è un fenomeno particolarmente appariscente – più che nei metodi “dolci” – nel supplizio che, fin nell’età classica e ancora nella metà del XVIII secolo, si abbatteva su chi si fosse macchiato di determinati reati: la scena, dai toni granguignoleschi, del calvario patito da Robert-François Damiens nel 1757, è solo uno degli esempi, il più celebre fra quelli che Foucault fornisce per rappresentare una certa, poco strategica, economia del corpo. Un’“economia poco economica”, dal momento che la sua circolazione esigeva, statutariamente, un certo eccesso; uno spreco che non facesse tanto dell’efficienza, quanto invece della ritualità, la propria ragione. La presa sul corpo caratterizza la «liturgia penale» fin dalle sue prime mosse, nelle procedure della *quaestio*, durante le quali un gioco di rituali e di prove permette alla verità del crimine di emergere e segnare quel corpo come il responsabile. Ma è il supplizio in senso proprio, come esecuzione della condanna, a rivelare il sistema di potere

³⁶ *Ivi*, pp. 26-27. In merito al mutamento operato a partire dal '73: «Il sapere di un'epoca non sta fuori ma dentro l'insieme di dispositivi che strutturano, organizzano ed eventualmente disciplinano la vita. Non il mero contesto degli eventi, non il tessuto giuridico, non semplicemente il terreno ideologico: tutto questo deve essere stretto insieme nel caratterizzare un'epoca, il suo farsi e le sue infinite contraddizioni» (A. Negri, *Una prigione a cielo aperto di Michel Foucault*, cit.), per quanto Foucault sarebbe ben più cauto nell'uso del termine “contraddizione”.

³⁷ Il progetto dei luoghi di internamento viene ripreso, negli anni Settanta, secondo una nuova prospettiva: non più classificare, come fa parte dell'antropologia, le società in base a come si congedano dai propri morti, bensì in base a come si sbarazzano dei propri vivi. A questa idea, presente nella prima lezione del corso del 1973, Foucault fa già riferimento nella primavera del '72, durante una tavola rotonda, per cui cfr. *Table ronde*, conversazione con J.M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton, P. Virilio, originariamente in «Esprit», 413: *Normalisation et Contrôle social. Pourquoi le travail social?* (aprile-maggio 1972), pp. 678-703; ora in DEI, pp. 1184-1207, in particolare pp. 1186-1187.

³⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 27-28. Già nel '73: «Vorrei definire i rapporti di potere effettivamente messi in atto attraverso queste tattiche [penali] [...] vorrei affrontarle come *strumenti di analisi* dei rapporti di potere» (M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 24. Corsivo nel testo).

che sottende tale pratica penale: un potere che, si tornerà a dire, fa morire. Attraverso la violenza – eccessiva ma non barbaramente furibonda, bensì minuziosamente formulata – inferta dal boia sul corpo del condannato, non passa una giustizia impersonale e “terza”, atta a ristabilire l’equilibrio fra due avversari; il supplizio, così come lo descrive Foucault, non realizza la riparazione di un torto. Oltre a chi ne è direttamente leso, la vittima principale di ogni infrazione secondo il diritto dell’età classica è colui che fa valere la legge: il sovrano, che è attaccato nella sua persona e nel suo corpo, ossia nella legge che è la sua volontà e nella sua forza. La mano del boia è dunque guidata, fra le elaborate pratiche del supplizio, dalla volontà del sovrano di vendicarsi contro chi ha offeso la sua persona, e di ristabilire il proprio diritto e la propria superiorità su coloro che hanno attentato all’ordine da lui designato. Il reato non è un semplice sgarbo nei confronti di chi ne è vittima immediata; e non è nemmeno un mero atto di ostilità nei confronti del regno; esso è in primo luogo un vilipendio nei confronti del sovrano. Il supplizio, con la sua pubblicità, è perciò un cerimoniale che ristabilisce la sovranità, per un istante ferita: «Il suo scopo è meno di ristabilire un equilibrio, che non di far giocare, fino al suo punto estremo, la dissimmetria fra il suddito che ha osato violare la legge e l’onnipotente sovrano che fa valere la legge». Laddove la vittima diretta verrà ripagata in maniera proporzionata al danno subito, non così per il danno portato al sovrano: «Se la sentenza deve essere equa, l’esecuzione della pena è fatta per dare non lo spettacolo della misura, ma quello dello squilibrio e dell’eccesso»³⁹.

Il diagramma del potere che Foucault individua nel punto nodale costituito dal supplizio è quella di una violenza ciclopica che si impossessa del corpo e lo strazia, in un’enfasi mirata a ristabilire la superiorità del diritto, che è volontà del sovrano, ma anche della forza fisica stessa del sovrano rispetto al suddito. Si tratta di un’“economia” la cui analisi, al di là delle apparenze, deve essere estesa a tutta la sua complessità: essa produce effetti, che non si limitano affatto al solo esempio; il supplizio, si legge, è un operatore di potere⁴⁰. Esso è evento di ricostituzione del sovrano e non una banale riproposizione dell’antica legge del taglione: sebbene porti le sembianze della semplice repressione di un crimine e dell’eliminazione del condannato, nella punizione e nella ritualità con cui essa penetra il corpo, si manifesta una sorta di guerra civile al proprio nemico interno, un diagramma che è quello della sovranità che uccide.

«La cerimonia del supplizio fa risplendere in piena luce il rapporto di forza che dà alla legge il suo potere»: il sovrano appare come colui che può sospendere l’ordine, e come il

³⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 53.

⁴⁰ Una descrizione della complessità, al di là delle sembianze semplici, del rito del supplizio, è rinvenibile in M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (1999), tr. it. a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010², pp. 80-88, pagine in cui si segnala la presenza di una strategia punitiva volta alla ricostituzione del potere ma scevra di ogni sapere sul crimine e sul criminale: sarà quest’ultimo aspetto, come si dirà, a caratterizzare il cosiddetto “addolcimento” delle pene, dalle proposte dei riformatori alla pratica carceraria.

capo di una guerra di cui il supplizio rappresenta un corpo a corpo del tutto sproporzionato con un nemico interno destinato a perire in modo schiacciante⁴¹. Una cerimonialità che, per quanto primitiva, necessita di essere osservata nella sua articolazione, nelle trame in cui impiglia i corpi del sovrano, del condannato e persino del pubblico che assiste a questo spettacolo turpe. Una complessità che già complica il quadro rispetto alla mera binarietà; e a imporre una virata, una altrimenti incomprensibile attenuazione progressiva delle pratiche punitive, è proprio la complessità dei fattori che concorrono a costituire la liturgia del supplizio e il potere di morte che lo sottende.

I rapporti che legavano i corpi coinvolti rischiano costantemente di confondersi. Il sovrano si loda della stessa violenza del crimine che intende punire; violenza che nel reo si manifesta in maniera occasionale, mentre nel sovrano diviene statutaria, tradendone il dispotismo⁴². Ma, ciò che è più grave, lo strazio e l'umiliazione cui è sottoposto il condannato rischiano di concedere un eccessivo protagonismo al popolo che con esso può solidarizzare. Al contempo, Foucault rintraccia proprio nel XVIII secolo il diffondersi di un corrispondente discorso riformatore, che consiglia di mutare il sistema penale, da pratica vendicativa a pratica punitiva: misura e umanità sono i concetti chiave cui farebbe capo il processo di riforma che conduce, dall'abbandono del supplizio, fino all'adozione di pene dolci, di cui il carcere sarebbe, secondo una visione superficiale, un esempio duraturo.

Osservato da un punto di vista storico, circoscrivendo ipoteticamente l'analisi ai soli documenti giuridici dei riformatori – Beccaria, Brissot, Lapeletier de Saint-Fargeau – a partire dal XVIII secolo, ciò che si incontra è una denuncia i cui moventi umanistici caldeggerebbero un processo di modifica delle pratiche punitive. Accompagnata dalla preoccupazione nei confronti di una penalità per nulla attenta al rispetto della dignità dell'essere umano, si ritrova la critica di un sistema giuridico inefficiente che, proprio in quanto tale, tende a compensare le proprie lacune nell'atto enfatico dell'esecuzione. In altri termini, quella che si rinviene nei documenti giuridici del XVIII secolo è la denuncia di ciò che sopra si è definito “economia del potere poco economica”: essa sarebbe segnata non semplicemente dallo spreco che caratterizza il supplizio, quanto dalla irregolarità e dalla lacunosità che tale eccesso rendono necessario. La vicenda del supplizio volge al proprio termine allorché si denuncia la corrispondenza tra l'accentramento del potere giuridico, l'identificazione che fa del sovrano la *fons justitiae*, e una paralisi della giustizia a cui solo il terrore generato dal boia può sopperire. Ed è proprio su tali lacune che i riformatori intendono incidere in senso prettamente giuridico, mirando a un ripensamento strategico, a «una nuova “economia” del potere di castigare, di assicurarne una migliore distribuzione, di far sì ch'esso non sia troppo concentrato in alcuni punti privilegiati, né troppo diviso fra istanze che si oppongono; che sia ripartito in circuiti omogenei suscettibili di esercitarsi

⁴¹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 55 e p. 62.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 90.

ovunque, in modo continuo e fino al germe più piccolo del corpo sociale»⁴³. Se si studia questo processo attestandosi sui discorsi dei riformatori, dunque, non sono le dinamiche microfisiche del potere a emergere, quanto invece un disegno di riforma tutto interno all'apparato giudiziario, promotore di un mutamento, non tanto delle trame che articolano le relazioni sociali e politiche, bensì degli strumenti del potere di punire, al fine non di punire meno, ma di «punire meglio»⁴⁴.

Una presa sul corpo più leggera ma al contempo più precisa e simbolica, quella che i riformatori propongono. Una presa che, stando ai documenti, si presenta come più razionale, in quanto non vendica il sovrano di un torto subito, e non agisce in funzione del crimine, ma in base alla sua possibile ripetizione, anticipando un disordine futuro. Instaurando un complesso gioco di interessi, di cui il sovrano non è il solo depositario, essendone parte l'intera società e lo stesso cittadino e potenziale malfattore⁴⁵, mediante i simboli che la pena rende evidenti, il reato viene presentato come più rischioso di quanto sia invece vantaggioso; si incide sull'immaginario collettivo, grazie a un'operazione più temibile che crudele, che colpisce con massima evidenza e precisione colpevoli e innocenti. «Non più il corpo, col gioco rituale delle sofferenze eccessive e dei segni risplendenti nel rituale dei supplizi; lo spirito, invece, o piuttosto un gioco di rappresentazioni e di segni circolanti, con discrezione ma con necessità ed evidenza, nello spirito di tutti»: più che il corpo, l'anima, l'interiorizzazione di una morale degli interessi, ecco il correlativo della tecnica di potere proposto dai riformatori del XVIII secolo⁴⁶. Una varietà simbolica che, pur condividendone il carattere di pena più “dolce”, non ha però nulla della monotonia del carcere. Quest'ultimo, scrive Foucault, non rientra nei disegni dei riformatori; eppure, ben presto si impone in maniera universale come via d'uscita dal sistema punitivo verso quello “sinaptico” della sorveglianza⁴⁷; come tecnologia apparentemente senza alternativa, nonostante già da subito sia stata oggetto di critica.

La domanda che guida l'intera ricerca di Foucault, già a partire dal 1973, è allora quella che interroga in merito al recente successo della prigione come unico metodo penale,

⁴³ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 88.

⁴⁴ *Ivi*, p. 89.

⁴⁵ Interessi all'interno di una sorta di contratto sociale, di cui il malfattore si rende traditore divenendo così, di fatto, nemico pubblico. In merito a questo contratto, cfr. *Ivi*, pp. 97-98 e cfr. DEI, p. 1404; per quanto riguarda, invece, la funzione di “scambiatore” del concetto di nemico pubblico, cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 50.

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 101-110. Tema già presente nella lezione del 24 gennaio 1973, per cui cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 74 ss. Gros: «Quando si tratta di tirare le conclusioni della definizione del crimine come danno pubblico, autori come Beccaria, Brissot o ancora Lepeletier de Saint-Fargeau considerano tutto tranne il carcere, preferendogli l'infamia, il taglione, il lavoro forzato o la deportazione, più utili in una strategia di contrattacco sociale tale da diversificare le reazioni secondo il tipo di minaccia pubblica. Non è dunque una nuova filosofia penale a imporre l'evidenza della prigione» (*Foucault et la «Société Punitiv»*, cit., p. 8).

⁴⁷ Cfr. DEI, pp. 1609-1610. Riguardo ai caratteri innovativi della prigione, cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 76-78.

nonostante non sia stato oggetto di studio e di teorizzazione da parte dei riformatori, e nonostante la funzione che ingenuamente gli si attribuisce sia del tutto disattesa: ci si aspetta che la prigione, proprio come i luoghi di internamento analizzabili mediante il prototipo della lebbra, sia destinazione dell'esclusione dei soggetti più minacciosi per la società; eppure l'evidenza è ben diversa, essendo piuttosto vero che il numero di reati non diminuisce e l'incidenza della recidività aumenta. Ritorna, perciò, la domanda che dopo l'ingresso ad Attica aveva stimolato la riflessione foucaultiana: sembra infatti che, ben lungi dall'eliminare le azioni illecite, la prigione instauri una sorta di scambio economico con la realtà fuori dalle sue mura, addestrando gli individui o producendo una certa categoria di soggetti destinati a percorrere perpetuamente la strada che porta alla reclusione, in un ciclo mai concluso.

L'interrogativo che, in termini di strategia, una volta abbandonata la *pura* osservazione storica delle teorie giuridiche, apre la ricerca archeologica dei monumenti discorsivi e genealogica delle provenienze, non chiede tanto il perché della prigione nonostante il suo scacco, bensì: «A cosa serve lo scacco della prigione»⁴⁸?

Permanendo all'interno di un modello di potere repressivo, l'ambito penale, per come veniva considerato nelle lezioni del 1972, era una delle nuove modalità instaurate nel XVII secolo per reagire contro una "plebe sediziosa". Ancora in una conversazione dello stesso anno – pubblicata poi sulla rivista *Les Temps modernes*, inerente la giustizia popolare e con particolare interesse alle fasi rivoluzionarie in Francia –, Foucault ripropone il tema della plebe sediziosa: la frangia più mobile, agitata, violenta, pronta a passare all'azione armata⁴⁹. La cesura rappresentata dalle lezioni su *La società punitiva*, poi rivista e sistematizzata in *Sorvegliare e punire*, è costruita sul tema strategico degli illegalismi: «Non si può comprendere il funzionamento di un sistema penale, di un sistema di leggi e divieti, se non ci si interroga sul funzionamento positivo degli illegalismi»⁵⁰.

⁴⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 299. In merito alla questione archeologica e genealogica: in una lezione del 1973, afferma: «Fino a oggi, si studiavano le trame delle possibili derivazioni [...] Ora si tratta di ritrovare quali sono i rapporti di potere che hanno reso possibile l'emergenza storica di qualcosa come la prigione. Dopo un'analisi di tipo archeologico, si tratta di fare un'analisi di tipo dinastico, genealogico, basata sulle filiazioni a partire dai rapporti di potere» (ivi, pp. 97-98). Scrive inoltre Foucault, nel 1975: «Si tratta di [...] considerare le pratiche penali piuttosto che come conseguenza di teorie giuridiche come un capitolo dell'anatomia politica» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 32). L'attenzione riservata da Foucault alle teorie dei riformatori non le interroga per la loro verità, bensì nel loro esserci state, nella loro materialità. In questo, si dà ancora osservazione archeologica, ma essa non è bastevole a se stessa, perché viene di fatto subordinata alla diagnosi genealogica. In questa stessa direzione sembrano andare le indicazioni contenute in G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 48 ss.

⁴⁹ Cfr. M. Foucault, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, originariamente in «Les Temps modernes», 310 bis: *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie* (giugno 1972), pp. 355-366; ora in DEI, pp. 1208-1237 e tradotta in italiano in *Microfisica del potere*, cit., pp. 71-106.

⁵⁰ M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 161 e, riguardo alla "plebe sediziosa", p. 156. Cfr. anche l'autocritica che Foucault propone rispetto al dibattito sulla "giustizia popolare" avvenuto nel '72: *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, intervista rilasciata a A. Krywin e F. Ringelheim per «Pro Justitia. Revue politique de droit», 1.3-4 (ottobre 1973), pp. 5-14; ora in DEI, pp. 1303-1313.

Secondo lo schema delle questioni che una ricerca genealogica⁵¹ si pone, quella degli “illegalismi” è la domanda in merito all’emergenza (*Entstehung*), ovvero alla lotta da cui una certa realtà è venuta imponendosi, allo scontro a seguito del quale un dato storico è assunto a verità apparentemente priva di alternative e di storicità. L’intuizione, già risalente ai primi anni Settanta, per cui il potere e la giustizia non rappresentano il fine della lotta o il suo momento di quiete, bensì il suo esito storicamente guadagnato e precario⁵², è applicata al caso della nascita della prigione: l’illegalismo non è un obiettivo da ridurre al fine di stabilire l’ordine; è vero piuttosto che l’ordine è l’esito, sempre instabile, di un agonismo sociale dalla cui evoluzione emerge una certa verità che squalifica o funzionalizza i discorsi alternativi in favore della causa della verità emergente.

L’illegalismo non è un accidente, un’imperfezione più o meno inevitabile. È un elemento assolutamente positivo di funzionamento sociale, il cui ruolo è previsto nella strategia generale della società.⁵³

Il potere, perciò, non è una questione di legalità contro l’illegalità; la legge che informa il potere costituito è, invece, prodotto dell’integrazione di illegalismi tollerati e conservati. Una serie di trasgressioni non più tali, la cui ripartizione è osservabile su grana microfisica e non, in senso agambeniano, come prerogativa del potere molare, sovrano, e circolante sul bordo esterno dell’ordine politico.

Le lezioni del 1973 inaugurano il tentativo foucaultiano di elaborare una sorta di economia politica del capitalismo del primo Ottocento, fondandola – è questo il punto – sul concetto di lotta sociale generalizzata e sulla disciplina imposta alla forza lavoro⁵⁴. È nell’ambito di questo progetto che si inserisce la riflessione in merito agli illegalismi, come primo oggetto di contesa, e come nozione centrale per la quale la legge non è mai destinata a essere applicata con rigore: essa è piuttosto uno strumento di gestione, utile per ridisegnare *dall’interno* continuamente i margini plastici della liceità. La legge, ovviamente, impone un certo numero di interdizioni, inscrivendo la possibilità di azione entro limiti precisi. Tuttavia, sostiene Foucault, non dal rispetto delle leggi o dagli obblighi e dai divieti che esse impongono deriva l’ordine sociale: quest’ultimo è piuttosto la risultante degli intrecci di intese non scritte, complicità di fatto e non di diritto, utili ai coinvolti per assicurarsi spazi di

⁵¹ Si rimanda già da ora alle analisi critiche che vengono avanzate in merito a questa genealogia, in M. Perrot (a cura di), *L’impossibile prigione; recherches sur le système pénitentiaire au XIXème siècle. Débat avec Michel Foucault* (1980), tr. it. a cura di M.G. Meriggi, *L’impossibile prigione*, ed. Rizzoli, Milano 1981; così come alle osservazioni di Habermas, in *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 274 ss.

⁵² Già nel dibattito con Chomsky (cfr. DEI, p. 1370), e poi al fondo della stessa critica mossa nei confronti della teoria della sovranità nel decennio successivo.

⁵³ *Des supplices aux cellules*, intervista con R.P. Droit per «Le Monde», 9363 (21 febbraio 1975), p. 16; ora in DEI, pp. 1584-1588, in particolare p. 1587. Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 61 ss e p. 141.

⁵⁴ Le letture che guidano questo progetto sono soprattutto quelle di E.P. Thompson (*The Making of the English Working Class*) e di B. Porchnev (*Lotte contadine e urbane nel grand siècle*). In merito a questa influenza, cfr. la nota del curatore B.E. Harcourt, in *La società punitiva*, cit., in particolare pp. 288-295.

azione e ignorare determinati vincoli legali; in più, il passaggio da un certo ordine sociale a un altro non è – o non è solo – il prodotto di una produzione giuridica o meramente discorsiva, quanto invece l'esito di un riassetto degli equilibri minimi tra differenti illegalismi. Si percepisce qui il tenore genealogico, più che strettamente “storiografico”, dell'indagine di Foucault, interessata non tanto o non solo allo statuto giuridico e al discorso che vi si istituisce, quanto alle pratiche microfisiche di potere, ai giochi e agli scontri, ai compromessi che si vengono ad articolare nel contesto storico indagato. Nel caso specifico delle lezioni del '73, Foucault individua nell'apparizione di nuove forme di produzione il campo su cui si è verificata tutta una riconfigurazione delle trame degli illegalismi, da cui, come punto di emergenza, si è imposta la penalità carceraria⁵⁵.

Secondo la ricostruzione di Foucault, sotto l'*Ancien Régime*, i diversi strati della società avevano un proprio grado di illegalismo tollerato; vi erano molte occasioni in cui la mancata applicazione di certe regole era condizione di un buon funzionamento di politica ed economia. In ciascuno di questi casi, trasgredire la legge, aggirare un editto o un'ordinanza e affidarsi piuttosto alla consuetudine era vissuto come un'azione di resistenza rispetto a un diritto feudale percepito dalle classi popolari o dalla borghesia come il risultato di un abuso di potere: «I differenti illegalismi propri a ciascun gruppo mantenevano fra loro rapporti che erano insieme di rivalità, di concorrenza, di conflitti d'interesse, di appoggio reciproco, di complicità»; e, anzi, è proprio grazie a questi illegalismi, limitati alla trasgressione della legge e alla frode, che importanti progressi storici si erano resi possibili, abbattendo limitazioni desuete e aprendo così la strada a un'economia e a una politica più liberali.

Ma, scrive Foucault, nella seconda metà del XVIII secolo, questo processo tende a invertirsi: è proprio l'apparizione di un capitalismo di stampo industriale su larga scala a costituire una soglia fondamentale, comportando quei mutamenti nelle forme produttive che sconvolgono le consuetudini illegali tollerate o incoraggiate durante l'*Ancien Régime*. È in merito a questo passaggio che Foucault introduce la categoria dell'«illegalismo di depredamento» (*déprédation*). Con l'aumento della ricchezza e anche a causa di una forte spinta demografica, l'obiettivo degli illegalismi popolari muta: non più i diritti, non più un illegalismo di frode, bensì i beni. Si verificano furti ai danni di proprietari di fondi terrieri e artigiani. Ma sono soprattutto lo stoccaggio, la creazione di fabbriche all'interno delle quali venivano conservati macchinari e manufatti, e l'impiego di una massa operaia nelle mani della quale affidare tutto ciò, a rendere intollerabile per la borghesia la libertà di cui fino ad allora avevano goduto le classi popolari.

«L'illegalismo dei beni viene separato da quello dei diritti. Divisione che ricopre un'opposizione di classe, poiché, da una parte l'illegalismo più accessibile alle classi

⁵⁵ È evidente che quella dell'illegalismo è una categoria da assumere in modo nominalistico, non come un concetto storico, bensì come una funzione che si concreta in maniere differenti a seconda dello scenario storico entro cui insiste.

popolari sarà quello dei beni; mentre dall'altro la borghesia riserverà, per sé, l'illegalismo dei diritti. E questa grande redistribuzione dell'illegalismo si tradurrà in una specializzazione dei circuiti giudiziari». L'illegalismo dei diritti viene sfruttato dalla borghesia per ridurre il superpotere del sovrano, proprio mentre l'illegalismo dei beni viene combattuto per la minaccia che rappresenta⁵⁶. «Bisogna concepire un sistema penale come un meccanismo per gestire gl'illegalismi in modo differenziato e non per sopprimerli tutti»⁵⁷.

E dunque, stante questo fondo storico agonistico – da guerra a un potere costituito, come si dirà – delineato da Foucault, come emerge la prigione? Che cosa la rende uno strumento adeguato all'interno della ricomposizione degli illegalismi seguita allo sviluppo di un capitalismo di stampo industriale? In ogni luogo in cui si viene a discutere di questo punto, Foucault è piuttosto netto a riguardo: la prigione trova in un simile scenario un terreno per radicarsi, non tanto perché formula di successo, quanto invece per il suo fallimento. I regolamenti, i programmi e le dichiarazioni di intenzione che accompagnano i primi passi del sistema carcerario, idealizzano la prigione come un luogo finalizzato, al pari di scuole o caserme, all'azione rieducativa sugli individui. Ma il fallimento registrato in maniera immediata, già dai primi decenni dell'Ottocento, è chiaro: per la sua logica propria, la prigione, lungi dall'eliminarla, crea paradossalmente delinquenza; lungi dal trasformare i criminali in gente onesta, fabbrica nuovi criminali o sprofonda ulteriormente chi lo è già; più che rieducare, dimostra di impartire un determinato addestramento. Proprio per tale fallimento, il meccanismo di potere ha conservato la tecnologia detentiva per sfruttarla in senso strategico: ciò che era un inconveniente diviene strumento di potere; in due sensi. Da un lato, facendo circolare nella società l'immagine dell'illegalismo di depredamento come pericoloso, dequalificante e ostile, la prigione permette di educare il “buon popolo” a rifiutare l'illegalità di ogni tipo, a temerla e, con questo, ad accettare il controllo poliziesco: si ottiene così sia la tutela della ricchezza, riposta nelle mani di un popolo di lavoratori disciplinati, sia la legittimazione dell'invasione della polizia⁵⁸. Dall'altro lato, la prigione permette di spaccare la continuità dell'illegalismo popolare, isolando un piccolo gruppo di persone – i delinquenti – che è possibile controllare, sorvegliare, conoscere in maniera

⁵⁶ «Politicizzazione della mobilità e carattere antagonistico dei processi di proletarianizzazione sono dunque due degli elementi fondamentali di *La société punitive*. E più in generale, dice Foucault, “è sempre il corpo dell'operaio, nel suo rapporto con la ricchezza, con il profitto, con la legge, a costituire il grande gioco attorno al quale si organizza il sistema penale”. È un problema presente anche in *Sorvegliare e punire*, ma qui sembra assumere un rilievo maggiore, anche in termini teorici» (S. Mezzadra, *Cattive condotte*, in «il Manifesto», 11 febbraio 2014). In merito, si veda anche P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, ed. ombre corte, Verona 2013.

⁵⁷ La questione degli illegalismi viene trattata in maniera piuttosto particolareggiata nelle lezioni del 21 febbraio e del 28 febbraio del 1973; in maniera molto più essenziale, Foucault torna a parlarne nel 1975. Le citazioni fin qui riportate, dunque, sono da M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 157-182; e M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 90-97. Cfr. anche DEI, pp. 1303-1306.

⁵⁸ «Di una società senza delinquenza si è sognato alla fine del XVIII secolo. E poi, dopo, pff. La delinquenza era troppo utile [...] Senza delinquenza non c'è polizia. Che cosa rende sopportabile alla popolazione la presenza ed il controllo poliziesco se non la paura del delinquente?» (DEI, p. 1616).

capillare. Si tratta di un profitto politico, al quale si affianca anche un vantaggio economico, derivante dalla riserva di bassa manovalanza e perfino di infiltrati cui si può attingere tra gli individui marchiati come delinquenti, sostiene Foucault affiancando di fatto le riflessioni marxiane sul *Lumpenproletariat*⁵⁹.

La prigione, come la descrive la genealogia foucaultiana, è una tecnologia che va ben oltre la detenzione e la repressione: è piuttosto una tecnologia che parla di una tattica di potere che produce i presupposti per una sorveglianza perpetua sugli individui, che produce individui sottomessi a una simile vigilanza, e che punisce le cattive condotte. Si tratta dunque di una trama sociale precisa, entro cui la prigione ha un ruolo positivo, come nodo di una strategia diffusa di presa sul corpo. Il sistema carcerario, all'interno di tale strategia di potere, produce il discorso sulla delinquenza, funzionalizzando così un preciso illegalismo e scoraggiando ogni mira sovversiva; e – secondo l'economia politica tentata da Foucault nel '73 e riproposta con toni più tenui negli anni successivi – produce docilità, incidendo sul corpo dell'operaio e sulla sua sfera pulsionale.

Se, in merito al pericolo del depredamento, la minaccia era rappresentata dalla prossimità tra beni prodotti, apparato produttivo e la massa operaia, Foucault non trascura come in questa trasformazione lo stesso corpo dell'operaio abbia mutato la propria natura, divenendo forza lavoro da impiegare come forza produttiva. Il corpo del lavoratore, coinvolto nelle trasformazioni che istituiscono il capitalismo industriale nel XVIII secolo, è di fatto integrato all'interno del sistema produttivo come parte di un capitale che sarebbe delittuoso dissipare. Osservato non più come oggetto di un'appropriazione possibile, bensì come forza produttiva, il corpo diviene soggetto di una seconda forma di illegalismo: la dissipazione (*dissipation*), ossia lo spreco delle energie, la sregolatezza e la disaffezione nei confronti di un sistema produttivo e sociale. È a quest'altezza che Foucault rileva l'estensione dell'ambito correttivo e punitivo, e la continuità che, dall'alba del XIX secolo, esso intrattiene con il penale propriamente detto: viene messa a fuoco, insomma, la tendenza a punire non per perseguire un'infrazione, come un furto, quanto per sanzionare le irregolarità del comportamento che compromettono la stabilità di un certo ordine sociale⁶⁰. Si tratta di un passaggio poi di molto ridotto in *Sorvegliare e punire*, dove si insiste per lo più sul ruolo del fuorilegge come individuo che si pone all'esterno di un contratto ideale con la società. Nelle lezioni su *La società punitiva*, invece, viene dato largo spazio a un tipo di contratto «tra il corpo dell'operaio e il corpo della ricchezza»⁶¹. Si tratta di una stipula dalla quale ci si sottrae mediante atti di insubordinazione, quali l'ozio, la dispersione delle forze, la festa, il rifiuto della famiglia. Non si tratta più del semplice evento criminale: l'oggetto

⁵⁹ Cfr. DEI, pp. 1584-1586. Riguardo al legame tra sistema punitivo e capitalismo, si veda anche l'intervista rilasciata al periodico tedesco «Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit», *Gefängnisse und Gefängnisrevolten*, ora raccolta in DEI, pp. 1293-1300, in particolare pp. 1298-1299.

⁶⁰ Cfr. F. Gros, *Foucault et «La société punitive»*, cit., p. 12.

⁶¹ M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 204.

dell'attenzione in epoca moderna è una condotta che, in quanto irregolare, può certo generare illegalità, ma che, in quanto tale, è di fatto già oggetto di intervento. Per questo, la risposta non potrà essere repressiva o penale, comportando piuttosto la necessità di una più profonda penetrazione della morale e l'estensione dell'azione punitiva⁶².

Quegli elementi “extra economici” di cui già Marx aveva trattato, nel capitolo de *Il Capitale* sull'accumulazione originaria, divengono per Foucault centrali e, anzi, fondanti le modalità del nuovo capitalismo industriale. Si tratta di una trasformazione che investe il corpo e il rapporto che ogni individuo intrattiene con esso: mentre il desiderio rivolto verso la materialità della ricchezza veniva sedato mediante un raddoppiamento della coazione costituita dal prelievo del tempo – alla fabbrica si affianca la prigione –, la disaffezione nei confronti dell'apparato di produzione richiede un raddoppiamento della coazione costitutiva del concetto stesso di forza lavoro: si instaura perciò un discorso mirato alla moralizzazione, alla responsabilizzazione e, in generale, alla fissazione del corpo all'apparato produttivo, che legittima l'azione punitiva rispetto a tutto ciò che è «dell'ordine dell'irregolarità nel tempo, della mobilità nello spazio, della frenesia del corpo»⁶³; e che, d'altra parte, legittima la compenetrazione di morale e penale, nell'osservazione dell'esistenza stessa dell'individuo al fine di normarla nella sua quotidianità.

Ponendo la domanda della provenienza (*Herkunft* o anche *Erbschaft*, ovvero il secondo polo attorno a cui ruota la ricerca genealogica) della prigione e della sua evidenza apparentemente irrefutabile a partire dal XIX secolo, Foucault segnala la relazione di isomorfismo rinvenibile tra la prigione e tutta una serie di pratiche e istituzioni capaci di inquadrare l'intera vita dell'individuo, dalla sua nascita fino alla sua morte, dai nidi alle mense, alle caserme, fino alle fabbriche, agli ospedali e agli ospizi; di osservarla e controllarla, se non anche di trasformarla. È possibile allora annotare nuovamente il mutamento di prospettiva che ha interessato l'osservazione foucaultiana: quegli istituti, come la prigione o l'ospedale psichiatrico, che fino alla soglia degli anni Settanta venivano semplicemente posti fuori dalla vita sociale, nel lato del “patologico”⁶⁴, dell'assolutamente alieno, vengono qui inseriti nella stessa griglia coercitiva dei tanti ambienti che accompagnano la vita di chiunque; nel medesimo «diagramma», per riprendere la formula di Foucault cara a Deleuze⁶⁵. Come si tornerà a mostrare, nella concezione del potere ora sviluppata da Foucault non c'è alcun “fuori”, alcuno spazio di mera esclusione verso cui indirizzare lebbrosi, pazzi o criminali.

Ciò che ha trasformato la penalità, a partire dalla metà del XVIII secolo ma soprattutto dopo il XIX secolo, non è né un senso di umana pietà, né un discorso filosofico imperniato

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 205, nota a. Cfr. S. Mezzadra, *Cattive condotte*, cit.

⁶⁴ Si vuole qui richiamare un famoso scritto di Canguilhem che tanto ha influenzato Foucault, *Le normal et le pathologique*, del 1943 poi riedito nel 1966.

⁶⁵ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 52-58 e pp. 100-101.

sulle categorie morali della dignità; non si è trattato nemmeno di una riforma giuridica, proposta affinché le punizioni fossero più efficaci perché più razionali. La diagnosi di Foucault è, piuttosto, che si sia trattato di un mutamento complessivo nell'economia del corpo: il sistema giuridico, a cavallo tra i due secoli, è stato adeguato a un diffuso meccanismo di controllo, nel quale tecnologie disciplinari di eredità religiosa – quali la sorveglianza, la sanzione normalizzatrice e l'esame – venivano assunte col movente economico di meglio imbrigliare gli individui.

La coppia sorvegliare-punire si instaura come rapporto di potere indispensabile alla fissazione degli individui all'apparato di produzione, alla costituzione delle forze produttive, e caratterizza la società che possiamo chiamare *disciplinare*⁶⁶.

Si riscontra, già da questi elementi, l'adozione di una prospettiva che Foucault chiama microfisica, attenta, più che ai punti apicali in se stessi, alle fitte trame di poteri minimi, quotidiani e spesso invisibili che sostengono tali punti; alle pratiche prossime più che alle istituzioni all'interno delle quali esse si condensano in precise regolarità discorsive⁶⁷; alle identità morfologiche rintracciabili nelle fondamenta che reggono ambienti istituzionali anche eterogenei nelle loro finalità⁶⁸. Il fenomeno rinvenibile, una volta che dall'osservazione del semplice strumento repressivo ci si rivolge alla forma sociale e alle strategie di (micro-)potere che lo sottendono, è la creazione e lo sviluppo in quei secoli di tutta una serie di istituzioni – siano esse parapenali, non penali, o penali come il carcere –, come nodi di un sistema generale di sorveglianza, controllo e addestramento capace di penetrare in tutto il suo spessore la società e di imporre un preciso assetto. Nascono, sotto una forma giuridica generale che garantiva di principio pari diritti a tutti, «meccanismi minuziosi, quotidiani, fisici [...], sistemi di micropotere, essenzialmente inegualitari e dissimmetrici, costituiti dalle discipline», la cui operatività consiste nella creazione rigorosa di spazi, nel controllo capillare, articolato ed esaustivo del tempo, nella coordinazione dei gesti corporei, nella serializzazione dei segmenti della vita di un individuo nella retta evolutiva della vita collettiva, nella ricomposizione delle forze individuali mediante l'addestramento⁶⁹.

Citando le *Vorlesungen über die Gefängniskunde* di N.H. Julius⁷⁰, Foucault descrive il cambio di postura che ha caratterizzato l'epoca moderna come un passaggio da una civiltà

⁶⁶ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 211-213. La prima apparizione della coppia “sorvegliare e punire” risale al 1972, per cui cfr. DEI, p. 1199.

⁶⁷ «L'autentico tema di Foucault è da ricercarsi piuttosto in quell'economia politica del corpo che ha avuto la meglio, nella forma delle pratiche non discorsive del disciplinamento corporale, nei confronti del discorso morale e della formazione discorsiva degli enunciati prodotti dal diritto riformatore». Questo, nonostante poi «le pratiche non discorsive del disciplinamento corporale intrattengano un contatto costante con le pratiche discorsive della scienza» (H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., pp. 69-71).

⁶⁸ Cfr. DEI, pp. 1307-1308.

⁶⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit. p. 242 e cfr. pp. 154-185.

⁷⁰ Opera pubblicata nel 1828, a Berlino per l'editore Stuhr.

dello spettacolo, del sacrificio, del rituale, al limite descrivibile attraverso un modello repressivo, a una civiltà della sorveglianza. Pur ancora impregnato della retorica della lotta di classe, il pensiero di Foucault nel 1973 già osserva la complessità delle trame di potere attraverso la categoria della strategia; una strategia che in quell'anno è ancora di guerra civile e che muterà negli anni successivi in una strategia di guerra *tout court*, fino poi a concentrarsi sulla trasformazione del potere di morte in biopotere.

È una geometria di potere che nel 1973 Foucault definisce genericamente “coercitiva”: una presa sugli individui caratterizzata non tanto dalla semplice punizione ma dalla correzione e dalla induzione costanti; e proprio per questo aspetto, in *Sorvegliare e punire*, tale forma di potere sarà chiamata “disciplinare”. Si tratta di una forma sociale, che solo in seconda battuta si coagula nell'architettura della prigione manifestandosi nella sua maniera più evidente; un passaggio, questo, già sostenuto nelle lezioni⁷¹ e presente anche nell'opera del '75, nonostante la ricezione di quest'ultima abbia attirato solo in minima parte l'attenzione dei lettori su questo aspetto, concentrandosi per lo più sul panoptismo come descrizione di una forma prettamente carceraria.

Eppure non mancano affatto, in *Sorvegliare e punire*, le indicazioni utili per evitare questo malinteso o, comunque, per allargare la visuale dalla sola architettura carceraria alle trame sociali in senso lato cui essa si conforma dal XIX secolo. Si chiude il cerchio di questa incursione ricostruttiva, quando Foucault riconsidera il caso della lebbra:

Se è vero che la lebbra ha suscitato i rituali di esclusione, che hanno fornito fino ad un certo punto il modello e quasi la forma generale della grande Carcerazione, la peste ha suscitato gli schemi disciplinari. Piuttosto che la divisione massiccia e binaria tra gli uni e gli altri, essa richiama separazioni multiple, distribuzioni individualizzanti, una organizzazione in profondità di sorveglianze e di controlli, una intensificazione ed una ramificazione del potere.

Così scrive, riportando un regolamento della fine del XVII secolo, contenente le precauzioni necessarie nel caso la peste avesse attaccato una città. Gli spazi urbani vengono tagliati con meticolosità, ogni luogo è sorvegliato, ogni individuo ha un proprio spazio riservato e fisso, ogni movimento corporeo è misurato, controllato e registrato con perizia, ogni evento è riferito da ogni punto della periferia al centro e il potere scorre in maniera ininterrotta verso ogni angolo così riorganizzato grazie a una gerarchia precisa e continua: nel 1975, col modello della peste, la strategia del potere è a tutti gli effetti bellica. Quello della peste non è il modello dell'esclusione, bensì quello compatto e capillare dell'organizzazione, della sorveglianza e della prescrizione, che riordinano in modo maniacale la realtà. La peste come il sogno supremo del potere disciplinare, come modello in cui quest'ultimo può scorrere e imporsi in maniera sottile, filtrando negli spazi e nei momenti più angusti, ottimizzando lo sfruttamento delle energie individuali. Al gesto – al

⁷¹ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 242-243.

limite valido per l'età medievale e classica – di esclusione, che decreta l'abbandono e la morte, almeno quella sociale, del lebbroso, per l'analisi dell'età moderna Foucault ora preferisce il buon addestramento cui è sottoposta la città appestata, nella quale la monotonia è spezzata dai ruoli e dalle funzioni imposte dai poteri circolanti.

Il lebbroso è preso in una pratica del rigetto, dell'esilio-clausura; lo si lascia perdervi come in una massa che poco importa differenziare; gli appestati vengono afferrati in un meticoloso incasellamento tattico, in cui le differenziazioni individuali sono gli effetti costrittivi di un potere che si moltiplica, si articola, si suddivide.⁷²

Il gesto escludente e repressivo, di cui *Storia della follia* individuava l'origine nel debellamento della lebbra e nel grande internamento, perde ora il valore esclusivo e persistente che quell'opera ancora gli attribuiva per quanto riguardava l'epoca moderna. Arricchendo la questione dell'avvicendamento di questi due modelli – e così chiarendola⁷³ –, Foucault definisce questi due schemi «differenti, ma non incompatibili»⁷⁴. Essi, soprattutto a partire dal XIX secolo, non si alternerebbero, combinandosi piuttosto in una trama di potere complessa e ramificata, e concorrendo, all'interno della società disciplinare, nell'osservazione, nella sistemazione e organizzazione, nella correzione degli individui. Rimanendo all'interno della metafora foucaultiana, si può dire che, a seguito di questa originaria fusione, i lebbrosi siano stati trattati come appestati: non semplicemente allontanati perché sia totale la loro esclusione o integrati in luoghi che ne isolano e oggettivano le movenze, bensì afferrati mediante tutte le istanze di controllo tipiche della disciplina e utili per identificare, caratterizzare, riconoscere, esercitare su di essi in modo individuale una sorveglianza e un addestramento costanti. Dall'altro lato e in modo complementare, le categorie di normalità e anormalità vengono adottate, per il loro senso binario, per ripartire gli individui, secondo un giudizio che è al contempo giuridico e medico,

⁷² M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 216.

⁷³ In merito all'avvicendamento nella storia di questi due modelli, nei corsi che precedono la pubblicazione di *Sorvegliare e punire*, Foucault non risulta del tutto chiaro. Durante la lezione del 15 gennaio 1975, del corso poi pubblicato con il titolo *Gli anormali* (pp. 37 ss), per esempio, ricorda all'uditorio l'uso che, negli anni precedenti, si era fatto del modello della lebbra, adesso presentandolo come un modello ancora coerente con la caccia della metà del XVII secolo ai danni di mendicanti, vagabondi, oziosi, libertini, e con i processi di marginalizzazione subiti in epoca contemporanea da folli, malati, criminali, devianti, bambini e poveri. Il modello dell'individuo che, nel Medioevo, viene allontanato per preservare la purezza della comunità o, come si tornerà ad affermare nel '77, la sicurezza della società, conserverebbe così nei secoli successivi e perfino nella nostra epoca una propria validità. Eppure, nella stessa lezione, si viene ad apprendere che, secondo la lettura foucaultiana, un simile modello di esclusione non è più capace di descrivere le dinamiche sociali maturate tra la fine del XVII secolo e l'inizio del secolo successivo: questo modello sarebbe scomparso e sarebbe stato del tutto soppiantato dalla riattivazione del modello della città appestata, con le tecnologie positive di potere di cui esso riesce a rendere conto. Con una tipica mossa foucaultiana, più che avvicinarsi alle trame di potere si sovrappongono, incidendo sui medesimi punti fino al prevalere di una sulle altre.

⁷⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 217. In merito, si vedano le riflessioni sviluppate da Fink-Eitel nell'articolo *Michel Foucaults Analytik der Macht*, pubblicato in F.A. Kittel (a cura di), *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, edito da Ferdinand Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 1980, pp. 38-78.

negli spazi a loro più confacenti. La società è percorsa dunque da una visibilità totale, resa possibile dall'organizzazione dello spazio, dalla prevedibilità dei tempi, dall'articolazione organica dei movimenti, dalla puntualità delle registrazioni: non sfugge nulla a un potere che, riducendo il proprio peso al minimo, rendendosi tutt'altro che enfatico e dirompente, riesce a raggiungere ogni angolo del perimetro sociale, ripartendo gli individui tra quelli da correggere e quelli da addestrare⁷⁵. La riduzione della dissipazione delle forze individuali è massima.

Non una semplice esclusione repressiva, per la quale, così com'era affermato nella *Storia della follia*, i soggetti alieni vengono rigettati al fine di rafforzare la coesione comunitaria. Non più una presa straordinaria e "magnifica"⁷⁶, come quella del supplizio; ma nemmeno una mera interiorizzazione della norma attraverso l'uso diffuso di simbolismi, come teorizzato dai riformatori illuministi: il primo passo fuori dalla presa di un potere sovrano è caratterizzato da una "disciplina produttiva", da un'economia del corpo positiva e produttiva che, mediante una maturazione del tutto nuova della distinzione tra normale e anormale, non disegna un "fuori" alieno, ma conduce all'isolamento, alla sorveglianza e alla trasformazione del corpo all'interno dello spazio sociale stesso. L'esito di questo incontro tra la binarietà del modello della lebbra e la complessità del modello della peste, è individuato nel *panopticon* di Bentham: non momento eccezionale, al pari dei regolamenti per il trattamento della città appestata, ma struttura da intendere «come un modello generalizzabile di funzionamento; un modo per definire i rapporti del potere con la vita quotidiana degli uomini»⁷⁷.

Il carcere, costruito secondo la geometria ispirata a Bentham dai progetti del fratello, è solo una delle espressioni in cui tale formula emerge, nella trama diffusa della società disciplinare: il carcere, in altri termini, è uno degli spazi in cui, secondo la metafora foucaultiana, si tratta il lebbroso come fosse un appestato. Questo avviene anche negli ospedali, negli istituti psichiatrici e in tutti i luoghi di trattamento e cura di quella che viene riconosciuta come anormalità. Ma ciò non può far dimenticare il processo complementare, consistente nella penetrazione della dicotomia all'interno di una geometria da città appestata. Fuori di metafora: non è trascurabile come il panoptismo, ovvero la combinazione del modello binario e del modello a *quadrillage*, coinvolga l'intero tessuto sociale; ciò avviene mediante l'addestramento del corpo e una correzione costante, di tenore più o meno grave,

⁷⁵ Secondo Charles Taylor, focalizzandosi solo sull'aspetto del controllo, Foucault avrebbe mancato di notare un ulteriore, benefico, aspetto delle nuove discipline, qual è una «genuina autodisciplina»: come sostenuto dalla tradizione umanista della teoria politica, tale autodisciplina avrebbe reso possibile un'azione più concertata, in cui la collettività si trasformava in coralità grazie a formule più egualitarie di partecipazione (Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, in «Political Theory», 12.2 (1984), pp. 152-183; cfr. p. 164).

⁷⁶ Cfr. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 55.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 218 ss; in particolare p. 223.

con un'attenuazione e un affinamento degli elementi più repressivi del primo modello e degli aspetti più violenti del secondo⁷⁸.

L'emersione e l'istituzionalizzazione delle discipline segue un intreccio storico, che Foucault schematizza così: dapprima, le discipline si presentano in maniera embrionale già durante il Medioevo, nella forma non di istituzioni, bensì di diagrammi «informali»⁷⁹, comunità spontanee o religiose capaci di punteggiare le trame discontinue della sovranità con fratture critiche, di opposizione e innovazione⁸⁰. Progressivamente, e coniugando il prevalente modello repressivo e il modello disciplinare, sorgono le prime formule istituzionali, in cui simili tentativi venivano adottati: esse figurano come delle specie di ambienti chiusi, funzionali all'arresto del male e alla prevenzione del pericolo sociale; il carcere ne è esempio. La loro nascita avviene secondo una distribuzione insulare: esse sono «discipline-blocco», la cui funzione negativa fa prevalere l'aspetto repressivo ed escludente, la capacità di recludere la minaccia, non isolandola in un ambiente monotono, bensì introducendola in uno statuto di controllo, correzione ed esame di matrice disciplinare. La trasformazione storica, che conduce secondo Foucault all'economia peculiare dell'epoca moderna, è caratterizzata dalla proporzionalità inversa per cui, all'estendersi progressivo dei dispositivi disciplinari occorso tra il XVII e il XVIII secolo, alla loro moltiplicazione attraverso l'intero corpo sociale, alla diffusione di controlli capillari e di un addestramento perpetuo, corrisponderebbe un'attenuazione dell'aspetto repressivo e punitivo.

Si comprende, allora, il senso economico che Foucault ha inteso attribuire alla sua riflessione sul potere: laddove alla discontinuità e all'inefficienza del potere sovrano dovevano sopperire i rituali eccessivi ed enfatici del supplizio, la sempre più ramificata penetrazione delle discipline, l'addestramento e la minuta ma continua correzione, rende via via sempre più superflua una presa repressiva e violenta sul corpo. Quest'ultimo è coinvolto in una geometria, organizzata attorno a tecnologie minime e continue, che lo ammaestrano mediante l'abitudine a una condotta retta, normale; maggiore e più profonda è la penetrazione di tali tecnologie e minore sarà la necessità di intervenire sulle devianze⁸¹. La penetrazione del panoptismo all'interno della trama sociale, la sua diffusione omogenea e

⁷⁸ In merito al rapporto "città appestata – panopticon", si veda l'intervista che Foucault ha rilasciato nell'aprile 1975 al periodico italiano «L'Europeo», 1515, pp. 63-65; ora in DEI, pp. 1593-1599, cfr. in particolare pp. 1596-1597.

⁷⁹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 58 ss.

⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* (2003), tr. it. a cura di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, ed. Feltrinelli, Milano 2015², pp. 68 ss.

⁸¹ Riguardo al concetto di abitudine, cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 253 ss; sulla nozione di norma, si veda l'intervista rilasciata da Foucault in occasione della pubblicazione del libro *Fabriquer la folie* di Th. Szasz, nel 1976, pubblicata su «Politique Hebdo», 212 (4-10 marzo), pp. 14-16; ora in DEI, pp. 74-79. *En passant*, se si considera il discorso di Foucault in merito alla devianza criminale, risulta paradossale come da un lato la prigione sia intesa produrre a sua volta la criminalità che essa finge di eliminare, così da legittimare, dall'altro lato, l'ingente impiego di strumenti di sorveglianza e disciplina utili a scongiurare la diffusione della devianza criminale.

priva di angoli ciechi è dunque il processo storico lungo il quale, in maniera asintotica, si tenderà a metter da parte il modello della lebbra⁸².

Il potere disciplinare è un potere che, in luogo di sottrarre e prevalere, ha come funzione principale quella di «addestrare» o, piuttosto, di addestrare per meglio prelevare e sottrarre di più. [...] Non è un potere trionfante, che partendo dal proprio eccesso può affidarsi alla propria sovrapotenza: è un potere modesto, sospettoso, che funziona sui binari di un'economia calcolata, ma permanente.⁸³

2.1.3. La presa del sapere.

Nel 1975, con *Sorvegliare e punire*, così, Foucault mette a punto la sua idea di società disciplinare: una realtà che, a differenza del modello sottrattivo della sovranità, insiste sui corpi potenziandone la vita e, solo in seguito, catturandone l'energia; una realtà che, come si è cercato di mostrare, si sviluppa storicamente mediante un incrocio agonistico di forze, di cui solo una lettura genealogica può dar conto. Facendosi specchio della lotta sociale che descrive, la genealogia foucaultiana non restituisce l'immagine di un gesto monotono di esclusione, ma quella di un complesso e articolato intreccio di volontà di potenza che si sovrappongono e si impongono; un intreccio strategico tutt'altro che finalizzato alla repressione dell'energia vitale, quanto a una sua più efficiente produzione ed estrazione⁸⁴. Il potere, almeno in età moderna, non è più disegnabile come un centro da cui si dipartono gli strali di una volontà sovrana: esso è piuttosto costituito da spostamenti anche minimi che, dal basso, condizionano la trama dei poteri circostanti. Un determinato assetto sociale, dunque, si impone per mezzo di una dinamica strategica mai conclusa, sempre da rimirare: le logiche di potere sono segnate da un agonismo mai sedato, sempre da governare, implementando la tattica in maniera coerente con le geometrie che vengono a realizzarsi. Come si tornerà a chiarire in termini più precisi, non vi è un'evoluzione storica, momento strategico e terreno di conquista, seguita dalla conservazione pacifica delle prerogative ottenute: la dimensione del potere, così come viene osservata da Foucault fino al 1976, è campo di continua conquista, guerra mai sopita, a causa della plasticità mai definitiva delle trame del potere⁸⁵. La strategia vincente è, allora, quella che raddoppia le proprie movenze, legittimando le trame che impone e squalificando, sulla sola base di se stessa, i discorsi avversari: la genealogia del potere di Foucault restituisce l'immagine di volontà di potenza che, proprio per la loro potenza e la loro strategia, riescono a costruire configurazioni coerenti, prive di

⁸² Gli aspetti peculiari di questa diffusione che, contestualmente, attenua gli aspetti violenti del potere, sono descritti in M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 228 ss. Questo aspetto di proporzionalità inversa è ben reso anche nell'intervista *L'œil du pouvoir*, in J. Bentham, *Le Panoptique*, ed. Belfond, Paris 1977, pp. 9-31; ora in DEII, pp. 190-207, specialmente pp. 197-198.

⁸³ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 186.

⁸⁴ Per il chiarimento di questo punto, in esplicita opposizione con quanto sostenuto da Reich e Marcuse, cfr. *Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir*, intervista rilasciata a «La Presse», 80, del 3 aprile 1976, p. 2 e p. 33; ora in DEII, pp. 86-89.

⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 16-19.

un “fuori” alternativo, e perciò bastevoli per sostenersi da sé; proprio come la genealogia nietzscheana trattava di un ordito morale privo di appigli metafisici esterni⁸⁶. La strategia politica è, in senso foucaultiano, il pungolo che tiene attivo lo scontro, garantendone in modo continuo un certo esito. Esito al di sotto del quale permane «il rumore sordo e prolungato della battaglia».

Nel '75, questo esito è identificato nella società disciplinare, con la sua imponente microfisica, nel momento di una nascente accumulazione di capitale e di una corrispondente «accumulazione di uomini»⁸⁷. In una simile trama, il soggetto – problema annoso su cui la critica aveva già interrogato Foucault – si ritrova disciplinato perché i suoi movimenti possano essere previsti, perché, mediante l'abitudine e il sospetto di essere osservato, la sua condotta risulti auto-sorvegliata, perché si possano registrare le sue trasformazioni, in una produzione di sapere di cui beneficiano le scienze umane⁸⁸. Il soggetto, addestrato dalle pratiche di potere, è anche impigliato nel tessuto discorsivo che da tali pratiche matura e che, in senso reciproco, legittima tali pratiche: in quanto funzione variabile di questa complessa articolazione di potere e sapere, il soggetto è il prodotto della disciplina e di uno studio delle anomalie che, come in una funzione gaussiana, mira a individuare la normalità. Il soggetto è formato, in un processo di soggettivazione che, al contempo, è un processo di assoggettamento: egli viene formato e riconosciuto come soggetto proprio mediante le pratiche che lo assoggettano, ed è questa coincidenza a interessare maggiormente Foucault fino all'ideazione della categoria della governamentalità, maggiormente protesa verso il lato della soggettivazione. Si tratta di una griglia di potere e sapere che Foucault sfrutta ampiamente anche nei corsi su *Il potere psichiatrico* e *Gli anormali*, contenenti molte delle intuizioni che poi confluiranno nel progetto inerente la *Storia della sessualità*.

A ben vedere, già in *Sorvegliare e punire*, al circolo virtuoso con cui il potere disciplinare legittimava se stesso, rafforzando la sua presa sul soggetto, si era affiancato un secondo circolo virtuoso: quello della liberazione di sapere. Gli spazi disciplinari non sono descritti come semplicemente “messi in ordine” dalle discipline: grazie a queste, essi divengono progressivamente degli apparati tali che «ogni meccanismo di oggettivazione può valere come strumento di assoggettamento, e ogni crescita di potere dà luogo a possibili conoscenze». Nell'ambiente disciplinare, dunque, mediante un affinamento delle relazioni di potere si giunge a uno sblocco di sapere tale da rendere possibile un'ulteriore moltiplicazione degli effetti del potere⁸⁹. Centrale è, perché questo duplice processo si inneschi, il ruolo del meccanismo dell'esame, insieme momento di controllo e di accumulo

⁸⁶ Si veda, per esempio, la nascita della coscienza, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pt. II, § 2, pp. 46-48.

⁸⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 240.

⁸⁸ In merito al ruolo ambiguo, insieme empirico e trascendentale, che Foucault farebbe giocare alle scienze umane, si veda la critica di Habermas, in *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 278.

⁸⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 244.

di sapere. E però si tratta di intuizioni che in quest'opera rimangono laterali, per lo più subalterne a sistemi di sorveglianza e addestramento più fisici.

Su tale unilateralità di *Sorvegliare e punire*, lo stesso Foucault tornerà nel 1980, in una lezione tenuta a Berkeley. Le sole pratiche coercitive, le sole manovre di dominio – dirà in quell'occasione – non sono sufficienti per dar conto delle tecnologie con cui il soggetto è, al contempo, costruito e assoggettato. Altrettanto fondamentali sono, infatti, le «tecniche dell'Io» (*techniques of the Self*), ossia il punto nodale in cui «le tecnologie di dominio di un individuo su un altro fanno ricorso al processo mediante il quale l'individuo agisce su se stesso»⁹⁰. Il successo massimo della struttura panoptica di Bentham, aveva scritto Foucault nel '75, stava nell'aver ridotto la visibilità del potere a tal punto da permettere al sorvegliante di assentarsi: sarebbe bastato il sospetto di essere visti a produrre una dinamica di autocontrollo nel soggetto. Un processo parallelo è quello che si sviluppa con tali tecniche dell'io, compendiate nelle lezioni californiane, ma già tutte presenti nei corsi parigini degli anni Settanta e ne *La volontà di sapere*⁹¹.

Le tecnologie dell'Io, eredi delle pratiche di confessione e dell'esame di coscienza cristiano, sollecitano l'individuo a esaminarsi e a scoprire la propria verità, in quanto veri e propri strumenti di «autoservazione e autoconsultazione»⁹²; come strumenti di espressione, dunque, più che di repressione.

Se ancora nella lezione del 7 gennaio 1976, del corso “*Bisogna difendere la società*”, Foucault esprimeva parole di apprezzamento per la teoria elaborata da Reich⁹³, quando riordina i concetti per la pubblicazione, lo stesso anno, del primo volume della sua *Storia della sessualità*, si decide a inserire l'autore austriaco, così come anche Marcuse, nella corrente – tanto fortunata dopo il '68 – del cosiddetto freudo-marxismo: essa sarebbe, secondo Foucault, responsabile di aver attivato una concezione del potere del tutto negativa, repressiva nei confronti della sessualità, ossia di ciò che l'Occidente tende a identificare come la verità del rapporto del soggetto con se stesso. La critica foucaultiana, traendo ulteriori conseguenze dalla nuova teoria del potere elaborata in *Sorvegliare e punire*, è rivolta a tali autori, ma a ben vedere alla concezione con cui tradizionalmente ci si rivolge alla sessualità.

Il progetto de *La volontà di sapere*, secondo le intenzioni rivelate dallo stesso Foucault, avrebbe dovuto portare il nome – poi effettivamente attribuito ad alcune traduzioni

⁹⁰ Si tratta della lezione tenuta il 20 ottobre 1980, presso l'università di Berkeley. Questa e quella del giorno successivo (*Howison Lecture on Truth and Subjectivity*, del 20 e 21 ottobre) non sono ancora state pubblicate, ma di esse sono disponibili e facilmente reperibili le registrazioni sul web.

⁹¹ Fink-Eitel sostiene qualche cosa di analogo, scrivendo che *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* si uniscono «in una ricerca complementare sull'intero complesso del potere-sapere, all'interno del quale le condizioni della visibilità non discorsiva risulterebbero reciprocamente connesse con quelle della dicibilità discorsiva» (H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 73).

⁹² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 277.

⁹³ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 11-25.

– di *Sessualità e verità*⁹⁴. Una scelta significativa: già per quanto concerne la follia, la questione che Foucault si era posto negli anni Sessanta e in almeno due dei corsi al *Collège*, era quella di comprendere come si sia potuto far “funzionare” la questione della follia all’interno di un discorso veritativo, ossia in una formazione discorsiva dotata di uno statuto e di una funzione di verità, di ciò che in Occidente viene detto “scientificità”; il compito che si impone con la sessualità e l’approccio che a partire dal ’76 Foucault vuole adottare è il medesimo, al fine di far emergere la verità che si è frapposta nel rapporto dell’uomo con se stesso, dandogli forma.

La sessualità, dunque, come un esempio eminente di un problema più cogente: «In che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere?». Come già nel caso della prigione, dunque, non si guardano lì la pena e qui il sesso: essi sono ciò che una trama di poteri e di discorsi disegna; è proprio questa trama che va ricostruita. È tale tessuto di potere-sapere, infatti, che informa il rapporto di ognuno col proprio corpo, nonché un certo discorso internamente coerente, capace di legittimare quel particolare modo di rapporto. E il discorso della sessualità (non del sesso) è l’esempio più formidabile, dal momento che l’Occidente, sostiene Foucault, ha annesso il sesso a un campo di razionalità, ma soprattutto ha filtrato il nostro corpo, la nostra anima e la nostra individualità attraverso «una logica della concupiscenza e del desiderio»⁹⁵.

Sulla base di questa intuizione⁹⁶, si comprende come Foucault possa concludere che la sessualità non è ciò di cui il potere ha timore, bensì ciò mediante cui esso si esercita, potendosi così infiltrare nel rapporto tra i corpi. E si comprende, altresì, il motivo per cui Foucault rifiuta l’ipotesi repressiva tradizionale, per sostituirla la sua tesi “espressiva”. Non si tratta di prendere le distanze dai soli Marcuse e Reich: il discorso sulla repressione è certo definito, nelle prime battute de *La volontà di sapere*⁹⁷, come strumentale a una vuota esibizione di resistenza nei confronti del potere borghese e di trasgressione da parte dei suoi autori; ma ciò di cui ci si deve liberare sono soprattutto una più estesa prospettiva accettata in maniera acritica, e una serie di luoghi comuni. Una prospettiva che fa risalire alla prima cristianità, con le sue regole sulla monogamia, sulla riproduzione come unica funzione della sessualità, e con la sua condanna del piacere sessuale, l’origine di tale presunta presa repressiva, poi perpetuata dalla società borghese fino alla liberazione freudiana. Dunque, sono principalmente tre i dubbi che Foucault solleva a quella che lui stesso nomina «ipotesi

⁹⁴ Cfr. DEII, p. 312.

⁹⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 8 e p. 70. In merito al rapporto, del tutto peculiare, tra Occidente, sessualità e verità, si veda, tra gli altri luoghi, l’intervista *Non au sexe roi*, in DEII, pp. 256-269. Si veda anche M. Foucault, *L’Occident et la vérité du sexe*, in «Le Monde», 9885 (5 novembre 1976), p. 24; ora in DEII, pp. 101-106.

⁹⁶ Su questo aspetto, pagine piuttosto critiche ha scritto Baudrillard, in *Dimenticare Foucault*, cit., pp. 12 ss.

⁹⁷ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 11-13.

repressiva». In primo luogo, è dubbia l'efficacia politica della resistenza promossa dai sostenitori di tale ipotesi; questo perché, sostiene in secondo luogo Foucault, essi non comprendono la vera natura del potere contro cui si parano. In terzo luogo, poi, non è affatto certa l'evidenza storica della repressione del sesso⁹⁸. Tornando su quest'ultimo punto un paio d'anni dopo, Foucault farà proprie le obiezioni proposte dalle ricerche storiche di Paul Veyne, secondo cui simili precetti morali non sarebbero stati introdotti in Occidente dal Cristianesimo, non essendo di fatto assenti all'interno dell'Impero romano educato dalla scuola dello Stoicismo⁹⁹.

La sessualità non sarebbe stata affatto oggetto di repressione, non avrebbe subito la riduzione al silenzio che Foucault aveva ipotizzato nel '61 riguardo al caso della follia; all'opposto, essa è stata trascinata a forza alla luce, perché di essa si parlasse fin nei suoi minimi dettagli. Contrariamente a quanto tradizionalmente prospettato, sono state proprio le pratiche della confessione all'interno della Chiesa cristiana medievale ad aver posto l'attenzione massima sul tema della carne, sull'espressione minuziosa dei suoi desideri e dei suoi piaceri: Foucault riconosce dunque un ruolo centrale al Cristianesimo medievale nella storia della sessualità; non quello dell'introduzione di un oblio repressivo, quanto invece un ruolo propriamente tecnico, consistente nella diffusione da un lato di meccanismi ermeneutici utili a estrapolare la verità del desiderio, e dall'altro di apparati di potere capaci di far penetrare una concezione morale che, di fatto, era di molto precedente. La parte ricoperta dal Cristianesimo o, meglio, dalla Chiesa cristiana nella storia del sapere inerente alla verità del soggetto, più che a precisi imperativi morali, è dovuto alla capacità con cui ha reso effettivi gli strumenti opportuni per l'estrazione o l'importazione del sapere e di tali precetti. Primo fra tutti, lo strumento della confessione (*aveu*): «Procedura mediante cui il soggetto è condotto a produrre un discorso di verità circa la sua sessualità, capace di avere effetti sul soggetto stesso»¹⁰⁰.

La confessione, nella versione che, nata già dal XII secolo, permane tutt'oggi¹⁰¹, ha uno statuto sacramentale piuttosto formale: l'obbligo di una confessione frequente e

⁹⁸ *Ivi*, pp. 15-16.

⁹⁹ Così in una conferenza presso l'università di Tokyo, tenuta nel luglio 1978, ora disponibile in DEII, pp. 552-570; pp. 559-560.

¹⁰⁰ DEII, pp. 317-318.

¹⁰¹ Foucault ricostruisce la storia, all'interno della Chiesa cristiana e poi cattolica della confessione in *Gli anormali*, cit., pp. 152-166. La confessione della prima cristianità era uno statuto, conferito unicamente dal vescovo durante una cerimonia pubblica, dal momento che il fedele richiedeva di essere mondato da un peccato particolarmente grave; dopo essere stato pubblicamente rimproverato ed esortato, il penitente era ufficialmente allontanato dalla Chiesa e gli venivano imposti degli obblighi e dei divieti precisi; pubblico era anche l'atto di riconciliazione. La confessione – pubblica o privata – non era richiesta; così come era esclusa l'idea di una confessione generale di tutti i peccati della vita o l'idea che la confessione stessa fosse la via per la remissione delle colpe: solo la severità aveva una simile funzione. Al punto che, dal VI secolo, si è inserita la penitenza "tariffata": il modello è essenzialmente laico, seguendo le modalità della penalità germanica. La penitenza tariffata, di origine irlandese, prevedeva l'imposizione di una "soddisfazione", stabilita dal prete confessore in modo preciso, e dunque con la necessità di conoscere in modo particolareggiato il peccato cui applicarsi. La

regolare, non meramente coincidente con una colpa particolarmente pesante; l'obbligo della continuità, ovvero il dovere di riprendere la narrazione dei peccati commessi a partire dalla confessione precedente; l'obbligo dell'esaustività, di enunciare tutti i propri peccati, gravi o veniali, senza alcuna omissione.

Già dal gennaio 1975, durante il corso *Gli anormali*, partendo dal tema della confessione Foucault inizia a delineare la figura del pastore, che dal '77 giocherà un così grande ruolo nella riflessione intorno al pastorato e al governo. La penitenza e la direzione dell'anima, così come vengono codificate nel XII secolo, sono totalmente controllate dal potere del prete: quella che Foucault chiama «economia sacramentale della penitenza» è caratterizzata dalla centralità della confessione nel meccanismo di remissione dei peccati, dall'estensione dell'ambito della confessione fino ai particolari più infimi, la crescita corrispondente del potere (di assoluzione) e del sapere del sacerdote.

Questa ricostruzione verrà fortemente ridotta ne *La volontà di sapere*, dove Foucault conserva semplicemente la definizione degli esiti a noi contemporanei. Tale economia della penitenza, con il concilio di Trento – specie nei paesi cattolici – viene confermata e rafforzata; si diffonde e si radica a tal punto nel modo di concepire la vita spirituale degli individui che la confessione affianca i rituali della prova, le cauzioni date dall'autorità della tradizione, la testimonianza, i procedimenti dotti di osservazione e di dimostrazione, come una delle tecniche più valorizzate nella produzione della verità¹⁰². La pratica della confessione si è propagata in maniera estensiva quanto si è radicata in senso intensivo: gli effetti di tale pratica si ritrovano «nella giustizia, nella medicina, nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amorose, nella realtà quotidiana e nei riti più solenni», in una maniera concentrica tale che l'obbligo di confessione viene oggi percepito come modalità relazionale scontata.

L'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non “chieda” che di farsi luce.

È questo il ruolo che Foucault attribuisce alla Chiesa: non anticipatrice di una repressione poi messa in atto dalla società borghese, quanto invece forgiatrice di una tecnica di conoscenza, di un presa sull'individuo mediante la stessa verità su di sé che a esso si

conoscenza della colpa da parte del sacerdote è dunque necessaria per stabilire la soddisfazione; e la pratica della confessione precisa permette ai teologi di evincere come già tale obbligo generi uno stato di prostrazione e di vergogna che, in sé, rappresenta una penitenza. Si diffonde, tra il IX e il XI secolo, l'idea della confessione ai laici, ovvero la possibilità di sottoporsi a penitenza semplicemente confidando a qualunque fedele fosse prossimo la propria colpa: la confessione avrà luogo e l'espiazione avrà avuto la propria funzione, mediante l'intercessione presso Dio di un laico. L'imposizione di tariffe precise è sostituita da una forma simbolica; «il potere del prete, e a maggior ragione quello del vescovo, si trovano in proporzione indeboliti». La seconda parte del Medioevo vede la Chiesa riportare all'interno del proprio potere il meccanismo della confessione.

¹⁰² Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 54 ss.

chiede di produrre. Secondo la ricostruzione di Foucault, si tratta di una procedura che, a lungo relegata alle pratiche della penitenza, solo con la Riforma, con la Controriforma, con la pedagogia del XVIII secolo e con la medicina del secolo successivo, si diffonde in maniera onnipervasiva in una società che, nel suo studio dell'anomalo e del normale, osserva sempre più da vicino la carne, la sessualità come veicolo di caratteri degeneri¹⁰³. La formula della confessione religiosa subisce, com'è ovvio, degli adattamenti nel momento in cui comincia a entrare in risonanza con la produzione del discorso scientifico: essa viene codificata in termini clinici, segue una causalità più scientifica, procede attraverso un'interpretazione terapeutica delle parole. La categoria che, stanti queste trasformazioni, rimane centrale nel discorso di Foucault, tuttavia, è quella della «trasposizione in discorso»¹⁰⁴ che il paradigma della confessione rende possibile: l'effettuazione della volontà di potenza che si afferma come volontà di sapere – e non di reprimere l'espressione di tale sapere, bensì di riconoscere il soggetto nel suo dirsi –, e l'introspezione di una verità come forma normale di inserirsi nella società – formazione del soggetto come già assoggettato.

Soprattutto a partire dal 1976 – ma a ben vedere già in alcuni passaggi del corso su *La società punitiva* – gli strumenti fin qui sfruttati nell'emancipazione da una concezione meramente repressiva di potere vengono riconsiderati in maniera riflessiva nell'alveo di quella che Foucault chiama “analitica del potere”. Di questa riflessione, direttamente rivolta contro la teoria della sovranità e dunque prima di tutto contro un'idea unitaria e monolitica di potere, ci si occuperà nelle pagine che seguono, per ricercarne le peculiarità e le problematicità interne, per reperirne la gestualità archeologica e l'intenzione genealogica. Sarà proprio l'approfondimento genealogico tentato nel corso “*Bisogna difendere la società*” a condurre Foucault all'esperimento del potere inteso come guerra; un esperimento che farà emergere delle interessanti aporie, alcune delle quali saranno motivo della decisione di Foucault di abbandonare la nozione di potere e di allargare la propria prospettiva mediante il concetto di governamentalità.

¹⁰³ Cfr. M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 151.

¹⁰⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 24; H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., p. 76.

2.2. Tagliare la testa al Re. Analitica del potere e critica della teoria della sovranità.

Le pagine che hanno preceduto hanno cercato di ricostruire in maniera più fedele possibile la strada che, già dal 1973, Foucault ha percorso per sbarazzarsi, anche in termini autocritici, di una certa visione repressiva del potere. I modelli della lebbra e della peste, sfruttati dallo stesso Foucault, sono stati utili per raffigurare il passaggio da un potere escludente – dotato di un centro impegnato a sovrintendere alla coesione interna e all'espulsione di tutto ciò che la minaccia – a un potere produttivo – un potere privo di un fuori, che attraversando i corpi mediante precise strategie di addestramento, li conforma a una norma. La nozione dell'illegalismo, l'idea che l'ordine sociale non derivi tanto dall'osservanza delle leggi, quanto invece dagli equilibri fra illegalismi tollerati e combattuti, è stata utile per comprendere come Foucault intenda riformare lo studio delle dinamiche di potere: esse, già dalle lezioni del '73 presso il *Collège de France*, vengono descritte non solo come tattiche di ripartizione e addestramento dei corpi, non solo come estrazione di sapere sugli individui e sulle collettività, bensì già da subito come strategie che sono al contempo frutto di contesa e mezzi per perpetrare lo scontro.

Il linguaggio con cui Foucault descrive il campo del potere oltre l'epoca della sovranità è quello bellico, ossia quello di uno scontro che non termina in tempi di pace, ma che anzi fornisce strumenti efficaci per analizzare un contesto mai quieto e sempre percorso da continui micro-assessamenti. La categoria che nel corso sulla *Società punitiva* viene messa in opera è quella della guerra civile; essa scomparirà poi in *Sorvegliare e punire*, dove viene riservato spazio – invero minimo – al solo concetto degli illegalismi; infine nel '76, nel corso "*Bisogna difendere la società*", lo statuto della guerra civile sarà sostituito dall'esperimento del potere come guerra *tout court*: questo scivolamento testimonia una certa indecisione da parte di Foucault, forse dovuta alla permanenza di una qualche retorica marxista nel '73, poi attenuatasi e scomparsa negli anni successivi¹. La differenza tra guerra civile e guerra non è minima, e di questo si dovrà dar conto, anche nell'economia complessiva del lavoro che qui si sta conducendo: lo stesso Agamben, infatti, in un ciclo di lezioni del 2001, poi pubblicato col titolo *Stasis*, farà grande uso della categoria della guerra civile. Di questo, però, ci si occuperà in seguito. Ora sarà interessante soffermarsi in maniera più precisa sulla concezione di potere che sottende quella prospettiva all'opera già nelle manovre fin qui affrontate, e che Foucault in seguito definisce "analitica del potere": si cercherà di comprendere come essa si contrapponga (archeologicamente) alla teoria del potere e, in particolare, a quella teoria della sovranità non più considerata adeguata nella

¹ Sul merito delle alterne vicende del rapporto tra Foucault e Marx, si può vedere l'articolo di S. Chignola, *Fabbriche del corpo*, in Id., *Foucault oltre Foucault*, cit., pp. 45-70. Interessante anche M. Cuccorese, *Marx tel que Foucault l'immagine*, in «Actuel Marx en Ligne», 6 (8 febbraio 2001). Si consideri anche il volume curato da Ch. Laval, L. Paltrinieri e F. Taylan, *Marx et Foucault: Lectures, usages, confrontations*, ed. La Découverte, Paris 2015.

descrizione dei rapporti nel mondo moderno e contemporaneo. Del concetto di sovranità, poi, si ricostruirà la genealogia per approdare a descrivere la foucaultiana concezione “polemica” della realtà.

2.2.1. Il funzionamento reale del potere.

In un paio di articoli assai critici risalenti al 1977, Massimo Cacciari ha definito una «assoluta banalità» la presunta novità proposta da Foucault e indagata da Deleuze di un potere produttivo: «Che il potere sia *tecnica*, una forma, cioè, caratteristica di produzione, in quanto distinta dalla *poiesis*, ciò sta scritto all’origine dello stesso pensiero occidentale»². Ciò che, prosegue Cacciari, sarebbe davvero interessante comprendere è *come* il potere produca. Una domanda a cui, secondo il filosofo italiano, Deleuze e Foucault rispondono con la pretesa di sfondare l’alone metafisico che sostiene le categorie tradizionali della politica moderna, con l’ambizione, certo, di indagare ogni singolarità storica nella sua collocazione entro geometrie pratiche e concettuali precedenti all’azione presunta sovrana del soggetto, ma in realtà riproponendo immancabilmente una dimensione assoluta del potere e non riuscendo ad andare oltre a quella: «Deleuze e Foucault sembrano avanzare la pretesa di essere rappresentanti del “pensiero” oltre l’Anno dell’Essere e della Metafisica», ma se «il problema consiste nel vedere come funziona oggi il politico nei suoi limiti, con quali strumenti, con quale molteplicità di dialetti», il tentativo posto in opera dai due pensatori non fa altro che ripetere «la storia del Logos come storia delle differenze che in esso si producono, come metafisica della Differenza». Insomma, sostiene Cacciari, «*oltre* ogni molteplicità, *al fondo* di ogni analisi, riappare, nel pensiero di Deleuze e Foucault, il Potere, nella sua dimensione assoluta, “originaria”»³. Si tratta di due articoli a cui Foucault riserverà attenzione in un saggio del 1978, in cui, come si tornerà a dire, cercherà di ribattere anche alle imputazioni di conservatorismo.

A ben vedere, le critiche avanzate da Cacciari sembrano essere caratterizzate da una sottile incomprendione, sulla quale Deleuze stesso insisterà nel corso che terrà sul pensiero foucaultiano nell’anno 1985-1986: l’osservazione microfisica del potere non è un mutamento di prospettiva che riproduca su scala ridotta il potere nella sua irresistibilità⁴. Di questo già

² M. Cacciari, “Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politica in Deleuze e Foucault, in «aut aut», 161 (settembre-ottobre 1977), pp. 119-133. Cfr. M. Cacciari, *Il problema del Politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di “autonomia” e di “gioco”*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, ed. Cluva, Venezia 1977, pp. 57-69.

³ M. Cacciari, “Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politica in Deleuze e Foucault, cit., p. 122 e p. 123 (corsivi nel testo). Ancora più severo nel secondo articolo menzionato: «Se è “indecente” ormai parlare del Politico in termini metafisici, altrettanto indecente è voler “salvare” le forme del Politico, come istituzioni in qualche modo “autonome” rispetto alla caducità propria degli altri linguaggi: alla trasformazione costante delle “tecniche” nel cui universo il Politico risulta inesorabilmente confitto» (M. Cacciari, *Il problema del Politico in Deleuze e Foucault*, cit., p. 59).

⁴ Già nel 1977, in una lettera diretta a Foucault dal titolo *Désir et plaisir*, Deleuze metteva in guardia dal confondere la microfisica con una banale riduzione di scala. Tra micro e macro, precisa Deleuze, vi è una

l'analitica del potere, assieme alla discussione dei postulati tradizionali del potere, rappresenta un chiarimento, che culminerà poi nell'insoddisfazione dello stesso Foucault nei confronti della parola "potere", foriera di grandi incomprensioni, e nella preferenza per la categoria di "governo".

Le indagini che Foucault chiama "analitica del potere" intendono definire il «campo specifico che formano le relazioni di potere» nella sua eterogeneità rispetto al potere in senso molare⁵. Ciò che caratterizza la novità che Foucault propone è segnalato già dalle sue scelte linguistiche: sono rare le occasioni in cui, nei suoi scritti o durante le sue lezioni, Foucault si riferisce al potere declinato al singolare, preferendo piuttosto parlare al plurale, per esempio di "rapporti di potere", proprio come, per ogni puntualità di potere, si parlerà di "relazione di forze", essendo ogni forza costitutivamente relazionale. La sua attenzione è attratta dal «funzionamento reale» del potere, e non dalla sua rappresentazione: l'idea guida è perciò quella di osservare ciò che di fattuale o di effettivo avviene nei segmenti che si intrecciano nella realtà sociale⁶.

differenza di natura, vi è, dunque eterogeneità; ciò che conduce Deleuze a preferire la categoria di desiderio per connotare quella trama elementare che può assumere, come una delle proprie dimensioni, la forma di potere (lettera scritta da Deleuze a Foucault nel 1977, a seguito della pubblicazione di *La volontà di sapere*; pubblicata originariamente in «Le magazine littéraire», 325 (ottobre 1994), poi raccolta in G. Deleuze, *Deux régime de fous*, ed. Minit, Parigi 2003. Si è letta la tr. it. contenuta nella raccolta *Divenire molteplice: Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, curata da Ubaldo Fadini, ed. ombre corte, Verona 1999, pp. 77-90). Mossa che viene interpretata da Cacciari come segue: «Il Desiderio parla in nome della Natura, come Natura [...]. Come la macchina del Potere, così la macchina del Desiderio non appare qui smontabile *politicamente*», riproponendo un assoluto nell'inconsapevolezza della natura già sempre situata del desiderio: è di tale situazione che Cacciari chiede conto (M. Cacciari, "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politica in Deleuze e Foucault, cit., pp. 126-127). E tuttavia è proprio su questo che Deleuze intendeva marcare la propria critica nei confronti di Foucault: partendo dal dubbio che la nozione di potere sfruttata da Foucault potesse essere ancora confusa con una miniaturizzazione di un concetto globale, Deleuze precisa che, invece, quella di desiderio proposta da lui e Guattari è una configurazione, per quanto precedente a quella di dispositivo, da non caratterizzare mai come naturale o spontanea, ma sempre come storicamente collocata.

⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 73. Scrive Karsenti: «L'analitica dovrebbe culminare nella scomparsa dell'entità stessa che quella offre allo sguardo, considerando che le distinzioni effettuate in superficie non sono l'emanazione di un'essenza primaria, ma che esse sotto tutto quel che c'è da descrivere per quel che riguarda i rapporti tra gli uomini» (B. Karsenti, *Governare la società*, tradotto da S. Ferrando in B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (tit. orig. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociale set la politique des modernes*, 2013), ed. Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 157-173, p. 164).

⁶ Cfr. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 44; e cfr. la conferenza del 1976, *As malhas do poder*, conferenza pronunciata alla facoltà di filosofia dell'università di Bahia nel 1976; pubblicata per la prima volta solo nel 1981, in «Barbarie», 4, pp. 23-27; la traduzione francese ha come titolo *Les mailles du pouvoir* si trova in DEII, pp. 1001-1020. Si percorrerà una serie di postulati della considerazione tradizionale del potere; Deleuze, nella lezione del 7 gennaio 1986, li ricapitolerà, enumerandone sei: il postulato della proprietà, al quale l'analitica del potere preferisce le nozioni di rapporto strategico microfisico con risvolti nella dimensione macro; il postulato della localizzazione in un apparato, con riferimento ad Althusser, riguardo a cui l'analitica intende mostrare come gli apparati non coprano in maniera esaustiva ogni relazione alla loro base; il postulato della subordinazione a un modello di produzione, dovendosi riconoscere che non esistono rapporti di produzione prima o fuori dai rapporti di potere che l'analitica individua; il postulato del potere come essenza o attributo che qualifica chi lo possiede, dal momento che il potere dell'analitica è funzionale e operativo e passa tanto attraverso i dominanti quanto attraverso i dominati; il postulato del potere come modalità repressiva o ideologica, essendo la relazione di potere caratterizzabile come azione sull'azione; infine, il postulato del

L'incrociarsi di differenti realtà: questo l'oggetto di un'analisi del potere che non solo non intende assumere alcun concetto unitario e definitivo di potere, ma nemmeno si pone l'obiettivo di produrne uno. Già nella lezione del 28 marzo 1973⁷, Foucault chiariva che «il potere non è monolitico», non è una cosa, ma «si esercita in tutto lo spessore, su tutta la superficie del campo sociale»: il potere, più che qualcosa di cui appropriarsi e da detenere, è ciò che accade nelle relazioni anche minime, ciò che si esercita all'interno di un sistema di connessioni, di punti di appoggio e di rarefazioni. Tornando sul punto, in *Sorvegliare e punire*, Foucault esclude che del potere si possa parlare come di qualche cosa di compatto di cui si ha proprietà: il campo sociale non è calamitato nella direzione di chi è in possesso del potere; tutto ciò che si può dire è invece inerente alla rete di relazioni concrete, sempre tese, sempre precarie e in perpetuo movimento, che solcano tale campo⁸. Come commenterà poi Deleuze, il potere in senso foucaultiano è esercitato prima ancora di essere posseduto, nel senso proprio che esso si manifesta come un'affezione; come una forza che si definisce attraverso la sua possibilità di avere affezioni su altre forze, in senso attivo, o di subire affezioni di altre forze⁹. Non esiste perciò un potere, detenuto da alcuno: ci sono invece relazioni, definibili grazie al modo in cui attraversano i punti singolari del tessuto sociale.

Foucault intende, dunque, liberarsi prima di tutto dall'idea del potere come un qualche cosa di cui ci si può appropriare, che si può possedere o smarrire. Ma sarebbe, al contempo, un errore ipostatizzare il potere, elevandolo a idea iperuranica, categoria storica cui accedere mediante speculazione teorica, e di cui gli oggetti politici sarebbero manifestazioni empiriche. Il potere è, piuttosto, il nome attribuito a una serie di elementi in relazione fra loro e alle stesse loro relazioni variabili; Veyne, in una conferenza del 2000, ha interpretato le nozioni sfruttate da Foucault, più che come universali capaci di rimandare a un referente empirico, come delle «finzioni, degli esseri di ragione»¹⁰. Foucault, a riguardo, preferisce infatti un approccio di stampo nominalistico, che non intenda identificare il potere né con un'istituzione, né con una struttura, né con una potenza in forza a qualcuno: il potere «è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»¹¹. Si è sempre

potere come legalità in opposizione all'illegalità, in merito al quale Foucault introdurrà la nozione di illegalismo, di cui si dirà in seguito (cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 41 ss).

⁷ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 243-244.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 30. Su questo aspetto del potere come bene di proprietà, cedibile o alienabile, si tornerà in seguito.

⁹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 41 e pp. 98-99. In merito alla critica foucaultiana del postulato della "proprietà", Deleuze scrive che si tratta di un «nuovo funzionalismo». Definizione rivedibile, considerando i fogli 20-23 – manoscritti ma non letti a lezione – del corso *La società punitiva*, in cui Foucault rivolge le sue attenzioni al funzionalismo sociologico (cfr. pp. 25-26).

¹⁰ P. Veyne, *Un archéologue sceptique*, in D. Eribon (a cura di), *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, in cui sono raccolti gli atti di un convegno tenuto presso il Centre Georges-Pompidou, nei giorni 21-22 giugno 2000, ed. EPEL, Paris 2001, pp. 19-59; p. 29 nota 41.

¹¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83.

all'interno di un contesto empirico, concreto, storicamente determinato, al di fuori del quale «il potere in senso sostantivo, “*le pouvoir*”, non esiste»¹².

Una società priva di relazioni di comando è certamente un'astrazione¹³; ma parimenti sterile sarebbe il tentativo di astrarre un'essenza universale come elemento comune al cuore di tali relazioni: è proprio di tali relazioni, invece, che l'analitica del potere si interessa, osservandole nella loro determinatezza spazio-temporale, nei dispositivi e nelle strategie che mettono all'opera. Se il potere è solo il nome che, per agevolare l'analisi, viene attribuito a un insieme di relazioni più o meno coordinate, queste ultime vanno osservate come altrettanti segmenti di una trama che da esse è formata e che, viceversa, le condiziona; l'osservazione analitica, quindi, appresa l'impossibilità di astrarre un concetto di potere ma anche di astrarre la singola relazione dal campo sociale che le è proprio, è coinvolta in un circolo interpretativo che, per la comprensione della relazione, presuppone la comprensione del tessuto sociale, e per la comprensione di quest'ultimo, richiede lo studio delle relazioni di potere e dei loro nodi nella loro grana microfisica. Le relazioni fanno emergere “determinazioni oggettive”, variabili con il variare delle tensioni interne a questa trama e, a loro volta, causa di mutamenti all'interno della geometria complessiva: Foucault chiama “doppio condizionamento” il carattere per cui nessun nodo, «nessun centro locale, nessuno schema di trasformazione potrebbe funzionare se non s'iscivesse, con una serie di concatenazioni successive, in una strategia d'insieme»; e per cui, viceversa, «nessuna strategia potrebbe assicurare effetti globali se non poggiasse su relazioni precise e sottili che le servono da supporto, da punto d'aggancio»¹⁴. La grana “microfisica” di tali relazioni è evidentemente l'opposto di una prospettiva “metafisica”, ovvero di un'osservazione teorica in senso stretto; le movenze per riscoprire tutto ciò sono di evidente natura archeologica.

È proprio la teoria politica ciò che l'analitica foucaultiana, attenta a tali relazioni di potere in senso plurale, avversa; e in particolare la teoria della sovranità. Come si è ricordato, già nel 1972, Foucault scriveva di voler lavorare oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la lotta di classe. Nella lezione del 14 gennaio 1976, ritornerà a riproporre l'idea di questo superamento, affermando l'esigenza di sospendere l'attenzione tradizionalmente riservata all'«edificio giuridico della sovranità», e in particolare ai concetti che l'hanno accompagnato, quali lo Stato e la legge. La formula con cui Foucault, qui e altrove in seguito, riassumerà questo onere metodologico, sarà quella dell'abbandono del «modello del Leviatano».

¹² DEII, p. 302. Cfr. D. Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, ed. Clarendon Press, Oxford 1990, p. 138.

¹³ In *Le sujet et le pouvoir*, Foucault chiarisce che la stessa vita sociale implica la possibilità di compiere azioni su altre azioni o, per converso, di subire azioni sulle proprie azioni (cfr. DEII, p. 1058).

¹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 89.

Dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito ed anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima.¹⁵

È una formula che, com'è evidente, identifica implicitamente un obiettivo critico nel pensiero hobbesiano; eppure Foucault chiama in causa il pensatore inglese solo nella discussione critica del concetto di guerra di tutti contro tutti. Il riferimento rimane invece implicito nel momento in cui si vuol dimostrare la sterilità di una presa teorica sulla politica e in particolare di una prospettiva che ponga come categoria dirimente quella della sovranità. Si può presupporre, dunque, che Foucault non intenda ingaggiare un confronto strettamente accademico con un particolare autore, ma, in modo più ampio, fare breccia all'interno di un nucleo disciplinare compatto, di una concezione tradizionale del potere e della politica. Tale prospettiva viene considerata da Foucault nei suoi caratteri peculiari; aderendo in senso negativo a essi, l'analitica del potere lascerà intendere i suoi punti di forza.

Cosa si scopre spostando lo sguardo dalla rappresentazione unitaria del potere alle molteplici e diversificate relazioni di potere? In modo consequenziale con l'affermazione che il potere non è "una cosa", bensì un intreccio di relazioni concrete e fattuali di dominazione, si deve in primo luogo riconoscere che esso non può essere localizzabile in una fonte unitaria e centrale da cui irradierebbe. Il concetto di un potere dotato di un punto centrale accompagna solitamente l'identificazione di tale centro con lo Stato o, in ogni caso, con le istituzioni politiche. Ne *La società punitiva*, si definisce lo schema della localizzazione come l'illusione che intercorra una stretta «corrispondenza tra forma di potere e strutture politiche», laddove l'analitica del potere foucaultiana vede nello Stato e in ogni centro istituzionale un punto di accumulazione, o di emergenza; oppure, come sostiene in diversi confronti, una *peripezia* delle geometrie di potere, che, come tale, è storicamente determinata e transeunte. Tali centri di irradiazione del potere sono, in realtà, «punti di appoggio, di un sistema di potere che va ben oltre e più in profondità». Una trama di potere che va ben oltre, sia in termini estensivi che in termini intensivi, constando di una molteplicità di relazioni, la cui varietà non può essere limitata al solo tenore legale o al semplice «regime costituzionale» in cui la teoria tradizionale l'ha racchiuso¹⁶.

Foucault afferma che esistono insiemi di potere concentrici o intersecati l'un l'altro, che esistono centri di potere locale¹⁷ di dimensioni e statura varie, e che, comunque, l'osservazione non può essere relegata al solo «potere politico nel suo funzionamento

¹⁵ M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 37.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 245-246. E di tale virata dall'aspetto giuridico a quello delle relazioni di potere si è visto un esempio nella considerazione modesta che Foucault ha riservato ai progetti di riforma penale, e alla cura, ben più approfondita, che invece ha dedicato alle pratiche disciplinari e alla gestione degli illegalismi.

¹⁷ «Si noti che "locale" ha due sensi molto diversi: il potere è locale perché non è mai globale, ma non è locale o localizzabile perché è diffuso» (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 43).

circoscritto». Si tratta di un potere politico in senso stretto, a cui l'analitica contrappone un "senso lato": per dare contezza di tale estensione, è diffusa, negli interventi di Foucault, l'espressione per cui il potere è dappertutto o che tutto è politica¹⁸. In un'intervista del giugno 1973, la scoperta che ogni aspetto, anche il più quotidiano, è politico, viene posta alla base dell'effervescenza movimentistica che ha caratterizzato gli anni successivi al Sessantotto¹⁹. E il punto debole della teoria della sovranità risiede proprio nella impossibilità di avvertire il contatto e la penetrazione del potere nella vita concreta degli individui, nei loro corpi²⁰.

Porre la questione del potere, esorbitando dagli stretti limiti del rapporto astratto e mediato dalla legge tra l'individuo e lo Stato, permette di svincolare la riflessione dalla sola domanda classica inerente la legittimità del potere; e permette, altresì, di impegnarsi nell'analisi «delle tecniche e dei loro effetti di assoggettamento che fanno dei procedimenti di dominazione la trama effettiva delle relazioni di potere»²¹. Si tratta di una conseguenza capitale, consistente proprio in quel rifiuto dell'ipotesi repressiva di cui si è delineato il percorso, e nell'approdo a un'immagine del potere produttivo. Il modello repressivo è secondo Foucault caratterizzato principalmente da tre aspetti, che si compenetrano e si implicano vicendevolmente: esso designa una meccanica del potere particolarmente povera, in quanto dotato di scarse risorse e monotono nelle sue tattiche, e dovendo perciò replicare se stesso perpetuamente; in secondo luogo, il suo operare è limitato al solo gesto impositivo ed escludente, restituendo l'idea di un potere meramente negativo, che può solo annullare le energie vitali in senso "thanatopolitico", e non promuoverle ed economizzarle come è invece peculiare del potere moderno; infine, e questo è il carattere vincolante, l'ipotesi repressiva ritrae un potere il cui modello è essenzialmente di stampo giuridico, centrato sul solo enunciato di legge e sulla sola imposizione del divieto. Il modello giuridico del potere, che fa capo alla teoria della sovranità e a una sua sorprendente sopravvivenza in epoca moderna e contemporanea, secondo Foucault riduce il rapporto di forza alla sola dicotomia individuo-Stato, regolata secondo l'effetto di obbedienza: «La legge non può non essere armata»²².

¹⁸ Fink-Eitel lo chiama «monismo del potere», ossia un «pluralismo aperto e infinito di rapporti di forza locali, ineguali e instabili» (cfr. H. Fink-Eitel, *Foucault*, cit., pp. 80-81).

¹⁹ DEI, p. 1296.

²⁰ Cfr. DEII, pp. 232-233.

²¹ M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 45. Ma già a pp. 31-32: «Non si tratta di analizzare le forme regolate e legittime del potere a partire dal loro centro. [...] Si tratta di cogliere il potere alle sue estremità, nelle sue terminazioni, là dove diventa capillare. [...] Cogliere il potere nell'estremità sempre meno giuridica del tuo esercizio». L'abbandono del modello giuridico è, secondo Habermas, causa di profonde lacune all'interno della riflessione politica di Foucault, che non saprebbe mettere a tema «il vero fenomeno bisognoso di spiegazione: la struttura dilemmatica della giuridicizzazione, nelle democrazie di stato sociale dell'Occidente consiste nel fatto che sono gli stessi mezzi giuridici della garanzia di libertà quelli che compromettono la libertà del presunto beneficiario» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 294).

²² Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 76 e pp. 127-128. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 46-48.

Affermare che il potere non è localizzabile e che tutto è politica significa invece riconoscere in ogni rapporto di forze una relazione di potere e, al fondo di qualunque relazione di potere, un campo politico che ne rappresenti al contempo il punto di emersione e le condizioni di possibilità. Questo sostiene Foucault nel 1977; aggiungendo nella stessa occasione:

Se è vero che l'insieme dei rapporti di forza in una data società costituisce il dominio della politica, e che una politica è una strategia più o meno globale che tenta di coordinare questi rapporti di forza, credo che [...] la politica non sia ciò che determina in ultima istanza *relazioni elementari e per natura neutre*.²³

Si può dunque riconoscere l'efficacia produttiva, la ricchezza strategica, la carica positiva del potere, l'economia tattica per cui il potere si rende tollerabile proprio nel momento in cui si infila nella quotidianità, riducendo la propria dimensione fino alla microfisica; dissimulandosi più che imponendosi con la possanza ingombrante dello Stato²⁴. E questo significa, dall'altro lato, non concepire l'individuo, la sua libertà, le sue relazioni elementari come "per natura neutre", come un campo bianco su cui il potere si trova – in seguito – a intervenire tracciando le proprie linee direttive. Non c'è dunque un "prima", neutro e disponibile, rispetto al quale il potere agisce in senso repressivo; anzi, non c'è un "fuori" rispetto al potere: i rapporti, i saperi e i soggetti sono già tutti implicati nelle relazioni di potere che costituiscono e da cui sono, a loro volta, costituiti.

Non esiste, dunque, un *primum* originario, uno spazio di relazioni esterne al potere e costituenti il potere *ex nihilo*: processi economici, relazioni sessuali, relazioni di conoscenza, scrive Foucault, nascono *nel* potere; le relazioni di potere sono già loro immanenti e si accumulano in essi. L'analitica del potere, allora, intende sbarazzarsi dell'idea che un potere monolitico sia costituito da relazioni non di potere e, applicandosi a uno spazio diafano, prenda poi a designare le relazioni, mediante la violenza diretta ma anche mediante l'ideologia, ora reprimendo apertamente ora ingannando in senso più "dolce". Riguardo a quest'ultimo aspetto, nel marzo '73, Foucault già metteva all'opera, nella riflessione politica, le sue più promettenti intuizioni in materia di archeologia del sapere: «Ogni punto in cui si esercita un potere è al tempo stesso un luogo di formazione non di ideologia ma di sapere; e, viceversa, ogni sapere stabilito permette e assicura l'esercizio di un potere»²⁵. Il sapere e il potere non sono identici, e tuttavia sono legati in quel gioco complesso di rimandi che Foucault negli anni precedenti aveva immaginato e che aveva suscitato curiosità e scetticismo da molte direzioni. Soprattutto a partire dal '75, Foucault considererà il concetto di "dispositivo" soddisfacente al fine di conciliare il complesso "potere-sapere", come categoria precedente la repressione e l'ideologia, e all'interno del quale esse possono operare

²³ DEII, p. 233 (corsivo nostro).

²⁴ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 76-77.

²⁵ M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 249.

solo in qualità di superfetazione²⁶. In *Sorvegliare e punire*, si sostiene l'esigenza di pensare il potere e il sapere come direttamente e reciprocamente implicati: nessuna relazione di potere senza una correlativa costituzione di un campo di sapere e, viceversa, nessuna relazione di sapere che non presupponga o non produca al contempo relazioni di potere. Il potere è visto nella sua capacità di produrre, più che reprimere, la realtà; e così anche nella sua capacità di produrre verità, più che di ideologizzare²⁷.

Quelli che, per rendere l'immagine di un gioco articolato e complesso, vengono denominati «rapporti potere-sapere» sono l'esito della stretta immanenza che lega la produzione discorsiva e le tecnologie di potere. Ed è in tale immanenza che il soggetto, e così anche gli oggetti di conoscenza e le modalità della conoscenza, emergono come nodi, funzioni variabili; in questa fitta trama, e con essa, nascono e mutano. Che il potere non sia un oggetto unitario, comporta che di esso non si debba parlare come di un corpo che reprime e di una mente che formula ideologia. Fuori di metafora, esso non è qualche cosa il cui possesso fulmina e conforma in un'opposizione binaria e globale le relazioni fra i dominanti e dominati; esso è lo stesso esercizio della relazione. Il potere, non essendo una cosa, per l'analitica foucaultiana non è nemmeno un'essenza rigida, o un attributo. «Il potere non ha una essenza, è operativo»²⁸, scrive Deleuze, intendendo così interpretare l'intuizione di Foucault per cui il potere, in quanto relazione, attraversa le forze del dominante quanto quelle del dominato, entrambe singolarità della fitta trama di sapere e potere.

L'abbandono del modello del Leviatano, della teoria della sovranità che esso porta con sé, è secondo Foucault l'occasione per accedere all'analisi di un potere che, non calando più dall'alto, non limitandosi alla sola repressione, provenga invece dal basso in una maniera tutta nuova rispetto al senso della legittimazione popolare di cui dovrebbe godere il sovrano del pensiero moderno. Il "basso" che l'analitica del potere mette a tema è proprio quella trama di relazioni di potere e sapere, quell'insieme di rapporti di forza molteplici che sostengono le relazioni istituzionali, giuridiche, politiche; queste ultime sono gli oggetti di cui la storia e la teoria politica si sono tradizionalmente occupate, ma di fatto non sono altro che l'effetto, i punti di emergenza di qualche cosa di più profondo ed esteso, dell'esercizio di quella che Foucault chiama "politica in senso lato".

Il potere rilevato dall'analitica non è dunque capace di imporre, dall'alto e in senso astratto, una dicotomia precisa e prestabilita tra il ruolo del dominato e quello del dominante. Il potere passa attraverso tutti i punti di singolarità del campo sociale, e «le grandi dominazioni» non sono che «gli effetti egemonici», e storicamente determinati, «sostenuti

²⁶ «La repressione e l'ideologia non spiegano nulla, ma presuppongono sempre un concatenamento o un "dispositivo" in cui esse operano, e non il contrario» (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 46).

²⁷ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31. E cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83. In "Bisogna difendere la società" ritorna sull'argomento: «Non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni in – a partire da e attraverso – questo potere» (cfr. p. 29).

²⁸ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 44.

continuamente dall'intensità di tutti questi scontri»²⁹. Si è già visto, e si tornerà a mostrare, come Foucault abbandoni l'ipotesi repressiva nel 1973 già approdando a un'idea di società e di politica costruita inizialmente attorno alla metafora bellica e poi trattenendone il tenore strategico. Il frasario non può essere più quello del diritto, e tanto meno quello della psicologia o della sociologia: il potere serpeggia negli spazi precisi della città appestata e si impone, in quanto tattica di sorveglianza e controllo, mediante una strategia da guerra (civile)³⁰. Come si è visto, il potere impone in maniera strategica la propria tattica di controllo, così da generare un "tutto pieno", una sfera oltre la quale c'è il nulla; o, meglio, il potere organizza un ambiente ripartito e organizzato in modo tale che, chiunque voglia sottrarsi, vi si troverà immancabilmente reintrodotta: il carcere, l'ospedale psichiatrico, non sono esterni alla tattica del potere; essi sono i luoghi in cui, chiunque intenda praticare insubordinazione, si ritroverà impigliato nuovamente alle trame del potere. Questo impone immancabilmente due questioni cruciali, a cui Foucault cerca di anticipare una risposta: chi opera questo controllo?, ossia chi istituisce queste tattiche? E, in secondo luogo, come resistergli?, esistono e quali sono le vie per sottrarsi a questa fitta rete?

Nella famosa intervista che rilascia nel 1976 a Fontana e Pasquino, incalzato su questioni di stampo metodologico, Foucault ritorna, anche alla luce dei suoi nuovi interessi politici, sulla questione della relazione tra la storia, il soggetto e l'oggetto: aver distrutto, in senso archeologico e in senso genealogico, le basi certe su cui si fondava la ricerca storica, significa aver sottratto la storia al facile rinvio a degli oggetti costituenti, attorno a cui essa potesse ruotare; ma, come si è già chiarito, questa "storicizzazione" non è da intendersi come una mera destrutturazione dell'osservazione eidetica, né come una semplice relativizzazione del soggetto fenomenologico. «Non credo che il problema si risolva rendendo storico il soggetto al quale si riferivano i fenomenologi. *Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso*». La genealogia, così, ne esce come «una forma di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., *senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente* rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia»³¹. Perciò, coerentemente con tali indicazioni, e con stretta attinenza alle strategie che informano il tessuto del potere, se da un lato è innegabile la loro intenzionalità – pena il non essere più riconoscibili in quanto strategie –, è altrettanto doveroso sottrarsi alla tentazione di attribuire loro una soggettività.

²⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

³⁰ «Il potere è essenzialmente un rapporto di forza, un rapporto di guerra e, di conseguenza, gli schemi che si devono utilizzare non devono essere mutuati dalla psicologia o dalla sociologia, ma dalla strategia. E dall'arte della guerra» (DEII, p. 87).

³¹ DEII, p. 147 (corsivi nostri). Si legga anche quanto scritto da Veyne: «Tutto è storico e tutti gli -ismi devono essere sgomberati. Nella storia vi sono solo costellazioni individuali o del tutto singolari, e ciascuna di esse è interamente spiegabile in base alla sua propria situazione» (P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire* (1978), tradotto parzialmente con il titolo *Foucault e la storia*, in «aut aut», 181 (gennaio-febbraio 1981), p. 80).

La volontà di sapere lo sostiene con forza. Le relazioni di potere risultano intelligibili non tanto perché effetto di un'altra istanza capace di dipanarle con chiarezza le trame, quanto invece perché sono attraversate, in tutto il loro spessore e in tutta la loro superficie, da un calcolo: «Non c'è potere che si eserciti senza una serie di intenti o di obiettivi». Con questo, tuttavia, non si vuole legittimare l'illusione che tale calcolo sia l'esito di una scelta operata da un soggetto individuale.

Le relazioni di potere sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive.³²

Esse sono dotate di una loro logica: che le relazioni di potere sono intenzionali significa che hanno una razionalità che le rende transitabili dall'analitica del potere messa in campo da Foucault. E però la loro razionalità non è quella del progetto di un soggetto, sia esso individuale o collettivo³³. Togliere il soggetto trascendentale dalla testa della storia e della teoria politica significa impedire di ricercare, alle spalle di ogni moto politico, una casta che governa, uno stato maggiore, una classe dirigente, un piano di gestione economica³⁴. Forse concedendo qualche cosa al pensiero liberale classico, Foucault esclude che vi sia un soggetto capace di gestire la complessità delle relazioni di potere e che un tale soggetto vada ricercato:

La razionalità del potere è quella delle tattiche, spesso molto esplicite al livello limitato in cui s'iscrivono – cinismo locale del potere –, che, connettendosi le une alle altre, implicandosi e propagandosi, trovano altrove la loro base e la loro condizione, delineano alla fine dei dispositivi d'insieme.³⁵

Questi dispositivi d'insieme risultano chiari, intelligibili, se con l'analitica li si è osservati all'altezza delle loro tattiche più limitate e immediate, ovvero là dove si manifestano in maniera certo subdola, ma concreta. La strategia d'insieme, dunque, può risultare chiara e decifrabile; eppure può darsi che alle spalle di tale strategia non ci sia alcun soggetto intenzionale, alcun «inventore [*inventeur*]»³⁶. Può darsi che essa, pur coordinando tattiche assai penetranti e capillari, risulti anonima e quasi muta: così scrive Foucault, riprendendo forse un passaggio di una sua lezione del novembre 1973, in cui, formulando un paragone tra il potere sovrano – «che si manifesta essenzialmente attraverso i simboli della forza sfolgorante dell'individuo che lo detiene» – e il potere disciplinare, definiva quest'ultimo come un potere «che funziona solo attraverso un reticolo di relazioni» e che

³² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

³³ «Il potere non si costituisce a partire da volontà (individuali o collettive); non più di quanto derivi da interessi», afferma Foucault nel '77 (DEII, p. 232).

³⁴ Ancora, in merito alle classi, intese come soggetti della storia politica dal pensiero che si è ispirato a Marx, Foucault chiarisce che esse non sono mere astrazioni, ma non sono nemmeno delle entità precostituite: fra le strategie che fissano, riproducono e moltiplicano determinati rapporti di forza, e la classe che ne beneficia, c'è una «relazione di reciproca produzione» (DEII, pp. 306 ss).

³⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

³⁶ *Ibidem*.

diventa visibile solo nei punti in cui entra in contatto coi corpi «sui quali, in silenzio, esso si esercita»³⁷. Il potere, dunque, è strategico; e la strategia rivela un'intenzione che non è imputabile a un soggetto (di giudizio o di potere), ma che mira solo a riprodurre e a rafforzare le proprie movenze. Baudrillard, in merito, parlerà di “teleonomia” del potere, utilizzando una metafora biologistica che Foucault però avrebbe rifiutato, chiarendo di non aver mai inteso attribuire al potere alcun carattere organico³⁸.

Si tratta evidentemente di un passaggio, se non problematico, almeno ascoso: come intendere questa non-soggettività della strategia di potere? Habermas, alle spalle di questa definizione, rintraccia l'illusione foucaultiana di poter risolvere le aporie della filosofia del soggetto semplicemente capovolgendo il vincolo che lega verità e potere: non più dipendente dalla verità dei giudizi, il potere di Foucault sarebbe il vero e unico perno attorno a cui ruoterebbe il concetto della verità; non più soggetto di una pratica organizzata attorno a un giudizio vero, il soggetto di potere di Foucault imporrebbe la propria verità mediante l'acquisizione di una posizione di dominio. Da qui, deriverebbe la possibilità di delineare uno scenario in cui in primo piano vengono portate le dinamiche tra le differenti volontà di potenza. «Nessuno si sottrae tuttavia alle costrizioni di tipo strategico-concettuale della filosofia soggettiva per il semplice fatto di effettuare su quei concetti fondamentali delle operazioni di capovolgimento», scrive Habermas, sostenendo che, seppure riordinati in maniera originale, le nozioni di cui Foucault si serve sarebbero mutate al contempo dal pensiero idealistico e dall'ontologia empiristica, e di tali tradizioni conserverebbero le aporie³⁹.

L'inversione operata da Foucault, però, porta con sé una fondamentale conseguenza, che Habermas non sembra rilevare appieno: l'analitica del potere non guarda il soggetto; il primo originario non è il soggetto, sia esso soggetto di giudizio e poi d'azione o soggetto d'azione che impone la propria verità⁴⁰. In una lezione del corso “*Bisogna difendere la società*”, Foucault sostiene che «non si tratta di chiedere ai soggetti come, perché, in nome di quale diritto possano accettare di lasciarsi assoggettare, ma si tratta di mostrare come siano le relazioni effettive di assoggettamento a fabbricare dei soggetti»⁴¹. Non si tratterebbe, dunque, di un mero capovolgimento: non si tratta di fermarsi all'idea per cui, se tradizionalmente il soggetto era inteso agire dopo aver operato un giudizio vero, ora con Foucault il soggetto prende posto al centro delle relazioni di potere per imporre la propria verità. Traendo le massime conseguenze della sua ricerca archeologica quale quella in merito

³⁷ Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 32. Ancora in “*Bisogna difendere la società*”: «Studiare il potere là dove la sua intenzione è interamente investita in pratiche reali ed effettive. [...] Il potere non si applica agli individui, ma transita attraverso gli individui» (pp. 32-33).

³⁸ Cfr. J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, cit., p. 26 e DEII, p. 307.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 278.

⁴⁰ Può comunque darsi che alcuni esempi portati da Foucault possano creare questa idea. Si veda quanto afferma a lezione ne *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 124; oppure ne *Gli anormali*, cit., p. 23.

⁴¹ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 44.

all'anonimato, e mettendole al servizio della sua genealogia, Foucault segnala ancora una volta la propria distanza dalla teoria della sovranità confermando che ciò che costituisce il punto d'attacco dell'analitica del potere non è il soggetto, bensì la relazione di potere stessa, il modo in cui essa scorre e viene esercitata; la relazione di cui il soggetto rappresenta una delle variabili oggettive di azioni esercitate su altre azioni, ma la cui dimensione principale è quella strategica. L'analitica del potere osserva, perciò, forze spontanee in luogo di soggetti e di forze ricettive – mai completamente passive – in luogo di oggetti⁴².

La sovranità, secondo il modo di osservarla di Foucault, è «la teoria che va dal soggetto al soggetto, che stabilisce il rapporto politico del soggetto col soggetto»⁴³. Questo rapporto politico è istituito all'interno di quello che, in “*Bisogna difendere la società*”, viene descritto come un ciclo che, partendo dal soggetto o, per meglio dire, dalla «molteplicità dei soggetti»⁴⁴ intesi come naturalmente dotati di diritti e facoltà, ricade sul soggetto, ora considerato come elemento assoggettato a un sistema di potere. È il problema proprio del *Leviatano*, ma di tutto il pensiero giuridico che vuol comprendere come dai molti – dai molti individui, dalle molte volontà – si possa giungere a una sintesi: parafrasando Hobbes, a un corpo solo o almeno a un'anima sola, la sovranità⁴⁵. Questo il problema della teoria politica; mentre l'obiettivo che Foucault affida alla sua analitica è l'inverso, consistendo in uno studio che non prenda a osservare la realtà dagli individui per procedere da elementi presuntamente preliminari rispetto alla relazione, bensì dalla relazione stessa di potere. In un passaggio chiarificatore delle sue lezioni, Foucault riorganizza così il rapporto che intercorre tra il soggetto e il potere:

L'individuo non è il *vis-à-vis* del potere, ma credo ne sia uno degli effetti principali. L'individuo è un effetto del potere e al tempo stesso, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, è l'elemento di raccordo del potere. Il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito.⁴⁶

Diviene evidente come, al ciclo “soggetto-soggetto”, venga a sostituirsi un ciclo analitico ben differente, che principia nella relazione, passa attraverso le singolarità della trama sociale che tale stessa relazione fa emergere, e si conclude nell'articolazione plastica e sempre precaria che stringe la relazione agli altri segmenti. Il soggetto è un effetto di quel potere che lo costituisce come individuo e che passa attraverso la sua singolarità. Ecco che,

⁴² Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 70 e p. 74. “Azione su un'azione”, nozione che, con il pensiero della governamentalità, si tradurrà in “condotta di condotta”.

⁴³ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 43.

⁴⁴ *Ivi*, p. 32.

⁴⁵ «Ripensate allo schema del *Leviatano*: in esso, in quanto uomo fabbricato, il Leviatano non è altro che la coagulazione di un certo numero di individualità separate, che si trovano riunite da un insieme di elementi costitutivi dello Stato. Ma al cuore dello Stato, o piuttosto alla testa dello Stato, esiste qualcosa che o costituisce come tale: si tratta della sovranità, che Hobbes definisce come l'anima del Leviatano» (*ivi*, pp. 32-33).

⁴⁶ *Ivi*, p. 33.

così, si evitano almeno parzialmente le criticità segnalate da Habermas, il quale non riteneva sufficiente l'inversione operata da Foucault nell'ordine fra il soggetto di giudizio e il soggetto d'azione: si può considerare come non si sia trattato di concedere priorità al soggetto di potere rispetto al soggetto che impone la propria verità, essendo piuttosto vero che il soggetto è comunque un effetto dell'elemento davvero centrale per l'analitica, ovvero la relazione di potere entro cui l'individuo si riscopre già da sempre imbrigliato. Si percepisce più di qualche assonanza con la configurazione con cui Foucault aveva assestato la sua archeologia del sapere.

Ciononostante, è presente un apparente vicolo cieco, che lo stesso Foucault riconosce e prova ad aggirare. La teoria «giuridico-politica» della sovranità, infatti, storicamente si è certamente riferita a un meccanismo effettivo di potere, che risale alla monarchia feudale; è stata in seguito sfruttata come strumento di giustificazione e legittimazione per la costituzione delle grandi monarchie amministrative e, dal XVI e dal XVII secolo, la teoria della sovranità è stata strumento di lotta politica e teorica intorno ai sistemi di potere. Infine, conclude però Foucault, nel XVIII secolo, la teoria della sovranità, «riattivata a partire dal diritto romano», è rinvenibile nel pensiero di Rousseau e dei suoi contemporanei, impegnati nella costruzione di un modello alternativo alle monarchie assolute o autoritarie⁴⁷. La riflessione intorno allo sviluppo delle democrazie parlamentari, così come il ruolo che essa giocherà nelle fasi rivoluzionarie, rivela un potenziale al fondo di questa teoria della sovranità: esso consiste proprio in un aspetto che Foucault rifiuta di assumere, ossia la possibilità per il soggetto di collocarsi *vis-à-vis* con il potere, di ergersi in un moto di resistenza.

L'aporia è dunque quella di un'osservazione del soggetto come esito della relazione di potere, di vederlo sorgere con essa e all'interno di essa, senza che si riescano a percepire vie di emancipazione da questo quadro che gli si avviluppa attorno. In più, come il soggetto, la resistenza nasce nella dinamica del potere; e, per essere effettiva, essa deve maturare con i medesimi processi del potere: «Essa, per resistere, deve essere come il potere. Altrettanto inventiva, altrettanto mobile, altrettanto produttiva. Essa deve, come il potere, organizzarsi, coagularsi e stabilizzarsi. Deve, come quello, venire da basso e distribuirsi in modo strategico»⁴⁸. La resistenza nasce nel potere, e non fuori di esso, come sua immagine speculare: questo è un punto problematico ma, al contempo, secondo Foucault, un punto di forza perché, se la resistenza si risolvesse nella sola specularità esteriore rispetto al potere, essa non sarebbe resistenza⁴⁹. C'è da comprendere cosa questo significhi.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 37-38.

⁴⁸ DEII, p. 267.

⁴⁹ *Ibidem*. Habermas commenta che, così facendo, Foucault intende «passare sotto alla modernità», ovvero sottrarsi al gioco antagonistico con cui la modernità ha opposto al potere moti emancipativi (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 286). Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 199 e pp. 375 ss.

La nozione foucaultiana di “resistenza” si sottrae al discorso insieme autocomprendente e antagonista tipicamente moderno. Il potere non è una cosa e non è localizzabile, si è detto; da questo consegue anche l’assenza di un’esteriorità rispetto a esso, dalla quale portare contestazione e delegittimare il polo del potere: «Là dove c’è potere c’è resistenza», e tuttavia «essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere»⁵⁰. L’analisi del potere, frammentando il proprio campo di osservazione e concentrandosi sulle molteplici relazioni di potere, non permette l’individuazione di «un luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario». Nessuna plebe sediziosa, si potrebbe anche aggiungere. All’esclusione della polarizzazione del potere, tipica della teoria della sovranità, segue allora l’esclusione di una logica dicotomica, che individui il polo della resistenza: non esiste un potere, così come non esiste una resistenza, bensì «delle resistenze»⁵¹. Esse sono i nodi che localmente ricoprono, al contempo, il ruolo di avversario, di bersaglio, di appoggio e di sporgenza per una presa della relazione di potere; non come loro principio eterogeneo, dunque, bensì come «l’altro termine delle relazioni di potere, come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro» e le fa essere concretamente tali. Si potrebbe altrimenti dire, con un’immagine, che il punto di resistenza è coinvolto nel potere, come una superficie opaca è colpita dalla luce: la superficie rende percepibile la luce, altrimenti invisibile, così come la luce fa emergere la superficie, altrimenti buia; la relazione che lega i due elementi, rendendoli plastici l’uno all’altro, è ciò che costringe la superficie a illuminarsi in modo cangiante e secondo le direzioni della luce che la colpisce, e al contempo la luce ad aderire alla forma mutevole della superficie su cui termina, o a riflettersi su di essa.

Tutto ciò, in un ambiente tutt’altro che omogeneo e uniforme:

Come la trama delle relazioni di potere finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa gli apparati e le istituzioni senza localizzarsi esattamente in essi, così la dispersione dei punti di resistenza attraversa le stratificazioni sociali e le unità individuali. Ed è probabilmente la codificazione strategica di questi punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione.⁵²

Secondo alcuni critici, tuttavia, rimane ancora fumoso il movente della resistenza⁵³. Ancora una volta Habermas, rifacendosi a uno scritto di Fraser⁵⁴: se la resistenza si delinea come una strategia diretta contro la formazione di un potere normativamente inattaccabile,

⁵⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 84-85.

⁵¹ *Ivi*, p. 85.

⁵² *Ivi*, p. 86.

⁵³ In più, annotano Allen e, prima, Said, Foucault pare disinteressarsi totalmente delle modalità di resistenza, delle strategie che il pazzo, il delinquente, il perverso, l’isterico dovrebbero mettere in campo (cfr. A. Allen, *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*, Westview Press, Boulder 1999, p. 54; E. Said, *Foucault and the Imagination of Power*, in D.C. Hoy (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, ed. Basil Blackwell, Oxford 1986, p. 151).

⁵⁴ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 287; N. Fraser, *Foucault on Modern Power: Empirical Insight and Normative Confusions*, in «Praxis International», 1 (1981), p. 283.

ma onnipresente e autolegittimatosi in termini tattici, rimane irrisolta la domanda che chiede perché combattere. Una domanda che, secondo Fraser, può essere evasa solo mediante l'introduzione di nozioni di tenore normativo pari a quelle del potere, ma di segno opposto: «Solo introducendo nozioni normative, potrebbe cominciare a dirci cosa c'è di sbagliato nel moderno regime di potere/conoscenza e perché dovremmo opporci ad esso».

Ciò che sembra sfuggire maggiormente a questo tipo di critica, però, è che la resistenza non si presenta come antagonismo nei confronti del potere, bensì come quella serie di assestamenti altrettanto microfisici quanto lo è il potere, che formano una trama strategica quanto lo è la trama del potere e intrecciata a questa, percepibile mediante una collezione archeologica. Non ci sono dunque un potere e una resistenza, bensì una serie inesauribile di movimenti positivi o negativi, obliqui e laterali, all'interno delle relazioni di potere, di cui l'analitica può dar conto applicandosi in senso archeologico e critico, e dunque mediante una sorta di "finzione". A maggior ragione se si ricorda che, nell'idea di potere emersa dall'analitica foucaultiana, i dispositivi – di potere come anche di resistenza, dunque – sono caratterizzati, certamente, da una loro logica interna, ma non sono espressione di una volontà soggettiva. In questo senso organizzare una resistenza strategica su larga scala sarebbe un'impresa fuori dalla portata di chiunque, essendo invece possibile, a livello microfisico, porre la questione di volta in volta cogente della relazione che il potere istituisce tra noi, il nostro corpo e la realtà circostante. Parlare dei soggetti e delle loro pratiche come dei punti di emergenza, come i punti applicazione, o come sporgenze su cui il potere si aggrappa per potersi realizzare, non significa che essi possano essere ridotti a questa sola dimensione: gli individui, i loro corpi e le loro pratiche, come li descrive Foucault, non sono appiattiti sulla sola realtà del potere, essendo invece punti di incrocio e di stratificazione di altre pratiche; e, da queste ultime, si aprono possibili spazi di emancipazione rispetto ai dispositivi di potere⁵⁵.

Che il potere sia dappertutto, e che tutto sia politica, significa proprio questo: non tanto che il potere sia una sfera unica e onnicomprensiva, capace di inglobare ogni aspetto della vita nella sua monotona omogeneità⁵⁶, bensì che il potere è «immanente a ogni tipo di relazione sociale»⁵⁷, ossia che in ogni relazione concreta si producono differenze e

⁵⁵ Foucault già nota, per esempio, il disgregarsi della forza disciplinare grazie a questo tipo di pratica emancipativa. Si veda l'intervista *La société disciplinaire en crise*, conversazione a margine della conferenza del 18 aprile 1978, presso l'Institut franco-japonais de Kansai, a Kyoto, originariamente pubblicata in «Asahi Jaanaru», 20.19 (12 maggio 1978), ora in DEII, pp. 532-534. Ha scritto Audrey Techer che «per Foucault, la libertà in senso positivo non esiste, esistendo solo in senso negativo, attraverso lo spazio, l'ombra lasciata dalle costrizioni storico-sociali preesistenti» (A. Techer, "Liberté", in S. Leclercq (a cura di), *Abécédaire de Michel Foucault*, ed. Sils Maria, Sils Maria 2004, pp. 95-96).

⁵⁶ Così sembra invece volerla descrivere Baudrillard in *Dimenticare Foucault*, cit. In merito alle complesse implicazioni di quanto scrive Baudrillard, si veda la recensione di J. Fardy, in «Foucault Studies», 13 (maggio 2012), pp. 184-187.

⁵⁷ L'espressione è di R.A. Lynch, *Is Power All There Is? Michel Foucault and the «Omnipresence» of Power-Relations*, in «Philosophy Today», 42.1 (1998), pp. 65-70; p. 67.

instabilità, che instaurano nella relazione i caratteri tipici della relazione di potere. Foucault usa la metafora della «differenza di potenziale», ossia di quella differenza di energia fra due punti differenti di un campo o di un circuito elettrico, che attiva la circolazione di una forza, sebbene si debba sempre avere l'accortezza di precisare che, al contrario di quanto avviene in un circuito, la relazione di potere non ha una linearità e una direzione precisa, muovendosi «dall'alto al basso» come anche «dal basso all'alto»⁵⁸.

Eliminare una rigida dicotomia tra potere e resistenza, cassare l'antagonismo con cui la teoria tradizionalmente li opponeva, significa al contempo qualificare le relazioni di potere come qualcosa di cui non ci si può mai davvero liberare, pena lo sbiadirsi degli stessi punti di emergenza, quale è lo stesso soggetto; della relazione di potere, di più, non ci si deve liberare, non essendo il potere, in senso foucaultiano, qualcosa di puramente negativo, di meramente «cattivo». Una prospettiva che ha guadagnato a Foucault numerose accuse di conservatorismo; nel 1978, in occasione di un'intervista rilasciata per «*aut aut*», sarà costretto a difendere la propria filosofia dall'accusa di essere una mera eco reazionaria, in grado di descrivere la realtà con il semplice intento di confermarla anche nei suoi aspetti più negativi⁵⁹. Nell'autodifesa si attribuisce malafede a chi sostenga che Foucault abbia proposto un funzionalismo e una concezione del tutto trasparente del potere; si chiarisce che *La volontà di sapere* descrive in senso metodologico i punti che un'analisi del potere deve soddisfare, orientando l'attenzione in tutte le direzioni e attorno a tutti i temi che circondano il problema del potere inteso come incrocio di «relazioni complesse, difficili, mai funzionalizzate e che in un certo senso non funzionano mai». La concezione del potere che Foucault rivendica è tutt'altro che trasparente, dunque: esso non è affatto onnipotente, né tanto meno onnisciente; prova ne siano tutti i dispositivi di osservazione e di esame che il potere ha istituito per circolare con maggiore agio nelle trame sociali; ma è una circolazione che si inceppa e che è costituita da continui tentativi e fallimenti atti a colmare l'impotenza del potere⁶⁰.

Ne emerge una concezione del potere ben lontana dall'essere ontologica. Il potere, come lo indaga Foucault, si rivela essere una certa modificazione, la forma di una serie di conflitti: «La stratificazione, l'istituzionalizzazione, la definizione di tecniche, di strumenti e di armi che servono a tutti questi conflitti»⁶¹. Questa che Foucault restituisce è dunque un'immagine del potere «polemizzata», dove la categoria dello scontro, dell'agonismo e della guerra e, infine, della strategia sono centrali. L'analisi del potere certamente funziona come una «fotografia istantanea», che ritrae lo stato delle lotte in un dato momento; ma essa non si limita a descrivere una realtà quieta, archeologicamente frammentata ma al contempo

⁵⁸ DEII, p. 304.

⁵⁹ M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «*aut aut*», 167-168 (settembre-dicembre 1978), pp. 3-11; leggiamo la traduzione in francese, raccolta in DEII, pp. 625-635.

⁶⁰ DEII, p. 629: «[...] le pouvoir était toujours impuissant».

⁶¹ DEII, p. 632.

statica e pacifica: la realtà sociale che Foucault studia è conflittuale, punteggiata da una serie di lotte in atto o possibili. Di questo si dovrà ora dar conto.

2.2.2. Dalla verità-cielo alla polemizzazione della realtà.

Il potere, in senso foucaultiano, non si riduce al suo solo aspetto negativo, alla sola repressione, ma si dedica in tutta la sua ampiezza alla produzione della realtà, soggetto compreso. Questo è prodotto di un duplice movimento di soggettivazione e assoggettamento. Quando si considera il rapporto tra soggetto e potere nei limiti della teoria della sovranità, esso corrisponde per lo più alla dinamica all'interno della quale l'individuo, al costo della repressione operata dal Potere ai margini dell'ambito sociale, si muove come soggetto libero. Foucault, però, intende gettare luce sul duplice aspetto di tale processo, quello che qualifica il lato produttivo non tanto come trasformazione dell'individuo in soggetto di diritto, quanto invece come assoggettamento proprio alle relazioni che fanno essere tale il soggetto. Abbandonando lo studio della costituzione e legittimazione del potere, l'analitica foucaultiana riordina il rapporto tra potere e soggetto: non più *e pluribus unum*, secondo la reinterpretazione moderna del concetto di sovranità; il soggetto nasce all'interno di una trama di potere, di cui esso è nodo, e da cui, in qualche misura, è condizionato.

Questo è il reale funzionamento del potere, così come Foucault lo descrive cercando di sfondare la compattezza teorica del modello del Leviatano. Quest'ultimo, infatti, si presenta come una verità universale che, al di là delle varianti locali, conserva una propria linea costante. Tale modello parla della promozione della libertà, naturalmente presente nel soggetto e resa possibile dai potenti argini della censura e della repressione; e anche i modelli teorici della resistenza – scrive Foucault, riferendosi in particolar modo a un certo pensiero marxista – replicano lo stesso schema: «La verità non appartiene all'ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà»⁶². La libertà è la verità dell'individuo; libertà e verità sono naturalmente – metafisicamente – vincolate l'una all'altra: questi gli aspetti originari variamente ricomposti nella teoria politica, e messi sotto accusa da Foucault. Sia che si accetti il modello del Leviatano sia che lo si contesti nei termini tradizionali, ciò che si riproduce è un malinteso, che, come scrive Foucault, risiede nell'idea per cui la verità è esterna, originariamente libera dal potere, il quale può essere, al più, espressione legittima di essa. Che ci si sia posti nel versante della conservazione o in quello della critica rispetto al potere sovrano, la teoria politica ha sempre accettato tali «temi tradizionali della filosofia che una “storia politica della verità” dovrebbe capovolgere»; ma la verità non è un oggetto metafisico segnato onticamente da alterne vicende, bensì prodotto di intrighi che solo una storia politica può rivelare. Qui Foucault pare usare l'espressione “storia politica” come sinonimo di genealogia, volendo affidare a tale analisi il compito di mostrare «che la verità

⁶² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 56.

non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere»⁶³. La verità è punto di emergenza di lotte di potere, e la tematizzazione di ciò è proprio il dovere della critica genealogica.

Sono temi che, come si dirà, Foucault riattiva in modo esplicito e mette alla prova nel '76, ma che in realtà avevano già segnato la sua attività negli anni Sessanta e che già erano all'opera nei corsi dei primi anni Settanta. Durante la lezione del 23 gennaio del 1973 – nel corso *Il potere psichiatrico* –, Foucault afferma di voler tentare «una breve storia della verità in generale»; le riflessioni sviluppate in quell'occasione poi verranno riprese in un articolo del 1975, pubblicato in un volume curato dai coniugi Basaglia dal titolo *Crimini di pace*⁶⁴. Questa storia della verità rinvia, in maniera estremamente schematica, alla questione della natura della verità Essa, secondo una pratica che potremmo definire “scientifica”, è presupposto di ogni osservazione, scrive Foucault. «Non tutto è vero; ma in ogni punto, in qualsiasi momento, c'è una verità da dire e da vedere, una verità magari sopita, ma che non attende altro che la si osservi per apparire, nient'altro che le nostre mani per essere disvelata»⁶⁵: è questo un discorso scientifico per antonomasia la cui massima espressione Foucault colloca nell'epoca moderna, sebbene a ben vedere affondi le sue origini nell'antichità e nella verità aletica del pensiero greco. La verità è sempre là, e «a proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità»⁶⁶; l'impresa umana risiede tutta nella ricerca della corretta prospettiva e nella scelta degli strumenti più adeguati per cogliere tale ininterrotta verità. Una verità, dunque, indipendente dall'azione umana, essendole precedente; inoltre, una verità che non contempla profeti o sacerdoti, che è, anzi, alla portata di chiunque sia dotato dei mezzi opportuni per farla emerge. Una simile posizione filosofico-scientifica non esclude alcun individuo dalla facoltà di dire la verità: quest'ultima è oggetto accessibile a chiunque le si ponga di fronte (proprio ciò che significa *ob-jectum*) adottando la giusta postura; una postura di-mostrativa, apofantica⁶⁷.

Tuttavia, la storia della verità in generale – premessa della storia politica – è in grado di indicare una posizione della verità affatto differente. Foucault la attribuisce a un'epoca arcaica e la colloca tra gli elementi che maggiormente repellono la pratica scientifica e, anzi, tra quegli elementi che tale pratica ha dovuto sopprimere per potersi affermare. Si tratta di una verità che non si cela in ogni luogo, in attesa di essere sorpresa e svelata, bensì di una verità dotata di una precisa geografia (i luoghi sacri), di una propria cronologia (il *kairos* come occasione propizia perché la verità si produca), di testimoni o messaggeri che la

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 209-213; M. Foucault, *La casa della follia*, originariamente in F. Basaglia e F. Basaglia-Ongaro, *Crimini di pace*, ed. Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169; la traduzione francese ha come titolo *La maison des fous*, ed è presente in DEI, pp. 1561- 1566: le pagine che qui si citeranno seguiranno quest'ultimo riferimento.

⁶⁵ DEI, p. 1561.

⁶⁶ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 209.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, p. 210.

esaltino in quanto evento disperso, più che semplicemente raro. «Si tratta di una verità che non si dà attraverso la mediazione di strumenti, ma che viene provocata per mezzo di rituali, che viene catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni»⁶⁸. Il rapporto che si crea tra una simile verità e chi ne è “preda” non è quello della conoscenza dell’oggetto da parte del soggetto: non è questione di metodo, scrive Foucault, ma di strategia, così che viene a configurarsi un vero scontro, un urto, dove in gioco c’è una dominazione, una vittoria. «Un rapporto simile a quello tra il fulmine e il lampo», tanto che Foucault parla di una “verità folgore” per rappresentare la sua occasionalità, la sua *evenemenzialità*. La verità-folgore è questione, più che di conoscenza, di potere: essa «non è dell’ordine di ciò che è, ma di ciò che [av-]viene»⁶⁹.

Si comprende piuttosto bene – e lo stesso Foucault implicitamente lo riconosce – l’obiettivo critico della storia della verità che si viene così delineando: ciò che si vuole evitare è la riflessione intorno alla verità in termini di “oblio dell’Essere”, rea di aver concesso alla conoscenza un ruolo privilegiato ed eterno, e di aver trascurato la storicità della verità come evento⁷⁰.

Vorrei far valere la verità-folgore contro la verità-cielo, mostrare cioè, innanzitutto, come questa verità-dimostrazione [...] derivi in realtà dalla verità-rituale, dalla verità evento, dalla verità-strategia, e come la verità-conoscenza non sia in fondo che una regione e un aspetto, divenuto è vero ormai pletorico, e che ha assunto dimensioni gigantesche, ma in ogni caso pur sempre un aspetto, o un’altra modalità, della verità come evento e della tecnologia di questa verità-evento.⁷¹

Quella che Foucault chiama verità-cielo è, dunque, una porzione di ciò che, filosoficamente, si può indagare; è la porzione che, in quanto è riuscita a penetrare in maniera sottile nella considerazione dell’uomo moderno, a emergere e a funzionare storicamente, si è imposta come universale. E grazie a tale ipertrofia, essa si presenta come naturale, astorica e immutabile, come superficie quieta da contemplare, negando il percorso accidentato e contingente mediante cui è riuscita ad emergere. Foucault, invece, la intende descrivere come esito di una lotta tra verità-evento; come quiete capace di invadere e tiranneggiare la verità-folgore, di coprire in modo solo superficiale i numerosi scontri sui quali essa si sostiene e che ne puntellano la stabilità. Come si è già scritto in precedenza, è di tale scontro che la critica foucaultiana dà conto: l’archeologia dimostrando le zone di faglia che compongono il terreno apparentemente liscio su cui il pensiero si muove; la genealogia rintracciando le frizioni fra le differenti faglie, i loro punti di contatto e di emergenza.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 211-212.

⁶⁹ DEI, p. 1562.

⁷⁰ Su questo punto, risulta interessante una conversazione del 1972 fra Foucault e Giulio Preti, pubblicata in «Il Bimestre», 22-23 (settembre-dicembre 1972), pp. 1-4; in francese in DEI, pp. 1237-1248. In quell’occasione, Heidegger e Husserl vengono rimproverati per aver messo in questione le nostre conoscenze e i loro fondamenti «partendo da ciò che vi è di originario, ma a spese di ogni contenuto storico articolato».

⁷¹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 212.

La verità di cui Foucault intende ricostruire così la storia politica è certamente quella affermata dal potere psichiatrico o, ancora, quella della sessualità; negli stessi termini, tuttavia, viene concepita l'autorappresentazione del potere in epoca moderna: la nascita della teoria della sovranità, l'invasione dell'intero campo della riflessione politica, così come le verità-folgore che ne possono minacciare la solida universalità, ossia quei "discorsi storico-politici" che Foucault vede brulicare al di sotto della astorica sovranità.

Uno dei caratteri fondamentali delle società occidentali è che i rapporti di forza, che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti a poco a poco nell'ordine politico.⁷²

Nella già menzionata intervista del 1976, con Fontana e Pasquino, Foucault colloca storicamente la nascita della monarchia – e, riprendendo questa trattazione in un altro luogo, la nascita dello Stato e dei suoi apparati⁷³ – sullo sfondo medievale delle lotte tra poteri feudali. Queste «grandi istituzioni» sono nate in uno scenario contrassegnato da una molteplicità di poteri preesistenti, e si sono presentate, contro tali poteri precostituiti, col vessillo del «potere di far cessare la guerra»⁷⁴, di sedare le violenze, le vessazioni, di rappacificare le liti private grazie al loro ruolo giuridico e repressivo. Il credito di cui tali istituzioni hanno goduto derivava proprio dal ruolo di regolazione, di arbitraggio, di delimitazione che andavano ricoprendo: esse si sono annunciate «come un modo per introdurre un ordine tra questi poteri, di fissare un principio per unificarli e distribuirli secondo delle frontiere ed una gerarchia stabilita»⁷⁵. In un clima di conflittualità generalizzata, l'istanza della sovranità si ergeva come principio unificatore tra diritti eterogenei e incompatibili; come, al contempo, insieme unitario, identificazione di una volontà sovrana con una legge omogenea, potere di divieto e di sanzione. «*Pax et justitia*» è la formula con cui la sovranità imponeva la pacificazione mediante una strategia giuridica, nonostante la successiva tradizione liberale abbia preso a descrivere la monarchia assoluta come non-diritto, come arbitrio e capriccio⁷⁶.

Foucault descrive il diritto monarchico come una strategia, utile a rappresentare un principio di pacificazione e di unificazione; è mediante questa autorappresentazione che si viene a instaurare una dimensione giuridico-politica che non è forse adeguata per descrivere ogni aspetto dell'esercizio del potere monarchico assoluto; e che, però, «è il codice con cui esso si presenta e con cui ordina che lo si pensi». La monarchia medievale, luogo tra gli altri

⁷² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 91. Già l'anno prima, e riprendendo l'intuizione fondamentale, già del '73 e poi del '76: «Può darsi che la guerra come strategia sia la continuazione della politica. Ma non bisogna dimenticare che la "politica" è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine civile» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 184).

⁷³ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 77.

⁷⁴ DEII, p. 150.

⁷⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 77.

⁷⁶ *Ivi*, p. 78.

di coagulazione del potere, impone la propria codificazione della realtà, esibendo una natura universale e onnicomprensiva di portata superiore a quella delle istanze allora in gioco. «La storia della monarchia e la codificazione dei fatti e delle procedure del potere nei termini del discorso giuridico-politico sono andate di pari passo»⁷⁷; ed è grazie a tale parallelismo che la sovranità ha potuto giocare il proprio ruolo.

Un ruolo, quello giuridico, che i poli del potere comunque hanno immediatamente superato, sostiene Foucault; eppure tutto l'armamentario concettuale della monarchia si è conservato pervicacemente: «Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano». È ancora in occasione della conversazione con Fontana e Pasquino che Foucault conclude sentenziando che «bisogna tagliare la testa del re»⁷⁸, sostenendo, cioè, che il pensiero politico deve liberarsi dei postulati imposti dalla monarchia in epoca medievale. Pena il rimanere impigliati a una forma particolare di società, alla tendenza ad applicare una determinata griglia di concetti che ha segnato la storia, ma che, a ben vedere, è stata penetrata da meccanismi di potere del tutto nuovi, rispetto ai quali tali categorie risultano obsolete e inadeguate. Come a dire che, se la sovranità come evento politico storico si è imposta per poi subito cedere le armi a sistemi politici nuovi, la visione del potere che essa ha proposto pare più plastica e dunque capace di resistere e adattarsi al mutamento reale, rallentando il completo e riflessivo svolgimento di quest'ultimo. L'evento storico della sovranità è stato superato ben prima della teoria della sovranità, anch'essa evento storico ma della dimensione formale del sapere e dunque capace di imporre una prospettiva obsoleta e di conservarne numerosi assetti di potere.

Dandosi un'altra teoria del potere, si tratta di formare contemporaneamente un'altra griglia d'interpretazione storica; e, guardando da vicino un insieme di materiali storici, di avanzare a poco a poco verso un'altra concezione del potere.⁷⁹

Trova ora coerenza l'intero percorso che si è voluto configurare, dalla ricostruzione degli aspetti più strettamente epistemologici della riflessione foucaultiana a qui. In apertura delle considerazioni che costituiscono questa prima parte, si era scritto dell'intento – espresso da Foucault nel corso “*Bisogna difendere la società*”, del 1976 – di istituire una critica che fosse archeologica nel metodo e genealogica nelle finalità⁸⁰. La critica, nelle sue

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ DEII, p. 150. In modo analogo: «Nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 79). Foucault riconosce che, localmente, alcune movenze della monarchia si sono salvate, contrariamente alla tendenza che egli descrive, verso un potere di tipo biopolitico; nonostante questo, conferma che non valga la pena applicarsi a questi episodi sfruttando gli strumenti teorici della sovranità (cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 84-85; e cfr. DEII, pp. 303-304).

⁷⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 81.

⁸⁰ Cfr. M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 16-19.

movenze genealogiche, riesce dinamizzare il materiale stratificato fornito dall'analisi archeologica, dando conto così delle lotte che configurano lo scenario costantemente pericolante della realtà; come si è già in precedenza ricordato, Habermas attribuisce all'archeologia una capacità di osservazione capillare e statica, che la genealogia introduce in una dinamica conflittuale. Tale relazione pare intercorrere tra l'analitica del potere, da un lato, e l'immagine di una realtà sociale in costante conflitto, la dimostrazione che «il reale è polemico»⁸¹, dall'altro. L'analitica del potere, sottraendo la riflessione alla teoria unificante e, per certi versi, rappacificante della sovranità, permette di osservare il potere sotto forma di intreccio di relazioni e, in più, di concepire i nodi di questa trama come stratificazioni complesse di dimensioni che esorbitano rispetto alla sola realtà del potere. Proprio da questa intuizione, per esempio, Foucault pensa la possibilità di mettere in campo delle forme di resistenza, catalizzate dalla varietà di saperi e pratiche dall'incrocio delle quali emerge ciascun nodo della realtà. Se la teoria della sovranità pretende di sistematizzare ogni punto d'emergenza del reale, la critica foucaultiana ambisce invece a rilevare, al fondo di ogni realtà, la complessità delle lotte e le strategie che le caratterizzano; là dove la teoria politica propone la sovranità come una verità-cielo, la critica di Foucault, con un moto "antiscientifico"⁸², restituisce alla realtà sociale il movimento delle differenti verità-folgore che la percorrono.

L'analitica del potere, allora, ha descritto le geometrie che secondo Foucault rendono il terreno delle relazioni sociali frastagliato e articolato, più che uniforme e omogeneo. Ora c'è da comprendere come, all'interno di questo campo così complesso, si organizzino le dinamiche del potere: come tali relazioni si istituiscano, maturino e si trasformino, quali siano le energie che le muovono e dunque quale sia la griglia di intelligibilità per comprendere i loro mutamenti. Se, come ha chiarito la ricostruzione dell'analitica del potere, tutto è politica, se il potere è dappertutto, e se il potere, più che un'essenza o un attributo, è un esercizio, la domanda che sorge ora è inerente a come esso si eserciti. E sono due, secondo Foucault, i modelli a disposizione degli studiosi per analizzare l'esercizio del potere⁸³. Il primo è quello che deriva dal diritto, che intende descrivere il potere come legge, come interdizione e come istituzione. È il modello derivante dalla teoria della sovranità: l'aspetto fondamentale di quest'ultima, come si è visto, è quello di ipostatizzare il potere, intendendolo come una realtà unica e oggetto di possesso o cessione. Proprio in questo ultimo senso, nel corso del '76, Foucault dà nota dell'istituzione del potere anche in termini economicistici. Questa scelta gli permette, infatti, non solo di fornire uno scorcio

⁸¹ DEII, p. 633.

⁸² «Le genealogie sono precisamente delle anti-scienze. [...] Si tratta dell'insurrezione dei saperi [...] contro gli effetti di potere centralizzatori legati all'istituzione ed al funzionamento di un discorso scientifico organizzato all'interno di una società come la nostra» (M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 17).

⁸³ Nel '77, Foucault ripropone un'analisi presentata l'anno prima durante le sue lezioni presso il *Collège de France*. Cfr. DEII, p. 268, e M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 21 ss.

ulteriormente chiaro sulle implicazioni della teoria della sovranità, ma anche di mostrare ancora una volta come essa accomuni sia chi la accetta, sia chi la contesta. Foucault si trova di nuovo a fare i conti con un certo, non meglio specificato, pensiero marxista: «Mi sembra di poter dire che, malgrado e attraverso le differenze, ci sia un punto in comune fra la concezione giuridica e, diciamo, liberale del potere politico – quella che si trova nei *philosophes* del XVIII secolo – e la concezione corrente che vale come concezione marxista»⁸⁴. Secondo la sua critica, queste due correnti, l'una conservatrice l'altra contestatrice, condividono la tendenza a subordinare la relazione di potere a dinamiche economiche. Nell'un caso, quello che Foucault denota come giuridico-liberale, si incontra una precisa “economia del potere”, organizzata secondo l'assunto principale per cui il potere è un diritto di cui si è possessori, così come lo si può essere di un bene, e che di conseguenza può essere trasferito, alienato o ceduto. Obiettivo critico, mai esplicitato, in questo caso sembra essere la teoria del contratto rousseauiana, responsabile di aver istituito una analogia manifesta tra il potere e i beni, tra potere e ricchezza⁸⁵.

Nell'agglomerato teorico che Foucault chiama «concezione marxista generale del potere», non si ritrovano le stesse precise dinamiche, sebbene non manchi anche in questo caso un certo economicismo, una certa subordinazione dell'analisi politica rispetto alle relazioni economiche; una certa «funzionalità economica del potere». Questa si manifesterebbe nel ruolo attribuito al potere di mantenimento dei rapporti di produzione e, al contempo, di conservazione e rafforzamento della dominazione di classe che tali rapporti produttivi rendono possibili. Il potere politico, che, secondo la lettura giuridico-liberale, aveva nell'economia un modello formale, nella lettura del marxismo a Foucault contemporaneo ritrova nell'economia la propria ragion d'essere storica, il principio della sua forma concreta e attuale. L'economicismo che accumulerebbe l'interpretazione giuridica e quella marxisteggiante delle relazioni di potere, dunque, sta per Foucault nel guardare all'economia come a un punto di riferimento, formale in un caso, storico e concreto nell'altro.

Al fondo di tale economicismo diffuso, dunque, Foucault rintraccia la tendenza a subordinare le relazioni di potere all'economia, a finalizzarle e a funzionalizzarle rispetto a una razionalizzazione di stampo economico⁸⁶. Questo stimola una serie di domande intorno

⁸⁴ *Ivi*, p. 21.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*. Anche a questa particolare lettura foucaultiana del potere è dedicato l'intermezzo che segue.

⁸⁶ Marzocca (*Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, ed. Manifestolibri, Roma 2007, pp. 16-17) ha segnalato che «la messa in discussione dell'economicismo delle maggiori teorie politiche contemporanee viene di fatto superata da questa esigenza: implicitamente, Foucault ritiene che tanto il “contrattualismo” liberale quanto il “funzionalismo” marxista, in fondo, siano entrambi ricollegabili a quest'idea del potere come sovranità giuridica: di fatto essi presuppongono che siano le istituzioni politico-giuridiche dello Stato a “rappresentare” o a “legittimare” l'assetto reale della distribuzione o della produzione del potere. Comunque stiano le cose, indubbiamente Foucault rischia di semplificare drasticamente la complessità sia del liberalismo che del marxismo. Ma egli non è certo inconsapevole della parzialità dell'uso che fa di questi termini». E di tale innegabile consapevolezza è testimonianza, dal lato del liberalismo,

alla relazione tra politica ed economia che Foucault affronterà, specialmente in relazione a liberalismo e neoliberalismo, nel corso *Nascita della biopolitica*, dell'anno accademico '78-'79⁸⁷. Ciò che già nel corso del 1976 Foucault ribadisce è, invece, il suo scetticismo intorno a questo tipo di lettura: «Esso si articola intorno al potere come un diritto originario che si cede, che costituisce la sovranità, e in cui il contratto funziona come matrice del potere politico»; esso, così, istituisce un'immagine del potere contrattualizzato in maniera esplicita e precisa, delimitato da limiti precisi, oltrepassati i quali vi è l'oppressione⁸⁸.

A un simile modello di lettura delle dinamiche interne alle relazioni di potere, Foucault ne contrappone un secondo: un modello «guerriero o strategico»⁸⁹, che dunque non circola all'interno della dicotomia «contratto-oppressione», ma secondo lo schema guerra-coercizione⁹⁰. La coercizione non è ciò che, nel modello giuridico, era l'oppressione: essa non è semplice abuso, bensì aspetto tutto interno e, anzi, strutturale alla politica; quest'ultima, così, non è più da intendersi come rappacificazione del campo sociale mediante la stipula di un contratto, bensì come prosecuzione di un rapporto di dominazione.

Quello proposto da Foucault nel 1976 e del quale in seguito saranno conservati solo i caratteri strategici, non pare un modello destinato ad assolutizzare banalmente il conflitto o a raccontare una guerra inarrestabile e inesorabile, così come alcuni critici l'hanno interpretato attestandosi su alcune espressioni effettivamente presenti nelle lezioni al *Collège*⁹¹. Foucault parla di una «pseudo-pace travagliata da una guerra continua»; ma tale formula pare più una metafora atta a rappresentare la necessaria instabilità dei rapporti sociali, una precarietà ineliminabile dovuta alla sempre presente possibilità del conflitto sociale. Essa, suggerisce Negri, si è dimostrata necessaria, nell'itinerario intellettuale foucaultiano, per spiegare come mai la repressione statale delle lotte del '68 lasciasse inalterato l'antagonismo sociale⁹²; come mai, cioè, l'intervento dell'istituzione politica riconosciuta non ottenesse come esito una pacificazione del campo sociale, bensì aizzasse nuove forze. È un modello che Foucault intende mettere alla prova, per saggiarne la capacità di portare a termine con successo la missione “regicida”: tale modello viene discusso in un percorso genealogico che rappresenta,

l'accento posto da Foucault sull'utilitarismo benthamiano come messa in discussione radicale dei limiti giuridico-contrattualisti; dal lato marxista, invece, Foucault certamente riconosce l'irriducibilità del marxismo al mero schematismo materialistico «che anteporrebbe il riconoscimento “scientifico” dei rapporti di produzione alla comprensione delle relazioni di potere», sebbene ritenga che la visione conflittuale che il pensiero marxista propone rimanga sempre astratta, «senza mai precisare chiaramente se si tratti d'una forma di guerra e di quale forma potrebbe mai trattarsi» (così Foucault a Fontana e Pasquino, DEII, p. 152).

⁸⁷ «Si tratta di studiare la razionalizzazione della pratica dei governi nell'esercizio della sovranità politica» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 14).

⁸⁸ M. Foucault, “Bisogna difendere la società”, cit., p. 24.

⁸⁹ DEII, p. 268.

⁹⁰ M. Foucault, “Bisogna difendere la società”, cit., p. 24.

⁹¹ Cfr. Y.Ch. Zarka, *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in «Cités», 2: *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*, (2000), pp. 41-52. In termini più marxisti, si veda anche V. Cotesta, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, ed. Dedalo, Bari 1979, pp. 112 ss.

⁹² A. Negri, *Una prigione a cielo aperto di Foucault*, cit.

in qualche misura, la ragione della svolta governamentale che Foucault intraprenderà negli anni successivi.

La metafora bellica è, notoriamente, mutuata dal pensiero hobbesiano, nuovamente oggetto di critica – in questa occasione, esplicita – da parte di Foucault⁹³. Tale idea della guerra viene ripresa e fatta oggetto di sperimentazione nel 1976, ma essa è già presente nelle prime lezioni del corso del 1973, *La società punitiva*. Sotto la vernice della pace civile, ogni società è attraversata da un incrocio di relazioni di guerra⁹⁴. Nel '73, Foucault parla di “guerra civile”: l'attributo si perderà nelle considerazioni degli anni successivi, in cui si metterà in questione la sola guerra come possibile matrice di comprensione del potere. E in ogni caso, su tale guerra (civile), chiarisce Foucault, ci si deve intendere.

Nella lezione del 10 gennaio 1973, Foucault dedica una lunga parte del suo intervento al chiarimento dei motivi per cui la guerra civile, così come lui la vuol tematizzare, non può essere confusa con la concezione tradizionale con cui la filosofia ha interpretato la hobbesiana guerra di tutti contro tutti: «Mi sembra ci sia una certa tradizione della teoria politica che rende equivalenti, fa comunicare in maniera diretta, organica, la guerra civile e la guerra di tutti contro tutti»⁹⁵. Hobbes, secondo la tradizione che se ne è fatta lettrice, intenderebbe vedere nella guerra di tutti contro tutti, non tanto, o non solo, una sorta di stadio assolutamente primitivo nella storia della civiltà umana, bensì un modello ideale raffigurante lo stato al di fuori della vita civile governata dalla sovranità; in questo, la guerra civile rappresenterebbe un ritorno alla guerra di tutti contro tutti, come un caso storicamente determinato, e per questo concretamente osservabile, di ricomparsa della guerra tra individui. «Una sorta di modello epistemologico a partire dal quale bisogna essere in grado di decifrare lo stato di guerra di tutti contro tutti»: questa, scrive Foucault, è la guerra civile secondo la riflessione successiva a Hobbes. Una assimilazione, quella tra guerra civile e guerra tra tutti gli individui, trascurata al punto tale che anche coloro i quali si siano fatti promotori di una lettura critica del paradigma della guerra generalizzata, difficilmente l'hanno messa in dubbio.

Foucault, denunciando ciò, fornisce principalmente un argomento per definire la distanza tra la nozione di guerra civile e l'idea diffusa di guerra originaria e generalizzata, facendolo seguire da un corollario che nelle riflessioni del corso sulla “società punitiva”

⁹³ «La guerra civile, mi pare, è una nozione filosoficamente, politicamente, storicamente molto mal elaborata. [...] Mi sembra che nascondere, negare la guerra civile, affermare che la guerra civile non esiste sia uno dei primi assiomi dell'esercizio del potere». Hobbes viene criticato assieme a una certa trascuratezza in cui il pensiero occidentale ha lasciato i concetti di guerra e di guerra civile, senza tematizzarli a dovere. Una riflessione più profonda avrebbe permesso di evitare i malintesi da cui Foucault intende sottrarsi. Tale critica è presente, qualche decennio dopo, anche in Agamben, il quale a sua volta denuncia l'assenza di un lavoro compiuto intorno alla nozione di guerra civile (cfr. G. Agamben, *Stasis*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 9. Le lezioni qui pubblicate sono state tenute all'università di Princeton, e risalgono all'ottobre 2001).

⁹⁴ Cfr. F. Gros, *Foucault et la «Société Punitiva»*, cit., p. 7.

⁹⁵ M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 37-45.

risulta fondamentale. L'impossibilità di definire una continuità tra i due concetti risulta evidente, secondo Foucault, se si considera precisamente che cosa Hobbes intendesse con "guerra di tutti contro tutti". In questa occasione, si ricorda rapidamente un punto su cui nelle lezioni del '76 si tornerà in modo più approfondito, ossia la dimensione naturale della guerra hobbesiana, come realtà universale del rapporto tra individui tra loro strutturalmente eguali. La rivalità, che consegue da questa equivalenza nei mezzi con cui gli individui si procurano ciò di cui abbisognano, cessa solo nel momento in cui un individuo riporta una significativa vittoria sugli altri grazie a un «sovrappiù di potenza», quest'ultimo essendo non un mero oggetto di godimento, ma strumento per conquistare gli oggetti necessari a quell'individuo. In altri termini, le ostilità si acquietano solo mediante l'uscita dallo stato di uguaglianza perfetta originaria tra gli individui⁹⁶. Foucault rimarca come, in tutta questa ricostruzione, si tratti sempre e solo di una pratica da sbrigare fra individui: lo stato di guerra generalizzata è essenziale all'individuo ed è, anzi, «in un rapporto di esclusione reciproca con la società civile»⁹⁷. Così che solo l'ordine civile, catalizzato dalla comparsa di un sovrano e dal trasferimento di potere nelle sue mani, può porre fine alla guerra di tutti contro tutti.

Radicalmente simmetrica sarebbe, invece, la guerra civile, sostiene Foucault rileggendo Hobbes: non vero ritorno allo stato originario di guerra tra individui, bensì stadio terminale della dissoluzione del sovrano. L'una forma è lo stato iniziale, l'altra lo stato del detrimento, aventi come punto di simmetria l'istituzione di un sovrano e di un ordine civile. Questo, dunque, l'argomento di Foucault per definire l'incomprensione che avrebbe interessato l'interpretazione delle due forme di conflitto, per chiarire come la guerra civile hobbesiana sia in realtà differente dalla guerra generale per il momento in cui essa avviene nella vita di una realtà consorziata. «Finché esiste un sovrano, non c'è la guerra di tutti contro tutti e la guerra civile non può che apparire a fine corsa»; se la guerra civile è descritta da Hobbes come il momento di un ritorno alla conflittualità, esso avverrà là dove l'ordine sociale e la sovranità si sono già presentati⁹⁸.

Da questo, deriva un corollario non trascurabile: risulta impensabile una guerra civile come riattivazione delle ostilità tra individui. Assumendo l'ipotesi hobbesiana di uno scenario in cui ha già inciso l'ordine civile della sovranità, Foucault esclude che si possa considerare la guerra civile come l'attuazione di una virtualità essenziale ai rapporti tra individui: «Di fatto, non esiste guerra civile che non sia uno scontro fra elementi collettivi». Se è dunque vero che la guerra civile minaccia un contesto sociale, essa genererà conflittualità tra elementi sociali, ovvero tra elementi collettivi, e non una disgregazione

⁹⁶ Foucault ricorda come Hobbes definisca "gloria" il sovrappiù di potere che permette a qualcuno di imporre rispetto (cfr. *Ivi*, pp. 39-40).

⁹⁷ *Ibidem*, nota b.

⁹⁸ *Ivi*, p. 41.

atomica come quella immaginata da Hobbes ai margini del governo del sovrano. «Gli attori della guerra sono sempre gruppi in quanto gruppi»⁹⁹: non solo gruppi che appaiono sulla scena, bensì gruppi che, proprio mediante la guerra civile, si costituiscono. La guerra civile, dunque, non come disgregazione completa, ma come momento di riassetto delle geometrie sociali, delle relazioni tra collettività vecchie e nuove: così Foucault interpreta la conflittualità nel suo aspetto produttivo e più fertile nella lettura delle dinamiche del potere.

Sono intuizioni che già preannunciano l'idea di mettere alla prova il modello di una politica come fosse una guerra perpetrata con altri mezzi, rovesciando così la celebre formula di Clausewitz per cui la guerra è una politica condotta con altri mezzi. Un'ipotesi di rovesciamento che nel corso del 1973 trova le proprie premesse, senza tuttavia essere espresso in maniera più che embrionale. Clausewitz non viene mai nominato durante quelle lezioni; ma, ciò che è più significativo, *la pointe* è collocata sulla guerra civile. Quest'ultima viene intesa come nuova apertura dell'ostilità a danno di un potere costituito e, da qui, estesa a categoria di intelligibilità dei rapporti che soggiacciono a un ordine civile e che costantemente lo minacciano. Ciò che nel corso su *La società punitiva* pare delinearci è, dunque, la virtualità che sempre aleggia all'interno di un condizione storica determinata: dato un certo ordine sociale, esso si stabilisce e, al contempo, può essere distrutto per mezzo di nuovi rapporti fra collettività in continuo riassetto fra loro.

La guerra civile si dà soltanto nell'elemento del potere politico costituito; essa si svolge per preservare o per conquistare il potere, per confiscarlo o trasformarlo. [...] Si appoggia sempre su degli elementi del potere.¹⁰⁰

Il concetto dell'illegalismo significa proprio questo: la difesa e l'affermazione dell'interesse di una parte mediante la coercizione imposta all'interesse altrui, perché questo, che è costante minaccia, non si manifesti davvero come tale. Il tema della guerra civile è, così, sempre impastato con quello della rivolta possibile nei confronti di una geometria di potere costituita storicamente¹⁰¹. L'insistenza sull'aspetto collettivo, anziché individuale, degli attori della guerra civile, suggerisce Gros, sta a significare che «non si tratta di una guerra di tutti contro tutti – con lo scontro tra individui invidiosi e calcolatori delle loro possibilità di sopravvivenza –, [ma che] è una guerra di gruppi con interessi divergenti, una lotta di classe per diritti concorrenti»¹⁰². Foucault, che nella lettera a Defert del '72 annunciava di voler orientare la propria riflessione oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre il paradigma della lotta di classe, mostra di non essersi ancora del tutto liberato di quest'ultimo aspetto; ne è testimonianza l'insistenza sul tema dell'illegalismo, utile certo a comprendere

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 42.

¹⁰¹ Claudia Aradau nota che, quando progressivamente il paradigma della guerra civile inizia a essere accantonato, anche il lessico della ribellione e della rivolta sparisce dai lavori di Foucault (cfr. C. Aradau, *Politics as (civil?) war*, cit., p. 43).

¹⁰² F. Gros, *Foucault et la «Société Punitiva»*, cit., p. 7.

la natura della legge, ma poi fortemente ridimensionato in *Sorvegliare e punire*, opera più orientata all'osservazione di strategie disciplinari di stampo militaresco.

Eppure, nonostante queste prime indecisioni, nelle parole di Foucault del '73, si ritrova *in nuce* già un aspetto centrale dello smascheramento della pacificazione resa possibile dal potere sovrano. Seppure il concetto della guerra civile prefiguri una ostilità tutta interna a un assetto di sovranità costituito e storicamente dato, rimane fondamentale un'intuizione legata a ciò:

La guerra civile non può essere considerata in nessun caso come qualcosa di esterno al potere [«né anteriore né esteriore al potere», si legge nel manoscritto], che sarebbe interrotto da esso, ma come una matrice all'interno della quale operano gli elementi del potere.¹⁰³

La sempre presente minaccia della guerra civile all'interno dell'ordine sociale costringe a estendere la griglia di intelligibilità anche alla condizione di pace, perché è dentro alle normali dinamiche del potere che può deflagrare la guerra civile¹⁰⁴. Il problema che resta allora centrale, anche nello scivolamento foucaultiano dalla sedizione (1971-1972), alla guerra civile (1972-1973), fino alla guerra *tout court* (1975-1976), rimane quello di escludere che le lotte che avvengono all'interno del contesto sociale possano essere analizzate in termini meramente politici¹⁰⁵.

Cosa significa, nei termini più maturi di "*Bisogna difendere la società*", rovesciare la formula di Clausewitz¹⁰⁶ e mettere alla prova una prospettiva che osservi la politica come una guerra continuata con altri mezzi? Foucault, nel corso del '76, fornisce principalmente tre aspetti di questa iniziativa. In prima istanza, le relazioni di potere, ossia gli elementi primitivi cui era giunta l'analitica, se osservati nelle loro dinamiche concrete all'interno di una società, rivelano il loro ancoraggio a un qualche rapporto di forza che, in guerra e per mezzo di essa, si è determinato in modi storicamente precisabili. Ogni rapporto di potere, dunque, ha il proprio principio in un fronteggiamento antagonistico, in un evento di natura bellica; e se è vero che il potere politico fa cessare la guerra istituendo il governo, è anche vero che gli squilibri che nel conflitto si sono stabiliti permangono e sono tutt'altro che neutralizzati. Essi, anzi, permangono come scarto, come differenze di potenziale che fanno circolare il potere. Secondo questo primo significato dell'inversione della formula di

¹⁰³ M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 44.

¹⁰⁴ Foucault «prende le opposizioni dominanti – giustizia e guerra, civile e militare, potere e guerra – e le rovescia al fine di ripensare il potere e la politica come guerra (civile). Così operando, Foucault riconfigura radicalmente uno dei termini della coppia ma lascia intatto il secondo. [...] Nonostante il suo rifiuto della binarietà, Foucault continua a lavorare con le opposizioni» (C. Aradau, *Politics as (civil?) war*, cit., p. 44).

¹⁰⁵ «Com'è possibile comprendere una lotta in termini propriamente civili? Ciò che noi definiamo una lotta – la lotta economica, la lotta politica, la lotta per lo stato – può effettivamente essere analizzato in termini non guerrieri?» (M. Foucault, "*Bisogna difendere la società*", cit., p. 194).

¹⁰⁶ «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. [...] Non è dunque solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi» (C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, libro I, cap. I, § 24, in Id., *Hinterlassene Werke*, Berlin 1832).

Clausewitz, «il potere politico ha il ruolo di riscrivere perpetuamente, attraverso una specie di guerra silenziosa, il rapporto di forze nelle istituzioni, nelle disequaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri»¹⁰⁷. La politica, in altri termini, opera per il mantenimento degli effetti della guerra propriamente detta. Questo è il primo, e più immediato, significato che si può attribuire a questa ipotesi foucaultiana: la pace civile come strategia utile alla conservazione degli squilibri.

Ma c'è anche un secondo significato, per cui la pace civile, ovvero un sistema politico, è osservabile come terreno di lotte, scontri sul potere, col potere o per il potere, che «non dovrebbero essere interpretati che come la prosecuzione della guerra», come episodi di una guerra che ha mutato sembianze ed è scivolata su uno scenario differente.

E in questo modo, quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle istituzioni,
non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra.¹⁰⁸

Dunque la guerra, anziché essere il campo lasciato fuori dall'esercizio della politica, pare poterne divenire sua matrice di intelligibilità. Al punto da scorrere in maniera silenziosa e quasi invisibile, e da divenire *extrema ratio* nelle situazioni di inevitabile indecidibilità. La guerra, che informa delle proprie dinamiche l'esercizio del potere nella politica, emerge come ineluttabile e si rivela decisiva nel momento in cui sia richiesta una «decisione finale». Foucault pare dunque suggerire di osservare la guerra come forma fondamentale e, al contempo, come evento apicale della politica, anziché come marasma esterno alla pace civile. Di più – ed è questo il terzo aspetto dell'inversione di Clausewitz –, l'occorrenza di una reale pace civile mediante la cessazione dell'ultima battaglia, non è l'inizio dell'esercizio politico ma, al contrario, la sua fine: «L'ultima battaglia sarebbe la fine del politico»¹⁰⁹.

La proposta avanzata nel '76 da Foucault è, dunque, quella di vedere, alle spalle della pace, dell'ordine, del benessere, dell'autorità e dell'istituzione una guerra, nei tre sensi ora menzionati, e riassunti dall'espressione «una guerra primitiva e permanente»¹¹⁰. E questo è ciò che, in *“Bisogna difendere la società”*, significa superare Hobbes e Clausewitz, senza tuttavia rimanere impelagati nella forma della lotta di classe: superare non solo l'idea dell'ordine civile come esito di un patto giuridico, ma anche l'idea dell'istituzione storica di una sovranità turbata dal ritorno dell'ostilità sottoforma di guerra civile. La realtà polemicizzata immaginata da Foucault è segnata da una guerra condotta strategicamente, tale per cui il conflitto reale può punteggiare la storia e comunque rimanere al suo fondo come forma fondamentale dei rapporti di potere. La realtà sociale è, sì, l'incrociarsi di strategie;

¹⁰⁷ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 23.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 46.

ma per Foucault c'è di più: secondo le indicazioni contenute in *“Bisogna difendere la società”*, la sovranità, con tutto il suo apparato nozionistico di stampo teorico-giuridico, più che come un ordine reale e storicamente dato, va definita essa stessa come una di queste strategie in campo. O, meglio, come una strategia di livello superiore che, ripiegando la riflessione politica su se stessa, si trasforma, da verità nella contestata, a verità universale. Secondo le espressioni già viste, una verità-folgore impostasi come una verità-cielo astorica.

Questo emerge con chiarezza nella nuova e più ricca critica del pensiero di Hobbes del corso del 1976, durante il quale Foucault cercherà di rimirare gradualmente il fuoco dell'attenzione. In queste lezioni, la nozione di guerra sostituirà quasi completamente quella di guerra civile, che numera solamente un paio di occorrenze¹¹¹. E, conseguentemente, il confronto ingaggiato con Hobbes non verterà più sulla sola riattivazione dell'ostilità all'interno di un consorzio sociale, ma sul concetto stesso di guerra, su come, al di là delle apparenze, l'autore del Leviatano lo rifugga.

Ritornando in maniera più approfondita sulla natura della guerra di tutti contro tutti, Foucault ribadisce l'aspetto forse più lampante ed esplicito della tesi di Hobbes: è l'eguaglianza a costituire il movente della guerra, al punto che si può, per converso, sostenere che la differenza pacifica. Difatti, se una tale differenza fosse ineluttabile allo stato naturale delle cose, la conflittualità non scoppierebbe, per la patente superiorità degli uni rispetto agli altri, oppure, se scoppiasse, cesserebbe immediatamente riportando la vittoria dei più forti. Paradossalmente però, Foucault vuol dimostrare che, anche stante l'uguaglianza di natura fra gli individui, «secondo Hobbes in origine non c'è guerra». La distinzione che Foucault pone in primo piano è quella tra “guerra” e “stato di guerra”; una distinzione tutt'altro che lessicale: «Non ci si trova nella “guerra”, ma in ciò che Hobbes chiama, per l'appunto, lo “stato di guerra”»¹¹².

Lo stato di natura è descritto da Hobbes come una condizione di eguaglianza massima o, al più, di differenziazione minima. Tale situazione costituisce, al contempo, il movente di una guerra generalizzata e il motivo per cui gli individui coinvolti temono di compiere la mossa decisiva per scatenare questa guerra. Trovarsi in uno stato di guerra, dunque, equivale a essere imbrigliati all'interno di un gioco strategico, che sospende la guerra ma minaccia costantemente di farla deflagrare. Come in una guerra fredda *ante litteram*, i contendenti si specchiano attraverso una serie di «rappresentazioni calcolate», in cui ci si figura la forza altrui e si immagina l'avversario mentre fa altrettanto. Alla serie delle rappresentazioni, segue quella delle «manifestazioni enfatiche», ossia dall'esibizione di volere la guerra e di non volervi per alcun motivo rinunciare. Un ulteriore aspetto di questa dimensione così sospesa è quello dell'intimidazione, per cui si costringe l'avversario a temere lo scontro. La

¹¹¹ Talvolta si ritrova l'espressione “guerra tra razze”, il cui significato è tuttavia sensibilmente differente rispetto a quello di “guerra civile”.

¹¹² *Ivi*, p. 82.

guerra hobbesiana, secondo la rilettura di Foucault, è una guerra che non scoppia mai, che non provoca morti e senza spargimenti di sangue: gli avversari si affrontano a distanza, esibendo in modo strategico le potenziali conseguenze di uno scontro in effetti assente. «Ci sono solo rappresentazioni, manifestazioni, segni, espressioni enfatiche, astute, menzognere. [...] Ci troviamo nel teatro delle rappresentazioni scambiate, ma non siamo realmente in guerra»¹¹³.

Quello che Foucault ritrova nei celebri passi di Hobbes è tutt'altro che uno stato naturale e brutale, poiché non si giunge mai al rapporto diretto tra forze reali. Lo stato di guerra, a differenza della guerra, è una condizione di «diplomazia infinita», di estenuante studio tattico tra rivali che, per natura, si ritrovano uguali nella contesa. Lungi dall'essere la radicazione di una guerra interminabile, quella che Foucault rintraccia in Hobbes è una conflittualità a tal punto estesa da non essere mai concreta e fisica, in cui non è tanto lo scontro a occupare la scena, quanto invece una volontà accertata e una disposizione nota, i modi e i tempi in cui tale volontà è esibita¹¹⁴.

Ribaltando la tradizionale interpretazione del pensiero di Hobbes, dunque, nello stato di natura non c'è guerra ma il fronteggiarsi di rappresentazioni. In questo primo senso, dunque, Hobbes sembra essere tutt'altro che il teorico dei rapporti tra guerra e potere; e, aggiunge Foucault, c'è un ulteriore senso in cui questo aspetto emerge. Com'è noto, infatti, da tale stato di guerra, il pensatore del Leviatano fa nascere la sua creatura e la sovranità che la sostiene. Alle spalle di tale processo, che la sovranità sia istituita o che essa sia acquisita, al di là delle apparenze per cui lo Stato nasce fagocitando il potere che gli individui gli cedono o sopraffacendo in un reale rapporto di forza, Foucault non vi rintraccia la guerra. Quella che, fuori dai simbolismi hobbesiani, secondo Foucault viene descritto è invece una sovranità accuratamente svincolata da eventi bellici o dalla conflittualità: non c'è una disfatta o una sopraffazione all'origine della sovranità in Hobbes; ci sono invece un accordo esplicito oppure la richiesta, delle parti più deboli in una contesa localizzata e accidentale, di «vivere anche quando non lo si potrebbe senza la volontà di un altro» e la corrispettiva clemenza e protezione¹¹⁵. L'effettiva presa del potere è sostituita da un pacifico riconoscimento di legittimità.

La guerra di tutti contro tutti, a ben vedere, non deflagra mai; e nemmeno l'emersione della sovranità è descritta da Hobbes come l'esito definitivo di una guerra generalizzata, come inteso tradizionalmente dagli interpreti. Tutto ciò che Foucault ritrova nelle pagine del Leviatano è, da un lato, una mera esibizione di rappresentazioni e di intimidazioni e, dall'altro lato, un complesso gioco di volontà e paura che legittima – dal basso e non mediante una decisione d'autorità dall'alto o una reale sopraffazione – l'istituzione sovrana.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. I, cap. 13, § 8.

¹¹⁵ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 86.

È come se Hobbes, lungi dall'essere il teorico dei rapporti tra la guerra e il potere politico, avesse voluto eliminare la guerra in quanto realtà storica, è come se avesse voluto eliminarla dalla genesi della sovranità.

Oltre la patina bellicosa della narrazione hobbesiana, Foucault dunque vede nella riflessione sulla nascita del Leviatano una giustificazione del potere sovrano come qualche cosa che, in fondo, sorge non dalla rapina, dalla conquista o dalla violenza, quanto invece dalla volontà (al limite impaurita¹¹⁶) dei cittadini. La sovranità, da non intendersi come oggetto di una vittoria in guerra, è invece descritta come la garanzia per tutti di sopravvivenza, come – accordo ufficiale o meno – il prodotto di volontà che incaricano un potere di garantire la loro sopravvivenza. L'approfondimento critico che Foucault offre nel '76 dei passi di Hobbes, dunque, restituisce uno scenario in cui la guerra è sempre lontana dall'essere reale, riducendosi a un mero gioco di esibizioni e intimidazioni, al più di una contesa; è al seguito di tali intimidazioni o di tale scaramuccia che la sovranità hobbesiana nasce come potere legittimo e dunque effettivo. La costituzione della sovranità, nel trattato di Hobbes, ignora la guerra; o, meglio, la evita con cura.

Il discorso di Hobbes è, in fondo, un certo “no” alla guerra: non è la guerra a creare effettivamente gli stati, a risultare trascritta nei rapporti di sovranità, a riportare nel potere civile – e nelle sue ineguaglianze – le dissimmetrie anteriori di un rapporto di forza che si sarebbero manifestate al momento della battaglia.¹¹⁷

La sovranità di Hobbes, dunque, più che istituirsi e rendersi effettivo come esito di uno scontro, elimina la guerra, la esclude dall'origine e dalla natura del potere del sovrano mirando così a giustificare quest'ultimo in termini giuridici e storici. Hobbes, sostiene Foucault, salva la teoria dello Stato «ricollocando il contratto dietro ogni guerra e ogni conquista», definendolo precedente a ogni scontro e, in qualche misura, esterno al corso storico. È in questi termini che emerge il carattere strategico, più che storicamente determinato, del discorso sulla sovranità: esso legittima il potere sovrano come voluto dal basso e operante dall'alto; ed elimina o, meglio, rende impossibile, l'utilizzo di «un certo sapere storico all'interno della lotta politica». L'obiettivo critico del discorso hobbesiano, quindi, è secondo Foucault quello che, in termini storicistici, recrimina la natura violenta del potere, istituitosi per mezzo del saccheggio e dell'estorsione. La teoria della sovranità «rassicura» il campo sociale e conserva il potere sovrano prima di tutto perché impedisce un sapere storico intorno agli effetti «delle lotte reali nelle leggi e nelle istituzioni che

¹¹⁶ *Ivi*, p. 88.

¹¹⁷ *Ibidem*. E oltre: «Mentre sembrava proclamare la guerra dall'inizio alla fine, sempre e ovunque, il discorso di Hobbes diceva in realtà esattamente il contrario». Questo, puntualizza Marzocca, non fa dell'Hobbes foucaultiano il “pensatore della pace”, «quanto colui che esclude che la guerra abbia a che fare con l'esercizio del potere (sovrano) perché fonda quest'ultimo sull'istituzionalizzazione e sulla perpetuazione della paura della guerra stessa» (O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, in Id. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, ed. Mimesis, Milano 2004, pp. 62-83; p. 64. Corsivo nel testo).

apparentemente regolano il potere»¹¹⁸. Insomma, il discorso sovranitario impedisce ogni ricostruzione storica intorno alla dimensione giuridica, alla sua genesi o al suo rapporto con quelli che già Foucault chiamava illegalismi.

Foucault definisce il *Leviatano* di Hobbes come un fronte eretto contro ogni avversario del discorso che legittima in termini filosofico-giuridici la sovranità dello Stato; in particolare contro ogni “storicismo politico”, essendo questo il discorso capace di enucleare, dalla massa compatta del potere sovrano, le lotte e i soprusi che esso mira a cristallizzare. Riprendendo la metafora foucaultiana, il discorso filosofico-giuridico di Hobbes neutralizza ogni discorso storico-politico capace di squarciare come una folgore la legittimità di cui gode la sovranità e la pace che garantisce. In altri termini, il discorso storico-politico posto fuori gioco dalla teoria della sovranità è quello che afferma che, «a partire dal momento in cui si ha a che fare con dei rapporti di potere, non si è nel diritto e non si è nella sovranità», bensì in un rapporto «indefinitamente denso e molteplice»¹¹⁹.

Foucault, all’inizio del corso del 1976, afferma di voler tessere l’elogio di questo discorso storicistico e politico, poiché gli pare che, ponendo sotto osservazione genealogica quel discorso e il suo carattere di evento, si possa avvicinare la vera dinamica delle relazioni di potere, così come si concretano nella società. Ed è tale attenzione critica che, come si è visto, vuol rappresentare l’inversione della formula di Clausewitz. La torsione che la riflessione politica opera su se stessa ammettendo la verità filosofico-giuridica (metafisica) della sovranità ha trovato storicamente il suo contraddittorio in quello che Foucault chiama “discorso storico-politico”: esso si è presentato come verità-folgore che confuta la teoria giuridica, ed è tale in quanto parla della realtà come dell’incrocio di verità-folgore e del potere politico come di una guerra perpetua. «L’organizzazione, la struttura giuridica del potere, degli stati, delle monarchie, delle società», tutto ciò che accompagna il discorso filosofico-giuridico, secondo Foucault, «non trova il suo principio là dove tace il clamore delle armi»; e proprio da ciò deriva, non solo la conflittualità perpetua che percorre la pur pacifica società, ma anche la virtualità sempre presente dello scoppio di una guerra in senso proprio¹²⁰. Così, mentre il discorso giuridico si propone come universale perché a storico e neutrale, il discorso storico-politico entra nella storia sempre come prospettico: è un discorso di parte che, pur avendo come obiettivo la totalità, la attraversa sempre da un particolare e irriducibile punto di vista, mostrando come l’apparentemente pacifico ordine civile si origini sempre da una guerra, ne conservi gli squilibri e ne nasconda lo stato di pura sospensione.

¹¹⁸ M. Foucault, “Bisogna difendere la società”, cit., p. 87.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 98.

¹²⁰ «La guerra non è mai scongiurata perché, innanzitutto, ha presieduto alla nascita degli stati. [...] Tutto ciò non significa tuttavia, che la società, la legge e lo stato siano una sorta di armistizio. [...] È la guerra a costituire il motore delle istituzioni e dell’ordine» (*ivi*, p. 49). «Il discorso della contro-storia, dice Foucault, non si distaccava soltanto da una tradizione storiografica di tipo apologetico, bensì soprattutto dal discorso filosofico-politico e, in particolare, dalla filosofia di Hobbes» (O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, cit., p. 67).

Riprendendo i sopra citati passi in merito alla verità come evento, dice Foucault:

La verità è una verità che può dispiegarsi solo a partire dalla vittoria che vuole ottenere, in qualche modo al limite della stessa sopravvivenza del soggetto che parla.¹²¹

Si anticipano così le penetranti riflessioni che impegneranno Foucault negli ultimi anni della sua vita, intorno al “parlare franco”. E si chiarisce come la realtà frastagliata che intende osservare sia quella in cui a essere determinante non è la scelta del metodo speculativo e dimostrativo atto a rilevare una verità fugace ma onnipresente: è questione di strategia e di vittoria, in uno scenario in cui la verità, lungi dal presentarsi “ben rotonda” di fronte al soggetto che la contempla, è strettamente legata alle geometrie attuali fra i rapporti di forza. Una simile postura caratterizza la riflessione genealogica che Foucault ingaggia seguendo l’esempio nietzscheano; e, nel 1976, informa il tentativo di considerare il modo in cui, impostosi un certo discorso “scientifico”, filosofico-giuridico, sulla sovranità, un discorso storico che parlava del potere in termini di guerra fra razze abbia storicamente cercato di revocarne la narrazione pacificata. Si tratta di un’ipotesi di cui Foucault intende saggiare la capacità di “tagliare la testa al Re”: il discorso sul potere in termini di guerra, emerso intorno al XVII secolo in Inghilterra e in Francia come discorso storico ed etnico-razziale, è riuscito a mettere in crisi la teoria sulla sovranità che andava consolidandosi in quell’epoca? E rappresenta un modello ancora sfruttabile per un’impresa che, genealogicamente, intenda proporre incursioni al fine di agitare la superficie quieta della teoria politica?

Si tratta di un’ipotesi di lavoro che Foucault intende sperimentare e che, alla fine, darà i propri esiti non tanto sotto forma di un modello seccamente polemologico del potere, quanto invece confermando il senso di indagare il potere come strategia e, in più, convincendo Foucault dell’urgenza di intraprendere una riflessione sulle razionalità che si intrecciano nel discorso sul potere. La vicenda editoriale del corso del 1976 – pubblicato integralmente per la prima volta nel 1990, con il titolo *Difendere la società. Dalla guerra alle razze al razzismo di stato*, in un’edizione poi definita “pirata”¹²², poi ripubblicato nel 1998 – si apre con la pubblicazione nel 1977 delle sole due prime lezioni, all’interno del volume *Microfisica del potere*, curato da Fontana e Pasquino. Si tratta di lezioni in cui, vista la capacità di opporsi come contro-discorso rispetto alla teoria hobbesiana, Foucault effettivamente pare sposare in maniera convinta l’ipotesi del potere come guerra, di far proprio uno schema analitico strettamente polemologico del potere; e questo ha mosso un certo dibattito sulla presunta adozione foucaultiana di tale matrice guerresca. Si deve riconoscere che l’intera impresa genealogica presuppone la presenza di strategie, di scontri,

¹²¹ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 51.

¹²² Edita da Ponte alle Grazie, Firenze 1990.

di conflitti tra volontà di potenza; ma il discorso del potere come guerra è ben più determinato di così, e una sua accettazione incondizionata da parte di Foucault avrebbe comportato effettivamente delle criticità.

A sostegno della prudenza di Foucault nell'avvicinare il discorso del potere come guerra come una semplice ipotesi di lavoro, come un evento storico la cui tenuta paradigmatica andava messa alla prova, vi sono dei passaggi presenti già nella prima lezione del corso, una di quelle pubblicate in anteprima nel 1977, in cui, confrontando la critica della sovranità osservata come repressiva e quella storico-politica della potere come guerra, Foucault anticipa l'eventualità «che le stesse nozioni di “repressione” e di “guerra” debbano essere considerevolmente modificate se non, al limite, abbandonate»¹²³. Come ha messo in luce Ottavio Marzocca, la lettura dell'intero corso suggerisce di considerarlo come un lavoro che Foucault opera al fine di comprendere «*se e fino a che punto* l'idea del “fondamento bellicoso” del potere consenta di andare oltre lo schema sovranità-diritto-repressione» e, dall'altro lato, «*da quale punto in poi* questa idea richiede invece di individuare (anche) un'altra griglia di intelligibilità del potere stesso, diversa sia da quella del potere-guerra che da quella del potere sovranitario-repressivo»¹²⁴.

Il discorso sul potere come guerra fra razze si presenta, secondo Foucault, per la prima volta in Inghilterra, durante il Seicento, in un aggregato di contestazioni imperniato intorno alla teoria cosiddetta del “Giogo normanno”, ossia quella teoria secondo cui la monarchia, avviata con la conquista di Guglielmo di Normandia nel 1066, si sarebbe resa responsabile, nei secoli successivi, di abusi a spese degli antichi abitanti inglesi. Secondo Foucault, tale contestazione significa che «i conflitti – politici, economici, giuridici – erano facilmente articolati, codificati, trasformati in discorsi che erano quelli dell'opposizione delle razze»¹²⁵. Una tesi largamente contestata dallo storico Lessay, il quale, denunciando una insufficiente penetrazione di Foucault nello studio della storia inglese, afferma che «nulla dimostra in modo probante» l'opposizione tra nazioni¹²⁶. Si può tuttavia accettare la casualità ammessa dallo stesso Foucault nel considerare le vicende inglesi, se si riconosce che quella tentata nel corso del 1976 non è tanto una ricostruzione degli scontri politici del Seicento, quanto una ricerca, all'interno della memoria culturale inglese, di come alcuni temi potevano essere attivati e codificati in funzione del conflitto politico. «Se parlo di codificazione – afferma Foucault – è perché la teoria delle razze non ha operato come la tesi particolare di un gruppo contro un altro [...] essa ha piuttosto funzionato come uno strumento, discorsivo e politico

¹²³ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 24.

¹²⁴ O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, cit., p. 66.

¹²⁵ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 90.

¹²⁶ F. Lessay, *Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe-l'oeil*, in «Cités», 2 (2000), pp. 53-69.

insieme, che permetteva agli uni e agli altri di formulare le rispettive tesi»¹²⁷. Non si tratta, dunque, di riscontrare una effettiva guerra etnica, quanto invece di una rilevanza carsica, che si riattiva nel momento in cui lo scontro deve trovare legittimità e coagulare consenso. Il tema della conquista normanna era presente orizzontalmente in tutte le parti in gioco e veniva attivato con differenti funzioni nel conflitto: questo sostiene Foucault, notando come un simile tema legittimasse l'assolutismo del discorso monarchico, fosse sfruttato come argomento di contestazione da parte dei *Levellers* e dei *Diggers*, i quali pretendevano il ritorno alle antiche libertà, e come, infine, fosse considerato dai parlamentaristi solo in relazione alla conservazione da parte della monarchia delle leggi anglosassoni precedenti. Per i parlamentaristi, tale conservazione era rivendicata in particolare rispetto alle aspirazioni universalistiche rappresentate dal documento medievale *Mirror of Justice*; i *Levellers*, da parte loro, ambivano la ricostituzione delle leggi giuste e di natura precedenti alla conquista, laddove invece i *Diggers*, individuando nella legge uno strumento di difesa degli interessi degli oppressori e incarnando così una visione antagonista rispetto alla struttura giuridica della sovranità in sé, contestavano ogni forma storica di legge, anche quella Sassone. Il caso dei *Levellers* e soprattutto quello dei *Diggers*, movimenti impegnati nell'appello alla guerra civile legittimata attraverso un discorso storico-politico, viene descritto da Foucault certamente con una troppo accentuata attenzione rispetto a uno scontro tra razze presente solo nella retorica dei protagonisti; rimane tuttavia interessante perché in esso si vede «funzionare, per la prima volta in modo politico e in modo storico, come programma di azione politica e come ricerca di sapere storico, insieme, un certo schema binario» insuperabile, ossia quello della guerra tra popoli conquistatori e popoli oppressi. «Dati questi due grandi insiemi, si trattava di far valere il più antico e il più liberale, a scapito del più recente, che aveva recato – con l'invasione – l'assolutismo»¹²⁸.

Meno problematica la ricostruzione del caso francese, che vede l'uso degli argomenti dell'invasione e della guerra tra razze a cavallo tra Seicento e Settecento, in primo luogo nella controversia tra nobili e monarchia, e in seguito nelle polemiche tra nobili ed esponenti della borghesia. Centrale nella ricostruzione foucaultiana è la figura dell'aristocratico Boulainvilliers, il quale pretende che sia riconosciuta alla nobiltà francese una posizione di primordine nella politica del Paese, dal momento che la storia la vede protagonista nelle vicende dell'invasione franca dei territori gallo-romani e della fondazione dello Stato. Il caso francese, mediante le rivendicazioni di Boulainvilliers, presenta un interessante esempio della coniugazione di politica e guerra o, meglio, di una politica come guerra protratta con

¹²⁷ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 90. Commenta Marzocca: «Se comunque Foucault tende a “razzializzare” troppo i motivi dei conflitti, a spingerlo in tal senso può essere stato un accreditamento eccessivo della ripresa storico-letteraria della contrapposizione medievale tra Sassoni e Normanni, che egli registra soprattutto nell'ambito della cultura del XIX secolo» (O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, cit., p. 71).

¹²⁸ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 97 e p. 126.

altri mezzi: dopo l'invasione, sostiene Boulainvilliers, la guerra sarebbe continuata ai danni della nobiltà, permettendo alla monarchia di estendere il proprio potere assoluto, normalizzandolo e consolidandolo. Ma ancora più interessante è la capacità di rafforzare il proprio dominio da parte della monarchia mediante un avvicinamento all'aristocrazia gallica e alla chiesa, utile a ottenere una piena padronanza del sapere politico e a emarginare la nobiltà: Foucault intende mostrare come il conflitto che oppone monarchia e nobiltà sia giocato prima di tutto nel controllo del sapere, al punto che la mossa centrale operata da Boulainvilliers è quella di sfruttare il sapere storico della nobiltà al fine di contestare la presunta imparzialità del sistema giuridico che sostiene l'assolutismo e la disonestà celata dietro al sapere economico monopolio della monarchia. È in questi termini che la guerra contro la nobiltà è stata continuata: ingiustizia e disonestà nella gestione del diritto e dell'economia, nascoste dietro una patina di imparzialità e giustizia; ed è proprio smascherando la storicità e la parzialità di tali saperi che la nobiltà può pretendere al proprio ruolo di protagonista nella politica dello Stato francese¹²⁹. «In ogni caso, che si tratti del sapere degli intendenti, degli uffici, del sapere economico, o che si tratti del sapere del cancelliere e del tribunale, in discussione è sempre il sapere che si costituisce dallo stato allo stato. A questa forma di sapere viene sostituita un'altra forma di sapere, il cui profilo generale è la storia»¹³⁰; una storia capace di frammentare un potere monolitico, di far emergere la molteplicità di forze contrapposte che si muovono nella storia di tale potere e alle sue spalle nel presente. Una contestazione che, tuttavia, se non è corredata da una precisa conoscenza delle arti di governo, rischia di insterilirsi in un muro contro muro, nell'incapacità di affermare la propria verità. È ancora Marzocca a segnalarlo con lucidità: «Contestando e storicizzando i contenuti "astratti" del sapere-potere economico-amministrativo, gli storici aristocratici non riescono necessariamente (o non riescono affatto) a chiarirne i meccanismi che consentono ad esso di imporsi e di resistere»; il confronto è in realtà uno scontro tra parti che ignorano l'efficacia dell'altrui discorso, a meno di sviluppare una analitica in grado di mettere a fuoco le strategie e le razionalità al fondo del governo. È proprio questo il compito che, una volta testata l'ipotesi polemologica, condurrà Foucault alla genealogia della governamentalità¹³¹.

C'è tuttavia un ulteriore interessante aspetto nel bilancio che Foucault tenta del suo "esperimento" polemologico. All'inizio della lezione del 10 marzo 1976, Foucault afferma di voler mostrare come, a partire dalla rivoluzione, l'elemento della guerra, costitutivo dell'intelligibilità storica nel XVIII secolo, sia stato, «se non interamente eliminato dal discorso della storia, almeno ridotto, delimitato, colonizzato, impiantato, ripartito, civilizzato

¹²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 149-150.

¹³⁰ *Ivi*, p. 116.

¹³¹ O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, cit., p. 74.

se volete, e fino a un certo punto placato»¹³². Il discorso storico-politico della guerra, rileva Foucault, con la Rivoluzione francese, diviene uno strumento di confronto e di lotta molto diffuso, e lo si ritrova nelle mani di tutte le forze in campo. E tuttavia è proprio in quel periodo che il discorso della guerra viene, per così dire, contenuto e mitigato: l'utilizzo che la borghesia farà di questo discorso è accompagnato da una sua parallela neutralizzazione, ossia nella trasformazione del conflitto duale tra razze in un momento di una pacificazione necessaria. «Tutto questo è stato possibile perché la storia aveva fatto sorgere un grande spettro: il pericolo di essere coinvolti in una guerra indefinita; il grande rischio di riconoscere che tutti i rapporti tra gli uomini, di qualunque natura essi siano, appartengono sempre all'ordine della dominazione». Si tratta di una minaccia che, con il tempo verrà «ridotta e ripartita in una serie di pericoli regionali e di episodi transitori», perdendo la natura di matrice strutturale delle relazioni umane, e assumendo il carattere di crisi contingenti. Una minaccia, inoltre, destinata a placarsi trovando una propria riconciliazione¹³³.

Non credo che questo rovesciamento del problema della guerra nel discorso della storia sia l'effetto di uno spostamento territoriale o, meglio, del controllo della storia da parte di una qualche filosofia dialettica. Credo piuttosto che ci sia stata una sorta di dialettizzazione interna, un'auto-dialettizzazione del discorso storico che corrisponde, beninteso, al suo imborghesimento.¹³⁴

Riferimento di questa torsione è, secondo Foucault, Augustin Thierry, il quale, da un lato, mostrerà «in che modo una lotta tra vincitori e vinti abbia potuto attraversare tutta la storia, per condurre infine a un presente che non ha più, per l'appunto, la forma della guerra e di una dominazione dissimmetrica», mentre dall'altro lato si impegnerà a dimostrare «come tale guerra abbia potuto consentire la genesi di un'universalità in cui la lotta, o in ogni caso la guerra, non può che scomparire»¹³⁵. La guerra che ha attraversato la storia precedente non era il semplice conflitto tra nazioni, le cui sorti erano determinate dalla forza dell'una o dell'altra concorrente: la contesa era aperta tra due modelli di società, di organizzazione e gestione politica della collettività; la guerra e l'invasione erano state solo il primo necessario passo, condizione di unificazione, al quale ha finalmente fatto seguito un modello urbano e borghese che, con la Rivoluzione, «ultimo episodio», ha potuto costituire una universalità politica di cui la borghesia era garante.

Il modello polemologico, che aveva storicamente gettato le basi per il superamento di un discorso unitario e sovranitario, subisce quella che Foucault chiama una autodialettizzazione che, di fatto, svuota dall'interno lo stesso vigore dinamico del discorso del potere come guerra: la funzione di strumento di analisi politica della guerra viene di fatto

¹³² M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 186.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 186-187.

¹³⁵ *Ivi*, p. 202.

eliminata o comunque rigorosamente delimitata, essendo la guerra ridotta a una vicenda «momentanea e strumentale» in vista di scontri che non saranno più bellicosi; in più, l'elemento essenziale nel discorso autodialettizzato non è più quello del rapporto di dominazione di un gruppo sull'altro, dal momento che il rapporto politico fondamentale è rappresentato dallo Stato¹³⁶. Si tratta di una metamorfosi che mostra in maniera inequivocabile la cura con cui Foucault riconosce i limiti di un modello che egli stesso aveva considerato valido, ma che ora si dimostra facilmente neutralizzabile o, come dice lo stesso pensatore francese, “colonizzabile”¹³⁷. In tale modello, in maniera molto schematica, la folgore tende necessariamente a farsi cielo.

Come testimoniano i lavori foucaultiani successivi alla “crisi” del 1976, lo schema analitico polemologico sollevava più interrogativi di quanti riuscisse a risolverne. Il potere come guerra era un'ipotesi da vagliare, data l'importanza storica; eppure proprio la sua vicenda storica ne rivelava tutti i limiti: un conflitto che si riduce a uno sterile fronteggiarsi di parti ignoranti delle strategie di governo insite nell'avversario; un conflitto, poi, facilmente colonizzabile da un discorso capace di sedarlo. Quella polemologica non è tuttavia un'ipotesi del tutto fallimentare e, come sempre in ambito di ricerca, anche un esperimento fallito è un esperimento capace di comunicare molto: all'esclusione del modello della guerra seccamente considerato, corrisponde per Foucault l'esigenza di allargare il concetto di conflitto, confermando non solo il valore della nozione di strategia al di là della guerra, ma anche di una sua articolazione ben più complessa rispetto allo schema ancora binario veicolato dalla matrice guerresca. La svolta verso una genealogia del governo corrisponde proprio a questa urgenza avvertita da Foucault di arricchire l'idea di un potere come campo di battaglia, attraverso l'idea del potere come un campo strategico, in cui a fronteggiarsi sono razionalità tutte da svelare: non più, dunque, semplice antagonismo, ma strategia e intreccio di razionalità, così da poter visualizzare meglio la complessità politica all'interno del margine del politico su cui tradizionalmente si limita a guardare il pensiero della sovranità¹³⁸.

L'attenzione, fino all'anno sabbatico dall'insegnamento presso il *Collège de France*, è stata rivolta a esempi microstorici entro cui rilevare i rapporti tra potere e sapere e le modalità in cui il soggetto si trova vincolato e con residue possibilità di libertà rispetto ai

¹³⁶ *Ivi*, p. 204.

¹³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 56. Bruno Karsenti rileva come Foucault scopra, in questo senso, la base comune che lega i concetti reazionari così come quelli rivoluzionari: tale base comune «scaturisce infatti da una duplice reazione, contro la giustificazione monarchica e contro quella democratica, indicando polemicamente una sorta di affinità segreta fra queste due giustificazioni» (B. Karsenti, *Governare la società*, cit., p. 160).

¹³⁸ H.P. Bang ha proposto la distinzione tra politico, *politics-policy*, e politica, *policy-politics*: nel primo caso, il politico è privilegiato sulla prassi politica, individuando così le distinzioni classiche tra amico e nemico che, dopotutto, rischiavano di essere troppo protagoniste proseguendo sulla strada del potere-guerra; nel secondo caso, la prassi politica è il punto di maggiore interesse (cfr. *Foucault's Political Challenge*, in «Administrative Theory & Praxis», 36.2 (2014), pp. 175-196).

dispositivi; a partire dal corso del 1977, la nozione di governamentalità marcherà un notevole ampliamento dell'orizzonte, che condurrà Foucault a interrogarsi in merito alle origini antiche, e non politiche, della nozione di governo e, ancora in dialogo con l'antichità, alle possibilità di resistenza in senso autopoietico. L'ipotesi polemologica, che aveva permesso a Foucault di revocare in questione il concetto di sovranità, aveva restituito un'immagine delle relazioni di potere come di inevitabili corpo a corpo, nell'alveo della quale risultava assai complesso immaginare uno spazio autonomo di ripensamento della libertà in senso riflessivo e razionale. La sostituzione del concetto di potere, come presa diretta sul corpo e sull'azione altrui, con quello di governo, inteso come azione indiretta sull'ambiente e come conduzione della condotta, la revisione di una nozione di verità funzionale al potere e che a sua volta incide sul potere, in direzione di una verità che circola come conduzione ma anche come veicolo di critica¹³⁹, come si dirà, rielabora l'assetto strategico in un quadro capace di valorizzare maggiormente i processi di soggettivazione fino ad allora nascosti dalla pervasività delle dinamiche di assoggettamento. Dopo aver vagliato l'ipotesi del potere-guerra, la nozione di governo permetterà a Foucault non solo di riavvicinare l'ipotesi di una verità economicistica nella trama più intima della politica occidentale, ma anche di abbandonare il lessico antagonistico di scontro fra parti, e, pur ampliando l'orizzonte della propria osservazione, fratturare maggiormente lo scenario politico, riducendo ancora di più la grandezza delle singolarità coinvolte negli intrecci di razionalità e corrispondendo in maniera migliore alla microfisicità di scontri puntuali.

¹³⁹ Cfr. V. Sorrentino, *Il "governo attraverso la verità" in Foucault*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola*, cit., pp. 7-20; in particolare pp. 16-20. Durante il corso dell'anno 1982-1983 (p. 51), Foucault parla del concetto di verità come un concetto "ragno" (*araignée*), mediante cui si può tessere una tela capace di trattenere non solo i dispositivi sapere-potere che, con la loro potenza veritativa, creano le condizioni di produzione di soggettività assoggettate, ma anche di rilevare gli spazi di soggettivazione, entro cui, in maniera riflessiva, il soggetto può prefigurare nuove possibilità e pratiche di libertà.

2.3. Dalla critica alla governamentalità. Un intermezzo.

L'iniziativa foucaultiana di "tagliare la testa al re" implica, in un primo senso, l'abilitazione di un'analisi delle relazioni di potere nella loro dimensione microfisica, nella loro multiformità nell'intersecarsi di vari livelli sociali, perforando l'ordinata sistematizzazione che un modello giuridico impone; in un secondo senso, prendere congedo dalla teoria della sovranità permette di rilanciare un'osservazione genealogica del percorso tumultuoso da cui sono emerse istituzioni (come lo Stato), pratiche e discorsi (come quelli che circondano il governo), che in un dato momento sono considerati naturali e necessari. Di più, come si è cercato di evidenziare, perché questo lavoro genealogico sia possibile, la stessa teoria della sovranità dovrà subire un analogo trattamento, che rilevi la sua dimensione strategica, la sua natura di «fatto storico massivo»¹ al fondo della sua apparente necessità storica e logica.

Si tratta di un compito che, come questione primaria, impone di affrontare il problema della pervicacia di questo modello giuridico e politico. Il modello della sovranità, infatti, dimostra una resistenza inaspettata, anche in secoli molto differenti da quelli che, originariamente, avevano visto la sua nascita. Foucault colloca l'origine della sovranità nelle società feudali, entro cui permetteva una descrizione coerente dell'intero arco delle relazioni di potere, dai livelli più infimi a quello più elevato occupato dal re. Finché, dunque, il sistema feudale innervava il tessuto sociale e informava i rapporti in esso, il modello della sovranità funzionava come descrizione di «un meccanismo di potere effettivo». Eppure, sorprendentemente, tale modello è rinvenibile anche in contesti storici in cui esso viene impiegato «attorno al problema della monarchia e del monarca»² alternativamente per legittimare e per affermare i limiti del potere.

In secondo luogo, ha servito da strumento, e insieme da giustificazione, alla costituzione delle grandi monarchie amministrative. In terzo luogo, a partire dal XVI e soprattutto dal XVII secolo, ma già al momento delle guerre di religione, la teoria della sovranità è stata un'arma [...] che è stata utilizzata in un senso o nell'altro, sia per limitare sia per rafforzare, al contrario, il potere reale. Infine, nel XVIII secolo, è ancora questa stessa teoria della sovranità, riattivata a partire dal diritto romano, che troveremo in Rousseau e nei suoi contemporanei, con una quarta funzione: a quell'epoca si trattava infatti di costruire, contro le monarchie amministrative, autoritarie o assolute, un modello alternativo, quello delle democrazie parlamentari.³

Il paradosso della pervicacia del modello della sovranità consiste proprio nel fatto che esso continua a essere considerato valido e funzionante anche in periodi storici in cui nulla

¹ M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 37.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, pp. 38-39.

ha a che fare con le effettive relazioni di potere⁴. Quello che, in origine, era un quadro descrittivo che bene sembrava attagliarsi alle geometrie politiche in vigore, dimostra tutta la sua carica strategica allorché l'esigenza è di legittimare – più che di descrivere – quelle che Foucault chiama “monarchie amministrative”. La teoria della sovranità, dunque, può beneficiare dell'appoggio delle corti, al servizio delle quali essa opera in particolare eliminando l'aspetto più turbolento della dominazione, per sostituirlo con un discorso intorno all'urgenza del potere sovrano al fine di promuovere la pace civile. Più complesso risulta invece comprendere come si inserisca il modello della sovranità all'interno di una realtà sociale ben differente rispetto a quella delle monarchie feudali e amministrative, qual è quella in cui appaiono il foucaultiano potere disciplinare e, successivamente, la presa biopolitica nel XIX secolo.

Le soluzioni a questo paradosso sono, per Foucault, due, e scavano nella capacità della teoria della sovranità di modulare le proprie sembianze per rispondere alle diverse esigenze strategiche apparse nel corso dei secoli. Si tratta di un processo in due tempi, che nel corso del 1976 Foucault chiama «democratizzazione della sovranità»: la teoria nata per descrivere e poi legittimare il potere del re, resiste ancora nel XVIII e fino al XIX secolo come strumento critico contro la monarchia, favorendo così di fatto la nascita e lo sviluppo della società disciplinare; in seconda battuta, anche grazie alla costruzione di un ordine giuridico incentrato su di essa, ha celato i meccanismi e le tecnologie disciplinari dietro un sistema di diritto, «dal momento in cui le costrizioni disciplinari dovevano esercitarsi come meccanismi di dominazione e nello stesso tempo dovevano essere nascoste come esercizio effettivo del potere»⁵. Si vedrà come questo processo in due passaggi verrà rivisto da Foucault nel corso dell'anno 1977-1978, in funzione delle riflessioni intorno alla governamentalità liberale.

Così, dunque, secondo Foucault il modello della sovranità⁶ ha superato i radicali mutamenti sociali, rendendosi operativa e sfruttabile nelle sue più diverse forme. Ed è così,

⁴ Cfr. L. Foisneau, *Foucault, Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières*, in «Lumières», Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, 8 (2006), p. 31-50. Ora anche in inglese, con titolo *A Farewell to Leviathan: Foucault and Hobbes on Power, Sovereignty and War*, in G.A.J. Rogers, T. Sorell, J. Krayer (curatori), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Routledge, New York/Londra 2010, p. 207-222; in particolare, cfr. p. 209.

⁵ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., 39. Una simile rappresentazione delle dinamiche del potere ha una funzione strategica del tutto coerente con la nascita dello Stato moderno: in tale contesto, il potere si rende tollerabile solo a condizione di dissimulare la propria dimensione più essenziale, ossia la capacità produttiva dei suoi dispositivi. «La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere», scrive Foucault, non interpretando tale occultazione come un abuso, quanto invece come una mossa indispensabile per il suo funzionamento. Perciò, «il potere come puro limite tracciato alla libertà è, almeno nella nostra società, la forma generale della sua accettabilità» (così in *La volontà di sapere*, cit., pp. 76-77).

⁶ Così Foucault interpreta il mutamento dei concetti che accompagnano l'idea di un potere sovrano in età premoderna e in età moderna. Un tipo di potere che – al di là della continuità lessicale – per la teoria politica e la storia dei concetti ha la propria origine in epoca moderna. Foucault pare riconoscere la discontinuità – strumentale – degli ambiti semantici che attorno a tale lessico si addensa nelle varie epoche, e interpreta come mosse strategiche le operazioni che animano la riflessione moderna inerente il potere e la sovranità. Foucault

proprio per il suo statuto unificante e rappacificante, che la teoria della sovranità rende difficili da percepire sia gli assetti reali che determinano le concrete geometrie relazionali, sia la razionalità politica che li sostiene. Mediante una visione totalizzante, nell'opinione foucaultiana, essa impedisce l'osservazione di ciò che di fatto si muove al di sotto della superficie giuridica, così compatta e opaca; e riduce al silenzio qualsiasi discorso storico capace di minare la sua possanza granitica rilevando «battaglie, vittorie, massacri e conquiste» alle spalle della legge che pur si pone come strumento di «pacificazione»⁷. L'esigenza, che muove l'intera analitica foucaultiana, è perciò quella di un'osservazione microfisica e storicistica⁸; un tipo di analisi che, scostandosi da una visione del potere come prettamente dominante, a partire dal 1977 si amplia e completa con l'interesse per le modalità di governo, inteso come “condotta di condotta”, come organizzazione delle libere pratiche proprie e altrui, come esercizio di conduzione dell'altrui vita mediante complessi dispositivi cosiddetti “governamentali” non strettamente giuridici.

Si tratta di un interesse che, in prima battuta, deriva dal rifiuto di limitare il proprio studio alle dinamiche formali sistematizzate intorno al concetto esclusivamente moderno di potere, e specialmente di potere sovrano. D'altra parte, però, l'esigenza è quella, una volta respinta la teoria della sovranità, di non arenarsi in una visione «polemologica» e da più critici giudicata inevitabile del potere, quale quella emersa dalla sua analitica. Fra questi due fuochi si colloca la riflessione che dal 1977 Foucault svilupperà intorno al concetto di governo.

E tuttavia, se non si vuole incappare in semplificazioni eccessive, non ci si deve lasciar forviare dalle parole usate. Come Pasquino riferisce a Steven Lukes, «Foucault si era talmente stancato di vedere frainteso il suo lavoro intellettuale da aver deciso di abolire la parola *pouvoir* dal suo vocabolario e di sostituirla con *gouvernement* e *gouvernementalité*»⁹. Si tratta dell'exasperazione contestuale a una crisi, dell'uomo e del pensatore, su cui si tornerà a scrivere dopo questo intermezzo. Ciò che va chiarito fin d'ora è che questo cambiamento di lessico non è solo dovuto alle critiche che Foucault sentiva non fondate o basate su incomprensioni: egli stesso sente la necessità di ampliare la propria prospettiva. In un senso estensivo, allora, opererà uno spostamento che dal '77 lo conduce a occuparsi non solo della presa delle discipline sui corpi ma anche della popolazione; in un senso qualitativo, metterà in secondo piano l'idea di un puro assoggettamento del potere ai danni dell'uomo, per concedere maggiore peso alle dinamiche di soggettivazione. È nell'ambito di

parla di una sovranità effettivamente operativa per indicare le relazioni di potere feudali (medievali o pre-moderne) e di una sovranità rivista in senso strategico per riferirsi all'epoca moderna – rischiando però di trascurare le peculiarità dei due momenti, accomunati forse solo dalla persistenza lessicale che li connota.

⁷ *Ivi*, p. 49 (traduzione modificata).

⁸ *Ivi*, pp. 151 ss.

⁹ Citato da S. Lukes, in *Power. A Radical View* (1974, 2005), tr. it. a cura di O. Janni, *Il potere. Una visione radicale*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2007, nota 26 a p. 109.

questo slittamento che viene reintrodotta una parola relegata dal pensiero politico tradizionale alle teorie pre-moderne: il governo. Parola che, però, con Foucault non ricopre più il dominio semantico cui si rifacevano gli autori medievali con il concetto di *gubernatio*; anzi, il governo cui pensa Foucault non vuol essere in sé un concetto politico, essendo piuttosto l'introduzione nel pensiero politico moderno di un elemento esterno – si parlerà prima di tutto del potere pastorale – ed estraneo a ciò che politicamente è inteso con la parola “potere”, che entrerà in risonanza con il potere politico solo come sua istanza critica¹⁰.

Per chiarire questo passaggio, può essere interessante riconsiderare la distinzione tra potere e governo, anche alla luce delle riflessioni moderne intorno al concetto di potere sovrano e, soprattutto, alla luce delle significative oscurità nell'interpretazione foucaultiana di tali riflessioni. Sarà poco più che una serie di annotazioni, utili a segnalare qualcuno degli aspetti che vengono trascurati una volta che si sia accantonata la teoria della sovranità in senso moderno; dall'altro lato, però, chiarita la nozione di governo che gli autori moderni della sovranità avevano in mente e contro cui operavano, si avranno gli strumenti necessari per ricostruire la riflessione foucaultiana intorno al governo, per capirne le peculiarità originariamente non politica, la funzione e la fecondità. Preliminarmente, dunque, si può tentare una precisazione molto essenziale dei termini di “potere” e di “governo”, così come la teoria politica è solita intenderli¹¹; sarà poi interessante notare come la genealogia foucaultiana rileggerà queste nozioni.

Il concetto di “governo”, nel senso indicato dal latino *gubernare*, è riferibile a una certa idea della politica, tipicamente antica e medievale, per certi versi valida ancora nel primo Seicento: essendo la politica commista con l'ambito morale, la nozione del governo sottende un'azione di guida, di direzione e, nel campo astrattamente politico, amministrazione. Tale azione insiste su un contesto plurale, in consonanza col modo in cui la guida della ragione ricopre il ruolo direttivo fra le differenti parti e funzioni del corpo. Ed è proprio il presupposto della pluralità di parti diverse da coordinare a raccomandare un'azione di guida: solo mediante la direzione organica e coordinata delle differenti componenti esse

¹⁰ Così sostiene anche B. Karsenti nell'articolo *La politica del “fuori”. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. 71-90, da cui si cita; ora ripubblicato con la traduzione di M. Cammelli e S. Ferrando, in B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra*, cit., pp. 137-156. Deleuze, nella lezione del 21 gennaio 1986, riporta l'intenzione di Foucault di «risuscitare la vecchia parola “governo”, prendendola nel senso più generale che aveva nel passato, per designare letteralmente tutti i rapporti di forza, qualunque essi siano»; precisa Deleuze che «il governo, qui, è micro potere», e va perciò ben distinto dalle categorie pre-moderne di governo (G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 118).

¹¹ Per questo, ci si rifà in maniera fedele alle intuizioni di G. Duso, disseminate in *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 158-200; nell'*Introduzione* al volume collettaneo *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, ed. Carocci, Roma 1999, pp. 15-28; in *Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ed. Franco Angeli, Milano 1998², pp. 7-49; ma soprattutto nell'articolo *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», 6.3 (1992), pp. 429-462, poi ripreso in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ed. Laterza, Roma-Bari 1999, cap. III (ristampato nel 2007, per Polimetrika International Scientific Publisher, pp. 83-123, edizione da cui si cita).

potranno cooperare all'interno di un contesto condiviso e nella ricerca di un bene comune; pena la disgregazione atomica dell'intero cui le parti partecipano. La differenza fra le componenti rende ragionevole l'indicazione di una funzione di guida, di una parte capace di ottemperare a questo compito, senza annichilire le altre parti ma, anzi, promuovendo la loro migliore espressione nell'intero che compongono. Si tratta, com'è evidente, di un compito che richiede particolari virtù e una opportuna esperienza da parte di chi dovrà assolverlo: di qui, la scelta per il ruolo di governo dei migliori, i quali, come tali, non necessiteranno di legittimazione, essendo razionale e adeguata a un ordine naturale una simile attribuzione.

Ricorrente e suggestiva, nell'antichità e per i successivi secoli fino all'età moderna, è l'immagine del comandante della nave come allegoria del governo. Due sono gli aspetti rilevanti di una simile immagine: da un lato, la realtà oggettiva entro cui si trova a navigare l'imbarcazione, un ordine di riferimento che è necessario conoscere con sapienza e considerare con saggezza; dall'altro lato, il nocchiero, come persona reale che, governando la nave per il bene di tutti coloro che vi si trovano all'interno, deve dimostrarsi dotato delle abilità e delle virtù che l'impresa richiede. Da un lato le norme che dettano ordine alla natura e alla comunità, non dipendenti dalla volontà; dall'altro la capacità di guidare quest'ultima verso il buon vivere. Un'impresa che, così configurata, non può essere affidata nelle mani di alcuno sulla sola base di una sua legittimità formale: non è la legittimità del potere il problema, bensì il buon governo che solo i migliori possono garantire impartendo ordini precisi, in conformità con la realtà oggettiva e con la natura delle persone subordinate a tale governo. Una relazione tutt'altro che formale, dunque, quella che lega governati e governanti, e i governati fra loro: un rapporto, anzi, che coinvolge aspetti personali del carattere dei partecipanti; una relazione perciò animata anche da elementi etici analizzabili con gli strumenti della filosofia pratica.

Si tratta di una visione della materia umana che ha la propria origine nel pur variegato panorama del pensiero antico. E, come anticipato, tale visione prolunga la propria persuasività fin sulla soglia dell'età moderna: essa è reperibile anche in un certo aristotelismo del Seicento ed è ancora vivace nel pensiero di un pensatore come Althusius, nei suoi riferimenti alla naturalità della società e nell'altrettanto naturale – e dunque non bisognoso di alcuna giustificazione – affidamento delle sorti della vita comunitaria a chi, per la propria “superiorità”, sia capace di esercitare *imperium*, nel senso del governo. Così Duso descrive lo snodo secentesco tra un paradigma di governo e la riflessione scientifica intorno al concetto di potere sovrano:

È proprio la diversità delle parti che rende ricco e articolato l'intero, ma proprio per la molteplicità e la varietà delle parti è necessaria un'opera di coordinamento e un ordine di subordinazione, subordinazione che come è chiaro, non è alla volontà sovrana di qualcuno, ma è nei confronti di chi ha la funzione di coordinare e guidare le diverse funzioni. [...] L'uguaglianza renderebbe infatti impossibile il governo: se tutti fossero uguali, in luogo di concordia e armonia tra parti diverse si

avrebbe la pretesa di tutti a governare a proprio arbitrio, e perciò il rifiuto ad essere governati, e con ciò la dissoluzione della società.¹²

È a questo punto significativa, per descrivere il mutamento di prospettiva, l'immagine proposta da Hobbes, nel XXX capitolo del Leviatano, per descrivere l'ordine politico reso possibile dallo Stato: non più nave, i cui destini sono affidati a un nocchiero virtuoso e alla cui fortuna sono legate le vite di un'intera collettività, la struttura sociale finalmente rappacificata dal dominio della legge viene descritta come un insieme di strade ben delimitate da siepi, che ciascuno può percorrere. Si approda a una visione dalle premesse individualistiche ed egualitarie, la cui dimensione collettiva è resa possibile da una parziale limitazione della libertà del singolo; una libertà che, nell'unione sociale, sarà ciò che rimane del diritto di tutti su tutto, incanalato secondo le direttive formali della legge; e perciò sarà intesa come autogoverno¹³. Uno scenario in cui una persistenza del concetto di governo, più che indirizzare la vita comunitaria, per la raggiunta consapevolezza dell'uguaglianza fra gli individui porterebbe alla pretesa di ciascuno di elevare la propria decisione a materia collettiva, sancendo così un conflitto analogo a quello che, invece, il nuovo concetto moderno di potere sovrano, con la sua razionalità geometrica, si incarica di sedare. Maturata una prospettiva egualitaria dell'uomo, risulta ingiusta una politica come governo dell'uomo sull'uomo; e in un contesto storico in cui i riferimenti oggettivi a un ordine naturale, cosmico o teologico vengono meno, anche il riferimento a una virtù capace di leggere la realtà oggettiva delle cose perde significato: vengono perciò a mancare i due elementi cardinali che sostenevano l'immagine del governo come guida di una nave. Negata la naturalità, o la ragionevolezza, del ruolo del comando come governo, il problema che si impone è quello della fondazione dello stesso corpo politico e del potere di cui tale corpo dev'essere dotato. Un potere che non implichi una subordinazione dell'uomo rispetto a un altro uomo, ma che anzi ha al proprio fondamento la volontà di tutti, così che tutti possano obbedire solo alla propria volontà. Insomma, la subordinazione non è a un altro uomo, quanto invece al corpo politico tutto, all'interno del quale a ciascun individuo è garantito uno spazio di libertà, precisamente delimitato proprio per evitare che chiunque tenti di subordinare altri a sé.

Si comprende allora l'ulteriore immagine che Hobbes consegna al pensiero politico moderno per rappresentare il potere sovrano: quella del frontespizio della sua opera

¹² G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, cit., pp. 95-96.

¹³ Lo stesso Rousseau si muoverà su un'analoga impostazione, che Biral significativamente definisce "socializzazione nella solitudine": condizione in cui «gli uomini vedono scomparire ogni loro rapporto diretto e necessario e si ritrovano riconsegnati al bene irrinunciabile della solitudine, potendo, contemporaneamente, godere di tutti i vantaggi dello stato di associazione» (A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella politica moderna*, cit., pp. 191-235; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, curato da G. Duso, ed. Franco Angeli, Milano 1999, pp. 143-188; p. 172). Anche Dumont si interessa del medesimo aspetto in Rousseau, parlando di «identificazione dell'individualismo con l'olismo» (L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, ed. Adelphi, Milano 1993, pp. 116-122).

maggiore, sul quale campeggia il potere statale non come funzione affidata a una parte – la più virtuosa, la testa – fra le altre parti governate, bensì come un insieme di piccoli uomini tutti uguali, in cui chi esercita il potere è maschera dell'intero così costituito. Il potere sovrano, perciò, non come la migliore, la più virtuosa o la più forte fra le parti, ma come l'elemento collettivo, inesistente prima della costituzione pattizia, e formato dall'intero corpo politico.

2.3.1. Annotazioni su guerra e potere in Hobbes.

Le premesse che sostengono il pensiero hobbesiano, ivi compreso l'impianto etico-politico cui dedica la propria attenzione Foucault, gravitano attorno a una considerazione critica dell'uomo. Rivolgendosi in termini scettici alle più tradizionali categorie strutturanti l'immagine dell'uomo, Hobbes intende sottrarsi all'illusione che esista un regno privilegiato entro la natura, per occuparsi in termini scientifici e meccanicistici di quanto fino ad allora era stato trattato con gli strumenti della filosofia pratica. La filosofia politica hobbesiana, dunque, poggia sull'idea che non esista alcun metro trascendentale mediante cui giudicare le azioni specificamente umane: queste devono essere analizzate meccanicisticamente, come gli effetti risultanti dall'interazione tra corpi e applicando la legge del movimento locale. L'uomo e le categorie che lo circondano sono liberati dalla dimensione essenzialistica e teleologica, e con tale mossa l'intera filosofia pratica è trascinata nell'infondatezza¹⁴.

La filosofia pratica precedente a Hobbes collocava l'uomo in un ordine precostituito, dal quale attingere le prescrizioni per il buon vivere; negando la possibilità di accedere a un simile ordine, la scienza meccanicistica dispera anche di poter fornire all'uomo una qualche legge etica eterna, in grado di guidare la sua vita. La condotta umana è un insieme di movimenti e di reazioni a sollecitazioni esterne, sebbene, scrive Hobbes nel 1646, la filosofia abbia costruito un complesso armamentario di formule capaci di rivestire di una patina di legittimità qualsivoglia ambizione umana. «Ogni partito difende il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche», utili a concedere un aspetto nobile e resistente alla propria causa¹⁵.

Si ritrovano in Hobbes – almeno nella *pars destruens* del suo pensiero – i motivi di una delle critiche più fondamentali e più frequenti alla speculazione morale: non essendo in grado di comprendere appieno il comportamento dell'uomo, essa tuttavia si impegna nella costruzione di strutture universali, con la pretesa di istituire solide basi per la condotta e il giudizio umani, ma invero correndo il rischio di fornire strumenti buoni per la legittimazione

¹⁴ Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 51-108; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 83-142; p. 84.

¹⁵ Th. Hobbes, *De Cive*, la citazione è estrapolata dalla *Lettera dedicatoria*, pp. 51-56 dell'edizione Utet, curata da N. Bobbio, Torino 1948.

dell'azione di chiunque scenda nell'agone, nascondendone le vere ragioni spesso violente o maliziose. Simili motivi sono rintracciabili lungo una linea *lato sensu* scettica, che dai sofisti naturalisti¹⁶ arriva fino a Nietzsche. E, in certi suoi aspetti, perfino a Foucault.

Anzi, paradossalmente il luogo foucaultiano, in cui tale disposizione scettica emerge con maggiore chiarezza, è proprio l'analisi critica rivolta ai sostenitori della teoria della sovranità, *in primis* lo stesso Hobbes. L'antropologia e, poi, la politica hobbesiane vorrebbero consentire una conoscenza delle cause reali dell'agire umano. In realtà, scrive Foucault, esse finiscono per costruire una struttura a propria volta responsabile di legittimare una data disposizione di potere, irrigidendo la guerra che la anticipa e che immancabilmente la percorre in modo permanente, e nascondendo la vivacità dei discorsi che animano la storia.

La critica di Foucault, come si è visto, percorre due strade, entrambe dirette alla riattivazione, nella loro carica conflittuale, dei discorsi storici sepolti dal monolite della sovranità. In primo luogo, mediante la distinzione tra “guerra” e “stato di guerra”, Foucault intende dimostrare come la conflittualità che Hobbes descrive non sia mai reale, ma sia piuttosto un gioco di rappresentazioni; una battaglia immaginata, paventata al fine di legittimare il potere sovrano, ma il cui “fantasma” – qui Foucault va oltre il pensiero di Hobbes – non smette necessariamente di aleggiare anche all'interno dello stato civile, pur così ordinato secondo le trame della sovranità. Si tratterebbe, dunque, di un insieme di manifestazioni «attraverso cui non si fa la guerra»¹⁷; mosse diplomatiche, la cui violenza è senz'altro di minore intensità rispetto allo spargimento di sangue della guerra aperta, e il cui carattere meramente strategico permette di ricercarne le movenze anche all'interno del pacifico ordine politico.

In secondo luogo, l'affermazione per cui all'origine dello Stato hobbesiano non vi sarebbe scontro ferino, ma una più elaborata condizione volta proprio a non far mai deflagrare la guerra, conduce a domandarsi come dallo stato di guerra possa originarsi lo Stato civile. Rispondendo a tale questione, Foucault pare in prima istanza allinearsi alle conclusioni di numerosi interpreti del pensiero di Hobbes, secondo i quali, pur concentrandosi sulla sovranità per istituzione, il filosofo del Leviatano non avrebbe trascurato la fattualità della sovranità per acquisizione. Di più, questi due paradigmi, secondo molta della critica hobbesiana, possono essere visti nell'analogia che li lega al di là delle differenze che li distinguono: nonostante la sottomissione a uno Stato avvenga sempre sotto la spinta della paura, nel caso dello Stato per acquisizione ci si sottomette a colui che si teme, laddove nello Stato per istituzione ci si sottomette a colui dal quale si attende

¹⁶ Cfr. Platone, *Gorgia*, 483b 6 – 483c 6; e DK 87 B 44.

¹⁷ M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 83.

protezione¹⁸. Eppure – e qui sta l’analogia – l’attenzione di Hobbes è del tutto rivolta al momento della legittimazione, come passaggio attraverso cui il potere, quale che sia la modalità della propria imposizione, ottiene obbedienza. La domanda che Hobbes porrebbe, allora, non verte sul reale corso degli eventi, bensì sul modo in cui dev’essere organizzato un ordine politico per poter essere detto legittimo¹⁹. In questo senso Hobbes si occupa della “finzione” istitutiva, ovvero dello snodo artificiale per mezzo del quale una determinata configurazione di potere diviene effettiva. La legittimità, si può dire seguendo il dettato hobbesiano, deve precedere l’effettività del potere²⁰.

Forzando il testo, ma con l’intenzione di raggiungerne il lato più verace, Foucault interpreta questo ordine logico in maniera del tutto opposta. Si percepisce qui il metodo di affrontare il discorso nel suo lato monumentale più che come un documento: certamente la sovranità nella teoria hobbesiana proviene dal basso e non dall’alto, e si forma come esito di una volontà diffusa più che come una decisione del più forte; e questo rimane valido sia che si intenda osservare lo Stato per istituzione, per il quale ciò è perfino ovvio, sia che si stia analizzando lo Stato per acquisizione, in cui l’atto violento, di conquista o di rapina, viene di fatto annullato mediante il passaggio per la paura e, di qui, necessariamente per la legittimazione. Ma tale analogia – che rende irrilevante la distinzione tra istituzione e acquisizione – sarebbe finalizzata non tanto a premettere la legittimazione all’esercizio del potere, quanto invece a celare le modalità mediante cui il potere si è di fatto imposto, è divenuto effettivo, e anela la legittimità utile alla sua conservazione. «Ritroviamo pur sempre la stessa serie: volontà, paura e sovranità»²¹, scrive Foucault, volendo con ciò indicare la precedenza che l’effettività del potere ha – e non può non avere – sulla sua legittimazione. Così ribaltando l’ordine dei fattori, Foucault può concludere affermando l’irrelevanza dell’aspetto bellico in Hobbes e, di più, la sua assenza: nel giusnaturalismo hobbesiano, poco importa che ci sia stata o meno battaglia; ciò che davvero conta è la fase in cui il potere ottiene la propria legittimazione. Ma questo significa che lo scontro, che non può non precedere la vittoria, deve venire respinto nel fondo dell’analisi politica, per portare in primo piano l’atto istitutivo dal basso. È infatti quest’ultimo – accompagnato non a caso

¹⁸ Sul merito, si può vedere l’interpretazione di Warrender, il quale, seguendo le trame dell’obbligazione, non solo individua l’analogia destinazione della riflessione hobbesiana intorno all’istituzione e all’acquisizione, ma rintraccia nella dimensione logico-controfattuale della prima qualche possibile aspetto di naturalità e nella dimensione storica del secondo qualche aspetto logico (cfr. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), tr. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell’obbligazione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 243-247). Sul medesimo tema, si vedano le indicazioni in D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, ed. Carocci, Roma 2008, pp. 39 ss.

¹⁹ Cfr. S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 77-78 e p. 85.

²⁰ Cfr. D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità*, cit., pp. 73 ss.

²¹ M. Foucault, «Bisogna difendere la società», cit., p. 86.

dall'affermazione dell'irresistibilità del potere²² – che può essere esibito all'interno di una strategia volta a raffrenare ogni spirito di rivolta e a sedare ogni discorso storico e partigiano che intendesse destabilizzare l'ordine politico, narrandone un'origine più complessa e più vera.

Foucault chiude questa serie di riflessioni evidenziando il proprio obiettivo critico: quella permessa dal mostro Leviatano non è tanto la pacificazione nello Stato per mezzo di un potere politico riconosciuto legittimo – come vorrebbe il testo di Hobbes e come accetta l'interpretazione di esso come documento –, bensì una pacificazione ottenuta ponendo fuori gioco l'aspetto violento all'origine di ogni configurazione politica ed escludendo la possibilità di sollevazione del discorso di parte all'interno del ben rotondo ordine statale: il *Leviatano*, inteso come monumento, è quindi nodo di una strategia di potere, la cui prima mossa è «un certo “no” alla guerra», promosso dall'evidenza che non è la guerra a far nascere gli Stati²³.

Si deve dunque concludere che in Hobbes non vi sia guerra? A ben vedere, attestandoci su quanto Foucault pare sostenere – ovvero che in Hobbes la guerra è irrilevante per l'istituzione del potere, che la sovranità non è descritta come l'uscita dal conflitto generale, ma come il superamento di una mera fantasia del conflitto permanente e orizzontale fra gli uomini, in un contesto tutto sommato pacifico che non faccia nascere recriminazione alcuna nei confronti del potere costituito – risulterebbe difficile collocare il “tempo” necessario alla maturazione del conflitto e della vera pacificazione che la prospettiva dello Stato civile rappresenta²⁴. In Hobbes, la guerra è ben presente, sebbene quello narrato nel *Leviatano* sia un conflitto differente rispetto a quello che, secondo Foucault, origina i punti di emersione della storia: il genealogista è infatti alla ricerca dello scontro da cui provengono le geometrie di saperi e gli assetti di poteri, laddove nel testo hobbesiano lo scontro non è orientato alla descrizione della nascita di relazioni di potere effettive quanto alla loro legittimazione. In altre parole, la guerra, pur presente nel pensiero di Hobbes, non è quella che ha nell'istituzione della sovranità l'esaurimento delle forze che la causano, con l'esplicita ripartizione di vincitori e vinti e la sopraffazione di una volontà sull'altra, bensì quella che rappresenta l'urgenza di un ordine civile, che fornisce a quest'ultimo il movente e la legittimità. Di più, e a maggiore beneficio di quanto Foucault

²² A riguardo, con riferimento alla polemica di Hobbes contro la sedizione a suo dire promossa dai testi antichi, cfr. D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità*, cit., pp. 59-62. Con riferimento al tema della rappresentanza, il tema dell'irresistibilità del potere è ben compendiato da G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, ed. Franco Angeli, Milano 2003, p. 23 e p. 82.

²³ *Ibidem*.

²⁴ In altre parole, Hobbes cesserebbe di essere giusnaturalista. La descrizione foucaultiana, in questo senso, pare meglio attagliata al Rousseau del *Contratto sociale*, in cui lo scenario conflittuale non precede l'istituzione del patto fondamentale. Sulla questione del “tempo”: «Le leggi di natura non sono leggi di un ordine, ma sono dedotte da un pieno disordine (la guerra) come regole che consentono alle illimitate libertà (la causa della guerra) di socializzarsi» (A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., nota 27 a p. 96).

intende sostenere ma oltre quanto il pensatore francese in realtà dice, in Hobbes quella bellica è una condizione che, lungi dal comportare l'imposizione della volontà più ardita, è artatamente costruita per rappresentare un'ulteriore legittimazione del potere; lo stato di natura e la conflittualità che lo percorre non sono il momento storico che, nella conflittualità, darà luogo a precise relazioni di potere, ma sono ideati dalla teoria giusnaturalistica come il negativo di quanto si vuole affermare come cogente, quasi necessario²⁵. E infatti la pace che segue non è descritta come la vittoria di colui che poi sarà il sovrano, bensì come espediente per far cessare lo scontro: non il momento in cui la guerra si esaurisce e i suoi esiti possono vedere la luce e venire sistematizzati in modo giuridico (per cui l'effettività del potere precederebbe la sua legittimità), quanto invece lo strumento per porre fine a una guerra altrimenti devastante per tutti.

La guerra di tutti contro tutti raccontata da Hobbes, nella ricostruzione di Foucault, sarebbe un conflitto fittizio, essendo stato ideato col solo fine di legittimare un ordine politico nei fatti già effettivo e le radici della cui effettività vengono così nascoste. Una strategia che Hobbes non si sarebbe curato di nascondere più di tanto, se è vero che lui stesso confessa esplicitamente l'obiettivo di mettere in grado un «architetto abilissimo» di erigere «un edificio saldo e duraturo»²⁶. Eppure ci sono degli elementi fondamentali alla base della riflessione hobbesiana che, se ci si sofferma al solo aspetto presuntamente strategico, rischiano di sfuggire, sfumando la cesura che Hobbes opera nella storia del pensiero politico.

Una cesura rispetto all'elaborazione politica a Hobbes appena precedente, come si è detto, ancora fortemente impregnata da una concezione aristotelica dell'uomo, dall'idea dell'esistenza di un ordine cosmico alle cui strutture rifarsi, da un'antropologia fondata sulla disuguaglianza e sulle differenze naturali delle qualità degli uomini e sull'urgenza della virtù come unica fonte di buon governo di alcuni individui su altri. È contro una simile configurazione morale e politica che nasce, soprattutto con Hobbes, una nuova scienza politica, i cui caratteri fondamentali ancora danno forma alla riflessione odierna sul potere: in linea con lo spirito moderno, viene affermata l'uguaglianza tra gli uomini, come anche

²⁵ «La natura è in Hobbes solo un'ipotesi argomentativa costruita in modo tale – priva di ordine e di senso com'è, vera *tabula rasa* – da dover essere necessariamente abbandonata, lasciata alle spalle; la natura non è ontologicamente 'qualcosa', ma è solo il disordine specularmente opposto all'ordine, in una pretesa esclusione reciproca. Anche questa natura è un artificio, un costruito logico che serve a essere negato specularmente dalla politica» (C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, ed. il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106; ora in C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, ed. Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 38-71; la citazione è a p. 52).

²⁶ Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. II, cap. XXIX. Bobbio compendia così l'intera impresa hobbesiana: «Tutta la sua filosofia politica ha un unico motivo polemico: la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o innovatrici, conservatrici o rivoluzionarie, ispirate da Dio o dal demonio, che impediscono la formazione di quella unità. Ha una unica mèta: la dimostrazione, stringente come una morsa, rigorosa come un calcolo matematico, che l'unità politica corrisponde alla più profonda costituzione della natura umana ed è quindi, come una legge naturale, assoluta e inderogabile. È pervasa da un'unica convinzione fondamentale: che lo Stato o è unico ed unitario o non è nulla, e che quindi l'uomo o accetta questa suprema ragione dello Stato, o si perde nella violenza della guerra perpetua e universale» (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, ed. Einaudi, Torino 1989, p. 74).

una nuova nozione di libertà, consonante con quella di autonomia, ovvero dell'indipendenza rispetto a ogni volontà che non sia la propria e dell'assenza di vincoli nell'espressione delle proprie facoltà naturali. Accompagna questa nuova antropologia l'abbandono della nozione di governo inteso come guida di taluni individui sulla libertà altrui, e vede la luce il concetto di un rapporto formale, fondato sul binomio comando-obbedienza, qual è il potere in senso moderno. E, come già anticipato, contestualmente a ciò e alla scomparsa di un mondo oggettivo sul cui ordine regolare la condotta individuale e collettiva, il problema tutto moderno che si presenta al pensiero politico è quello della legittimità: se l'esistenza di un ordine cosmico comportava la fondazione del governo sulla *majestas* e sulla *potestas* più forte all'intero di un ordine gerarchico preciso, la storia della sovranità in senso moderno principia con un discorso intorno a un potere unico e appartenente all'intero corpo politico.

Un simile ripensamento comporta dunque dei fondamentali mutamenti nella considerazione degli elementi in campo. Partendo da Hobbes, passando per la sua idea di guerra e di patto, se ne possono sottolineare almeno due, in modo schematico: il concetto di *potere* e l'immagine del *soggetto* a esso premessa. In primo luogo, rifacendoci all'immagine della guerra appena delineata, si può percepire la fattispecie hobbesiana di quel passaggio alla concezione moderna di potere. È la guerra a essere caratterizzata in maniera peculiare e, se si vuole, strumentale alla configurazione politica che si intende proporre in senso positivo. Lo stato di guerra, «identità ultima dello stato di natura»²⁷, è la descrizione di una condizione segnata dalla mancanza di sicurezza e dal fallimento incontrato da ogni tentativo intrapreso dai singoli per porvi rimedio. Non dunque una fase in cui le volontà si affrontano, modellando in modo plastico le relazioni di potere effettive che le legano; tanto meno un conflitto le cui alterne vicende confluiranno in qualche modo nelle geometrie di potere che ne emergeranno. La guerra, ma soprattutto la sensazione di precarietà assoluta che la accompagna, non è momento già latamente politico, come lo scontro di cui il genealogista si pone alla ricerca per comprenderne i punti di provenienza e di emergenza; essa è l'ideale distopico immaginato come il calco negativo dell'ordine civile; un ordine la cui urgenza – sbagliato sarebbe parlare di necessità²⁸ – sorge spontaneamente nella mente degli individui man mano che lo scontro si fa crudo e insostenibile²⁹.

È questo lo scontro che il documento *Leviatano* restituisce, finendo per descrivere un potere sovrano come garanzia rispetto a quello stato di insicurezza. La forza di governo che Foucault insiste nel voler vedere come esito di un atto di forza che il *Leviatano* si incarica di nascondere, è sostituita da una nozione di potere nuova. L'immagine terrificante dello stato

²⁷ M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 123-141; p. 129.

²⁸ Si torni a vedere l'illuminante saggio di Galli poco sopra menzionato, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*.

²⁹ Sulla natura perfino pedagogica della guerra hobbesiana, si veda M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 87-134.

di natura, animata da individui dotati del diritto a tutto, rappresenta la drammatizzazione dell'impossibilità di alcuna dimensione collettiva naturale o originaria; per contro, il contratto sociale – nel caso hobbesiano sarebbe meglio usare il termine “patto” – è la drammatizzazione della logica mediante cui una moltitudine, sottraendosi al pericolo della distruzione reciproca, si trasforma in un popolo, individuando una forza immane, in grado di salvaguardare lo stesso patto di unione. Essendo formalmente l'uno il negativo dell'altro, l'elemento della guerra di tutti contro tutti in qualche modo condiziona il modo in cui viene immaginato il patto: se da un lato il conflitto è orizzontale e generalizzato, con l'annientamento di qualsiasi aggregato politico, dall'altro il patto non è una mera generalizzazione del patto signorile, costruito sulla relazione protezione-obbedienza tra soggetti già politici³⁰, si tratta bensì di un patto d'unione altrettanto orizzontale tra individui alla ricerca di sicurezza; se da un lato il conflitto non prevede la vittoria di alcuno, essendo la quasi perfetta eguaglianza la sua causa scatenante, dall'altro lato, il patto non avrà la natura di un armistizio attraverso cui vengono affidate al più potente le prerogative della sovranità.

Il patto che dà vita al corpo politico è un patto tra individui che si impegnano reciprocamente nei confronti di un terzo, a cui verrà attribuito tutto il loro diritto naturale: il patto di cui scrive Hobbes, dunque, non è un patto con qualcuno, ma a favore di qualcuno che, per questo, rimarrà sollevato dagli obblighi nei confronti dei contraenti. In questo senso, quello descritto nel *Leviatano* non è l'atto finale di uno scontro, mediante cui il vincitore regolarizza il proprio dominio e concede protezione in cambio di obbedienza: la sicurezza è ovviamente al centro della creazione pattizia, ma a garantirla non è la forza naturale di un signore elevato a sovrano, quanto invece la forza a lui attribuita dagli individui proprio mediante il patto³¹. Di più, non solo il patto non è il riconoscimento della forza di una persona, ma non è nemmeno la semplice elezione di una persona naturale al ruolo di sovrano: esso è prima di tutto la determinazione di un ruolo, di una “persona artificiale”, ossia di un attore le cui azioni e parole saranno rappresentazione delle azioni e parole altrui³².

Si tratta di aspetti che, come già affermava Foucault, fanno del potere il presunto prodotto di una richiesta di sicurezza avanzata da una moltitudine, e non l'esito di un atto di rapina e di prevaricazione; il potere, nonostante non si presenti nella sua possanza impossibile da abbattere, assurge comunque a una irresistibilità legittimata dalla funzione che il sovrano ricopre. Anzi, è proprio per il fatto di essere fatta oggetto di un procedimento

³⁰ «Per comprendere questa rottura epocale, è necessario innanzitutto ricordare quel modo diffuso, non solo nel pensiero ma anche nella pratica politica tra la fine del medioevo e la prima età moderna, di pensare l'ubbidienza dei cittadini nei confronti di colui che detiene la funzione del governo sulla base di un contratto fondamentale stipulato tra il popolo e il signore, principe o re» (G. Duso, *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, in Id., *Contratto sociale*, ed. Laterza, Roma-Bari 2005, pp. VII-VIII).

³¹ Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 131.

³² Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., p. 106.

di legittimazione, piuttosto che essere conquistata, ereditata o ricevuta per investimento divino, che la sovranità può essere definita in senso assoluto, priva di qualsiasi istanza superiore di controllo o forme di resistenza. Per questo, il sospetto avanzato da Foucault che si tratti di una costruzione teorica atta a raffreddare ogni potenziale insubordinazione può essere accolto. Nonostante questo, tuttavia, se da un lato limitarsi a classificare la teoria della sovranità come un elemento strategico, capace di totalizzare e neutralizzare le lotte concrete interne al contesto sociale, può ampliare l'orizzonte di ricerca in senso storicistico, dall'altro lato, superando questo sospetto foucaultiano, si possono approntare strumenti utili alla comprensione di quel passaggio da governo a potere moderno che la cesura hobbesiana rappresenta.

Segnatamente, è proprio il concetto di *potere* a mutare in maniera sensibile rispetto alla concezione precedente a Hobbes di *imperium* come dominio dell'uomo sull'uomo. Comprendere questo mutamento fondamentale significa prima di tutto notare l'accento posto dall'epoca moderna sulla dimensione della volontà individuale e su quella della libertà, atto a eliminare l'idea che fosse razionale che, nei gruppi umani, ci fosse qualcuno nato per governare e qualcun altro nato per essere governato, e che dunque fosse necessaria una dimensione di governo, come eterodirezione, dell'uno sull'altro. La premessa, posta da Hobbes all'inizio dell'intero suo pensiero politico, dell'uguaglianza tra gli uomini è proprio finalizzata alla negazione di una naturale predisposizione al governo di alcuni virtuosi, e all'affermazione di un concetto di libertà come indipendenza della volontà individuale³³. Ed è da questa inversione fondamentale che sorge la nuova categoria del potere sovrano, concepibile con Hobbes attraverso modalità rappresentative³⁴. È accedendo a un concetto di sovranità come potere (e rappresentanza) del corpo politico, che Hobbes compie il primo passo di cui si è detto, nella direzione del superamento dell'«idea di un agire che rapporti i cittadini tra di loro, quale era l'agire di governo, assieme ai caratteri di responsabilità e guida propri di tale agire»³⁵. Ma soprattutto, con Hobbes si compie un importante passo verso un potere di carattere formale, fondato sul rapporto comando-obbedienza, capace di mantenere la pace in maniera stabile, eliminando ogni fonte di conflitto derivante dall'arbitrio di ciascun individuo, e garantendo l'ordine grazie alla sottomissione di tutti a una forza comune. Si supera, mediante il potere sovrano come rappresentanza e come esercizio dell'ordine in senso formale, quel principio del governo che costringeva, per la comprensione delle dinamiche politiche, a usufruire di categorie provenienti dalle discipline pratiche e, soprattutto, etiche. Non pare dunque casuale il fatto che, una volta rifiutata la teoria della sovranità e tutti gli aspetti corollari che l'hanno accompagnata in epoca moderna,

³³ Per una rapida ricognizione sull'individualismo delle premesse hobbesiane e sul carattere politico degli esiti, cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, cit., pp. 111-116.

³⁴ Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. I, cap. XVI. A commento, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, cit., p. 68.

³⁵ *Ivi*, p. 86.

ricostruendo la genealogia del governo moderno, Foucault sia indotto a rintracciarne la provenienza in ambiti extra-politici ed extra-giuridici. Limitando la possibilità di considerare l'aspetto formale e sintetico che la categoria moderna di potere sovrano introduce, Foucault propone esplicitamente un'inversione di prospettiva, consistente non nell'osservare come dalla molteplicità si formi l'unità, quanto invece come dall'unità e dal soggiogamento si costituiscano i soggetti come molteplici punti di applicazione del governo di un uomo sull'altro.

L'uscita dal ciclo *soggetto-soggetto* proposta da Foucault comporta proprio l'abbandono della domanda centrale per l'intero pensiero politico moderno, inerente i motivi per cui dei soggetti dotati per natura di diritti e capacità dovrebbero accettare di sottomettersi a un potere sovrano. Si tratterebbe di una questione che premette un'immagine del soggetto come di un individuo dotato di diritti indipendentemente dall'insieme di relazioni in cui è coinvolto, e di capacità e possibilità che solo una volta confluite in un'unità politica acquisiscono una dimensione sociale: una evidente petizione di principio, consistente nell'inserire tra le premesse – il soggetto dotato di facoltà naturali – parte di ciò che invece costituisce la risposta finale – il potere esiste solo grazie all'unità della sovranità³⁶. I teorici della sovranità, secondo Foucault, non avrebbero mostrato altro che il modo in cui «un soggetto – inteso come individuo dotato naturalmente (o per natura) di diritti, capacità, ecc. – possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto di potere»³⁷. Premettendo così il soggetto e le sue fattezze indiscusse, il pensiero politico moderno si sarebbe posto alla ricerca delle modalità in cui soggetti isolati ma naturalmente dotati di diritti e capacità si sarebbero organizzati, seguendo ipotesi razionali. Il progetto foucaultiano, lo si è visto, non parte dal soggetto o dalla molteplicità dei soggetti e non procede da elementi presunti preliminari rispetto alla relazione, ma intende «mostrare come siano le relazioni effettive» a produrre i soggetti³⁸ o – da dopo il '77 – a formare i campi di condotta e di pratica soggettivante.

Ancora una volta, dunque, non dalla molteplicità all'unità, alla ricerca di una struttura formale e unitaria di potere capace di aggregare soggetti di diritto, bensì relazioni di potere, che innervano il contesto sociale di rapporti concreti. In questo senso, Foucault non si riferisce mai al potere in senso singolare, ma sempre a relazioni di potere in senso plurale e microfisico; e, dal '77, non si rivolge tanto a strutture di potere sovrano, che organizzano la convivenza in senso giuridico, quanto a relazioni di governo che, anche attingendo dall'ambito extra-giuridico, informano i rapporti concreti fra gli individui e, anzi, producono quegli stessi soggetti che la teoria della sovranità premette alle proprie mosse. Ci si deve, dunque, interessare del modo in cui Foucault riattivi la nozione di governo, proprio laddove

³⁶ Cfr. L. Foisneau, *A Farewell to Leviathan*, cit., p. 212.

³⁷ M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 43.

³⁸ *Ivi*, p. 44.

il pensiero politico colloca la novità moderna del potere sovrano. Prima, tuttavia, è necessaria un'ulteriore precisazione, questa volta riguardante il confronto fra Foucault e Rousseau, intorno a come nel pensiero di quest'ultimo circola il potere.

2.3.2. Annotazioni sull'economicismo del potere in Rousseau.

Molti dei punti del dialogo di Foucault con Hobbes e gli stimoli ritrovati nel pensiero di quest'ultimo sembrano molto spesso meglio attagliarsi al caso di Rousseau che al pensatore del *Leviatano*. È proprio in Rousseau che la conflittualità, di fatto assente o meramente episodica nella condizione naturale di isolamento³⁹, lungi dall'essere scongiurata, è invece cagionata dalla crescente vicinanza, dal progresso tecnico e dall'imbastirsi di una seppure primordiale e precaria aggregazione sociale⁴⁰. Ed è ancora nella società empiricamente osservabile, quella in cui esseri nati liberi vivono ovunque in catene, che la conflittualità e il dominio palesano le loro trame; proprio nella realtà sociale addensatasi attorno a un accordo che Rousseau non teme di descrivere come in qualche senso impari, strategico e truffaldino, sostenuto da alcuni di fronte e a danno di altri⁴¹. In questi termini, allora, non è impossibile reperire qualche motivo di dialogo ideale tra Foucault e Rousseau nella loro diagnosi della condizione socio-politica moderna, elogiata dai «libri di diritto e di morale»⁴², ma invero segnata da rapporti di dominio.

Cionondimeno necessitano alcune precisazioni le modalità in cui Foucault interpreta la via controfattuale e rivoluzionaria attraverso cui, con l'ideazione di un patto equo e razionale, Rousseau tenta di risolvere la condizione di universale dominio e di prefigurare così «un mondo dove il fatto coincida col diritto»⁴³. Al di là delle note e radicali divergenze

³⁹ Cfr. J.J. Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social* (1712-1778), tr. it. a cura di M. Garin, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, in Id., *Scritti politici II*, ed. Laterza, Bari 1971, p. 361; cfr. anche J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), ed. Nizet, Parigi 1970, p. 518.

⁴⁰ Rousseau, scrive Starobinski, ricostruisce «la progressione della cultura» come «negazione della natura»; e lo fa con l'«indignazione» e il «biasimo» del «moralista» (J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1971), tr. it. a cura di R. Albertini, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, ed. il Mulino, Bologna 1982, p. 56). Il primo passo in questa decadenza è la nascita dell'amor proprio, per cui cfr. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), tr. it. a cura di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, ed. Feltrinelli, Milano 2009¹², p. 78. Per un chiarimento sui concetti di “amor di sé” e “amor proprio”, si veda M.E. Scribano, «*Amour de soi*» e «*amour propre*» nel secondo «*Discours*» di Rousseau, in «*Rivista di filosofia*», 69 (1978), pp. 487- 498. E, a commento del modo in cui Rousseau intende la nascente disuguaglianza tra gli uomini, cfr. M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 277.

⁴¹ Cfr. J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., pp. 87-88.

⁴² J.J. Rousseau, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, cit.

⁴³ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 57. Il tenore più storico del *Discorso* e l'operazione eseguita fuori dal tempo storico del *Contratto*, secondo Starobinski, sconsiglierebbero di porre le due opere in stretta continuità; tale scelta, tuttavia, non sembra così stravagante e risulta efficace per comprendere in termini concreti l'immagine ideale dell'ingiustizia e della corruzione di cui il *Contratto* si occupa (*ivi*, p. 65; poco prima, l'idea di porre le due opere in continuità è attribuita a Engels. La medesima impostazione è di Kant e di Cassirer, i quali però, anziché sfruttare come snodo la rivoluzione, indicheranno l'educazione come elemento di passaggio alla società giusta. Sul punto, cfr. M. Reale, *Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalismi moderni*, in «*La Cultura*», 15.2-3 (1977), pp. XXX, in particolare il paragrafo XV).

rispetto alla concezione hobbesiana e lockeana dello stato di natura, le premesse teoriche approntate da Rousseau per concepire il suo contratto non sono così distanti da quelle dei due pensatori britannici: quale che fosse l'immagine dello stato di natura assunta, gli individui che lo abitano sono descritti liberi ed eguali; e, come si è già chiarito in termini generali e poi nel caso hobbesiano, la libertà e, soprattutto, l'eguaglianza degli individui escludono la possibilità di accedere a un ordine sociale che sia catalizzato da una figura particolarmente virtuosa, autorevole, magari rintracciata sulla base del potere patriarcale o desunta mediante un confronto delle forze in campo. L'ordine civile, promosso artificialmente in un contesto egualitario, per potersi dire legittimo, deve passare per la convenzione del contratto. E perché quest'ultimo sia equo e razionale, deve dare luogo a una sovranità orizzontale, nel senso di comune: questa la peculiarità rousseauiana da chiarire.

Venuti meno, in epoca moderna, quei riferimenti cosmologici ed etico-pratici che permettevano l'individuazione di un nocchiero per la comunità, già con Hobbes si affermava la necessità di istituire un rapporto formale tra chi comanda e chi obbedisce; un rapporto che, in quel caso, era di tipo rappresentativo, talché chi obbediva si ritrovava, di fronte al rappresentante eletto, a obbedire a se stesso. La dicotomia tra attore ed autore, e l'espedito della persona artificiale indicavano proprio questo passaggio, che slega l'incarico del rappresentante dalla sua persona naturale, per legarlo alla volontà dello stesso popolo aggregatosi mediante il patto: è questa la condizione prima per poter osservare in modo consapevole la differenza tra direzione governativa e concetto moderno di potere.

Già nell'articolo dell'*Encyclopédie* dedicato all'economia politica⁴⁴, lo stesso Rousseau, criticando l'idea di monarchia assoluta, aveva considerato un tipo di sovranità intesa – secondo i caratteri del governo sopra delineati – come una preminenza in potere derivante da una superiorità in sapienza e saggezza⁴⁵. Per ottenere una siffatta obbedienza, si dovrebbe poter «imitare quaggiù i decreti immutabili della divinità», ossia riportare sulla Terra l'onniscienza e l'onnipotenza che spetta solo a un essere trascendente. Rimanendo all'interno del paradigma del buon governo, pare suggerire Rousseau, per quanto perfetto sia il modo in cui viene interpretato il ruolo di guida, rimane innegabile l'elemento coattivo che limita l'esercizio della libertà individuale: «Con qualunque sofisma si possa tingere tutto ciò, è certo che, se la mia volontà può subir costrizione, io non sono più libero». Si comprende dunque l'importanza di distinguere con precisione istituti sociali e politici che, seppur accomunati dal lessico, divergono in maniera netta quanto ai concetti che si addensano attorno a essi: una sovranità intesa come imitazione dei decreti divini è radicalmente differente rispetto al concetto di potere sovrano pensato in epoca moderna.

⁴⁴ Si consideri la traduzione pubblicata in *Scritti politici I*, ed. Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 275-322. I passaggi cui ci riferiamo sono a pp. 284-285.

⁴⁵ Cfr. L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, traduzione curata da G. Rametta per il volume di G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 177-202; p. 183.

Un concetto ideato da Hobbes, per superare una prospettiva politica di matrice ancora aristotelica; ma un concetto a cui, stando a quanto afferma Rousseau, Hobbes non è riuscito a dare pieno compimento, avendolo compromesso con la rappresentazione, residuo di irrazionalità e di pregiudizio. È proprio il venir meno di ogni riferimento oggettivo e la pervenuta coscienza dell'uguaglianza tra gli individui a rendere il patto incompatibile con la procedura elettiva e la funzione rappresentativa: tali mosse, infatti, implicano una scelta che, non fondata su altro se non su una altrimenti inspiegabile e pregiudiziale fiducia, impianta un seme di irrazionalità al centro di una costituzione che si vuole geometricamente istruita⁴⁶. Una minaccia di irrazionalità scongiurabile solo attraverso due vie, una delle quali – quella che per Rousseau è ancora battuta da Hobbes – conduce a ciò che il pensiero moderno ha già decretato essere un vicolo cieco: è la via che tenta di legittimare e, al più, di riformare lo stato delle cose, esasperando però la negazione della libertà e le dinamiche di governo dell'uomo sull'uomo⁴⁷. Rimangono dunque il problema e l'alternativa indicati da Rousseau: bandire la fiducia – o, il che è lo stesso, la ricerca di un rappresentante degno – mediante un patto che non si configuri più come scelta di un attore che parli per il popolo (l'autore) ma che incarichi tutti coloro che stringono il patto del ruolo insieme di attori e di autori.

«Chi si dà a tutti non si dà a nessuno»⁴⁸, scrive Rousseau. Si deve dunque ripensare la sovranità e il soggetto stesso in modo che colui che riceve ordini dalla legge si ritrovi in essa, in modo che l'attività legislativa rappresenti il soggetto a se stesso. Così intesa la destinazione dell'azione pattizia, le clausole dell'atto «si riducono tutte a una sola, cioè l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità»⁴⁹. Sono questi i passaggi che – seppure implicitamente, dal momento che viene usata un'espressione piuttosto vaga, riferita a un indistinto «complesso teorico» di «*philosophes* del XVIII secolo» – animano le osservazioni foucaultiane, di cui si è data notizia, intorno all'«economicismo» della concezione del potere proposta dalla teoria politica moderna⁵⁰. Durante la lezione del 7 gennaio 1976, la prima del corso “*Bisogna difendere la società*”, anticipando qualcuno degli argomenti che avrebbe sviluppato un paio di settimane più tardi per introdurre l'idea di un ciclo soggetto-soggetto, Foucault afferma che, secondo la prospettiva giuridica del potere, quest'ultimo

⁴⁶ Commenta a questo proposito Biral, interpretando il pensiero di Rousseau: «La rappresentazione politica poggia su di un qualcosa di incompatibile con la ragione da tutto emancipata e il regno della ragione si viene a trovare, più che rimandato, addirittura fondato su di un irrazionale pregiudizio»; e oltre: «La società in via di regolarizzazione, in Hobbes, si trascina dietro come suo fondamento la più perversa irregolarità» (A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., p. 128 e p. 129). Sul merito, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, cit., pp. 92-96.

⁴⁷ «L'hobbismo è il perfezionamento estremo della società nata quasi per caso e progettata da una ragione ancora in minorità. [...] Fase suprema della società in cui l'uomo governa sull'uomo, [...] ultimo governo possibile della negazione della libertà» (A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., pp. 159-160).

⁴⁸ J.J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762), tr. it. a cura di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, ed. Feltrinelli, Milano 2009⁴, I, 6, p. 80.

⁴⁹ *Ivi*, I, 6, p. 79.

⁵⁰ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 21 ss.

è considerato come un diritto di cui si sarebbe possessori alla maniera di un bene e che si potrebbe di conseguenza trasferire o alienare, in modo totale o parziale, attraverso un atto giuridico o un atto fondatore di diritto che sarebbe dell'ordine della cessione o del contratto, [...] per giungere a costituire un potere, una sovranità politica.

La sottoscrizione di un contratto, secondo Foucault, ridurrebbe l'esercizio del potere a una pratica aderente al modello formale dell'economia e il potere a una merce:

Ci troviamo di conseguenza di fronte a un'analogia manifesta [...] fra il potere e i beni, il potere e la ricchezza.

Con l'intento di affermare la pluralità delle relazioni di potere e di descrivere il potere come qualcosa che si esercita, al pari di un rapporto di forze, la domanda critica che Foucault ribadisce in apertura del corso del '76 – e che guida le sue analisi già dal '73 – è se il potere sia «qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che irriga la tal regione, evita tal'altra»⁵¹, così come, secondo il nostro autore, lo intenderebbero i *philosophes* e fra loro Rousseau. Sarà necessario chiedersi se la concezione borghese del potere che si ritrova nel pensiero rousseauiano corrisponde davvero a una contrattualizzazione di matrice economicistica, con il potere a ricoprire il ruolo di merce alienabile e acquisibile, o se invece le affermazioni di Foucault non scontino la retorica tipica della sede colloquiale del seminario.

In merito al concetto dell'alienazione, nella riflessione rousseauiana si ritrova un parallelo fra ciò che vale per l'individuo e ciò che di analogo si può dire per il popolo. Quanto all'individuo, l'ipotesi di una alienazione – nel senso di cessione ad altri in cambio di un equivalente – della sua libertà è, secondo Rousseau, un «pessimo ragionamento»⁵², al quale opporre una netta dissimmetria tra un bene alienabile e un aspetto essenziale della natura umana che alienabile non è. Se infatti la premessa è quella di un uomo che per natura è un essere libero, la cessione della sua libertà significherebbe anche la negazione di un carattere strutturale della sua essenza⁵³. In chiaro contrasto con le osservazioni foucaultiane poc'anzi citate, troviamo in Rousseau una netta distinzione: il diritto di proprietà che l'individuo esercita su beni materiali e merci viene istituito mediante una convenzione, e per questo motivo ognuno «può disporre a piacimento di ciò che possiede»; in modo tutt'affatto diverso avviene per «i doni essenziali della natura», come appunto la libertà, «di cui è per lo

⁵¹ *Ivi*, p. 22. Foucault tornerà a interessarsi di Rousseau un paio di anni dopo, nel corso *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 46-47.

⁵² J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 95.

⁵³ Con l'aggravante, sottolineata da Petrucciani, che una ipotetica – ma invero contraddittoria – cessione della libertà significherebbe anche una cessione della responsabilità (cfr. *Democrazia*, ed. Einaudi, Torino 2014, pp. 114 ss).

meno dubbio che si abbia il diritto di privarsi», pena il degradare il proprio essere⁵⁴ e «rinunciare alla propria qualità di uomo»⁵⁵.

Quanto finora affermato deve valere tanto per l'individuo quanto per il popolo, il quale, alienando la propria sovranità, cede l'elemento a sé essenziale e di fatto «perde la qualità di popolo»⁵⁶. Come la libertà individuale, dunque, anche la sovranità del popolo è da intendersi come un diritto che si possiede, senza tuttavia che lo si possa alienare al modo di una proprietà materiale. Se infatti l'alienazione è una cessione ad altri finalizzata all'ottenimento di qualche cos'altro, non esiste equivalente che possa ripagare la perdita di un aspetto così essenziale dell'umano: come si potrebbe giustificare una rinuncia, se essa è tale da snaturare lo stesso suo autore?

Ogni forma di cessione di libertà, ogni subordinazione, dunque, anche qualora fosse basata, con un contratto, sulla volontà di tutti, sarebbe un atto a tal punto contrario alla natura da risultare del tutto folle. Conseguenza di ciò è che ogni regime politico incapace di far ricadere l'esercizio del potere legislativo sul popolo risulta illegittimo: ogni forma di alienazione della sovranità, avendo come premessa l'illusione che la libertà possa divenire oggetto di scambio, implica una riduzione alla schiavitù; non godendo l'individuo del diritto di alienare la propria libertà per rendersi schiavo e, parimenti, non potendo un popolo accettare di essere assoggettato senza con questo smettere di essere popolo, i regimi che implicano tali presupposti sono del tutto irrazionali⁵⁷. Con essi, anche l'idea della rappresentanza perde ogni legittimità⁵⁸.

La conclusione di questo rapido giro di considerazioni è allora quella riferita da Derathé: «Se si vuole che i cittadini in seno allo Stato rimangano liberi, ossia che non siano soggetti alla volontà di uno o più uomini, occorre che il popolo riservi a se stesso l'esercizio della sovranità», poiché la sovranità popolare, animata dalla volontà generale, «è l'unica garanzia della libertà individuale»⁵⁹. Oppure, con le celebri parole di Rousseau, occorre

⁵⁴ J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 95.

⁵⁵ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 4, p. 71.

⁵⁶ *Ivi*, II, 1, p. 93.

⁵⁷ Si veda la ricostruzione dei rapporti fra il giusnaturalismo e Rousseau, proposta da Derathé nel suo *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1988), tr. it. a cura di R. Ferrara, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, ed. il Mulino, Bologna 1993, pp. 310-343.

⁵⁸ Risulta interessante quanto scritto da Nadia Urbinati sulla critica di Rousseau alla rappresentanza, in *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (2006), tr. it. *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, ed. Donzelli, Roma 2010, pp. 3-59. Guidata dall'intento di dimostrare come la negazione della rappresentanza in Rousseau non porterebbe a una politica partecipata come spesso si pensa, l'autrice ricostruisce in maniera lucida la pratica rappresentativa che il pensatore del contratto aveva di fronte, nella Francia pre-rivoluzionaria (pp. 12-15). Essa era «corporativa e non individualistica, direttamente associata a determinati interessi e non alla territorialità, e inoltre era concepita all'interno di uno schema di contratto privatistico». Corporativismo, interessi particolari, contratto privatistico sulla falsariga del patto signorile: si tratta di aspetti che, già nella ricognizione del potere in senso moderno di contro al governo dell'uomo sull'uomo, sono stati descritti come obiettivi critici dell'individualismo che informa la riflessione politica successiva a Hobbes.

⁵⁹ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 322.

«trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima»⁶⁰. L'oggetto di cui Rousseau – lettore critico non solo dei teorici della monarchia assoluta ma anche dei pensatori giusnaturalisti – si mette alla ricerca è quindi un potere sovrano certo trascendente gli individui in quanto tali; in questo senso scrive correttamente Dumont che il potere sovrano rousseauiano, così come la legge che ne è espressione, trascendono la volontà individuale dei soggetti nella stessa misura in cui il rappresentante hobbesiano trascendeva gli individui⁶¹. Vi è dunque un trasferimento delle prerogative prima riservate al sovrano rappresentante verso il popolo dei cittadini, ora vero sovrano che ritrova se stesso nella legge; e questo è uno degli aspetti centrali del rinnovamento apportato da Rousseau alla teoria moderna della sovranità.

Ma se il potere sovrano e la volontà generale che a esso presiede non sono altro rispetto al popolo, si dovrà anche riconoscere – mediante un ripensamento del soggetto che anticipa la rielaborazione critica kantiana⁶² – che essi non sono esterni ai cittadini che, come tali, compongono il popolo. Di qui, la trascendenza della volontà generale, contrariamente alla volontà di tutti, non come exteriorità rispetto al cittadino: se questi, nella legge che è espressione della volontà generale, deve reperire l'occasione per obbedire solo a se stesso, se nella legge il cittadino deve ritrovare la propria dimensione più vera e non contraddittoria⁶³, sarebbe paradossale interpretare la trascendenza e l'impersonalità della volontà generale come una sua exteriorità rispetto alle dinamiche della coscienza razionale. Per riprendere un'espressione efficace di Lucien Jaume, la volontà generale può essere piuttosto descritta come «presenza a sé, una sorta di “io penso che io penso” alla maniera cartesiana»⁶⁴; come una sorta di standard trascendentale di giustificazione delle decisioni, struttura che permette di universalizzare le proprie preferenze, rappresentando il soggetto a se stesso in qualità di cittadino. La volontà generale rousseauiana, orientando la preferenza di ciascuno verso «il bene più grande di tutti», è così momento di autoproduzione di ciascuno come membro della sovranità popolare⁶⁵.

⁶⁰ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 6, p. 79.

⁶¹ Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, cit., p. 119.

⁶² «Ci voleva Kant per pensare i pensieri di Rousseau», scrive E. Weil, nel suo *J.-J. Rousseau et sa politique*, in Id., *Essais et Conférences II*, ed. Plon, Parigi 1971, pp. 115-148; p. 125.

⁶³ Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 285.

⁶⁴ L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, cit., p. 191.

⁶⁵ Il passo dal *Manoscritto di Ginevra* è citato dallo stesso Jaume, nota 28, p. 185. A sostegno di questa lettura della volontà generale come “trascendenza immanente” al cittadino, si leggano il resoconto di J. Shklar (“General Will,” in P. Wiener (a cura di), *The Dictionary of the History of Ideas*, ed. Charles Scribner's Sons, New York 1973, pp. 275-281), in cui la volontà generale è detta esprimere in termini collettivi una parte vitale della vita morale di ogni persona; e la ricostruzione di R. Dagger (“General Will”, in J. Michie (a cura di), *Reader's Guide to the Social Sciences*, vol. I, ed. Fitzroy Dearborn, Chicago 2001, pp. 647-48), che descrive la volontà generale come la capacità di universalizzazione del singolo che si riscopre, insieme, uomo e cittadino.

E tuttavia – sia pur detto di passaggio – questa interpretazione della volontà generale non è così pacifica come qui è stata presentata per ovvi motivi di spazio cui questo intermezzo può dedicarvi. È lo stesso Rousseau a complicare le carte, attraverso un'operazione ambigua: individuando due distinte modalità di esercizio della sovranità. In primo luogo, il concetto dell'interesse ben inteso come standard trascendentale di giustificazione delle decisioni, di cui si è detto; per altro verso, invece, esso viene identificata nella decisione a maggioranza, ovvero nella ricerca empirica di un accordo quanto più vicino all'unanimità⁶⁶.

Si tratta di una dicotomia che, anche così delineata per puri accenni, palesa una crisi interna al modello teorico di Rousseau. Nel suo laboratorio, si trovano all'opera, da un lato, un potentissimo processo di universalizzazione delle preferenze individuali, e, dall'altro, la convinzione che l'obbligo politico si debba fondare sull'individuo. Rousseau infatti intende rifondare la nozione di bene comune in un contesto, come quello del pensiero moderno, in cui non sembrerebbe più possibile attingerla; ma il bene comune rousseauiano è legato alla necessità che le preferenze di tutti – *uti singuli*, nessuno escluso – siano soddisfatte. La “totalità” ha perciò un senso sia intensivo che estensivo: intensivo perché il processo di totalizzazione non può fare assegnamento sulle sole preferenze per come esse si vengono dando, pena il ricadere sempre nella volontà di tutti come sommatoria di preferenze individuali; estensivo, perché ogni individuo deve trovare la possibilità di autorealizzazione, e la totalità deve essere capace di includere le preferenze di tutti. Da qui l'ambiguità e l'*impasse* in cui, nell'identificazione della volontà generale, Rousseau si trova impigliato.

Se si privilegia l'interpretazione della volontà generale come capacità trascendentale di giustificazione delle proprie preferenze è perché essa è la meno compromessa dal punto di vista storico-empirico, e quindi rappresenta la versione teoreticamente più pura e ideale del pensiero rousseauiano. Idealmente, essa contiene la possibilità per ogni soggetto di accedere alla conoscenza del bene comune: «L'identità tra l'interesse, ben inteso, di ciascuno con l'interesse generale» e «il pulsare, dietro alla volontà desta ed esplicita, di una volontà incosciente di libertà e di uguaglianza, la quale riesce a costruire la società regolare se può dirigere l'implacabile forza che scaturisce dalla radicale alienazione di tutti», con le parole di Biral⁶⁷.

Si ritorna dunque al problema già aperto dalla critica foucaultiana: quello dell'alienazione totale, unica premessa imprescindibile⁶⁸ per la costituzione di una società

⁶⁶ Cfr. J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., IV, 2, pp. 194-198.

⁶⁷ A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., p. 174.

⁶⁸ «L'alienazione totale – sostiene Rousseau – è necessaria per almeno due motivi: in primo luogo perché pone tutti gli individui su un piano di parità e consente la costruzione di una comunità politica orientata alla volontà generale [...]. In secondo luogo l'alienazione totale è necessaria perché, se gli individui trattenessero per sé qualche diritto, ciò potrebbe causare disunione o guerra civile nel corpo politico» (S. Petrucciani, *Democrazia*, cit., p. 60).

regolare e giusta. Tale alienazione viene descritta da Rousseau come la messa in comune da parte di tutti della propria persona⁶⁹; eppure, per le rilevazioni fin qui condotte, tale messa in comune non potrà avere le sembianze della cessione tipica dei beni materiali. E, se non si vuol cadere in contraddizione, dovrà eliminare ogni residuo ancora resistente del concetto di governo come conduzione dell'altrui condotta, e istituire un rapporto comando-obbedienza che non subordini gli uomini a qualcuno, rendendoli invece dipendenti alla sola legge che essi, come sovrani, intenderanno emanare⁷⁰. Per non essere confusa con una transazione economica, con uno mero scambio tra equivalenti, l'alienazione da parte di ciascuno della propria persona, allora, dovrà essere intesa come condizione necessaria per l'accesso dell'individuo al momento deliberativo rappresentato dalla volontà generale, al momento dell'autoproduzione del cittadino. In altri termini, Foucault pare sottovalutare il momento della messa in comune, da intendersi come una "transustanziazione" dalla quale solo è possibile il passaggio dei singoli beni, la transazione; una doppia movenza – due momenti alternativi e per certi versi contraddittori e, tuttavia, sussistenti nel medesimo orizzonte – che Foucault riduce al solo secondo momento il quale, tuttavia, non può stare senza il primo, ossia senza il momento prioritario della messa in comune, dell'alienazione totale, della risignificazione dei singoli possessi – elemento che, nel segno della rappresentanza, era già hobbesiano, e che Rousseau rinnova in chiave democratica.

Il passaggio avviene, secondo Rousseau, attraverso un processo di spoliazione, in cui ognuno rinuncia non solo alla propria indipendenza, ma anche a ogni residuo particolare della condizione precedente. L'alienazione è l'esperienza in cui ognuno si scopre – al di là della propria particolare affiliazione a particolari corporazioni, gruppi, comunità – un individuo co-implicato con altri individui in un accordo sociale. Perché si possa porre ascolto alla voce della volontà generale, si deve operare in primo luogo la messa in mora di tutte quelle relazioni, unioni, associazioni che, legando gli uomini secondo interessi particolari e non universalizzabili, si oppongono all'eguaglianza come corpi sociali interni al corpo sociale generale⁷¹. E questa prima mossa può essere vista nell'individuo come il momento in cui accantona ciò che precedentemente lo legava a corpi separati e intermedi, a interessi particolari, per impegnare la propria volontà in un esercizio deliberativo più ampio, volto alla generalizzazione delle proprie preferenze.

Essendo la volontà generale, nella sua rappresentazione più ideale e teoreticamente pura, la capacità di trascendere la propria particolare prospettiva verso una visione più

⁶⁹ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 6.

⁷⁰ «La vera differenza della formulazione del contratto in Rousseau rispetto a Hobbes (e non solo a lui) consiste nel fatto che l'alienazione che si ha nel contratto sociale deve essere tale da non rendere i singoli *privati* dell'agire politico e sudditi nei confronti di qualcuno» (G. Duso, *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, cit., p. XXIV. Corsivo nel testo).

⁷¹ Per un'osservazione radicale di questo passaggio, cfr. A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., pp. 170-173 e p. 181.

universale della realtà sociale, l'alienazione che ne è condizione di possibilità consta non tanto di un'oblazione della propria persona, quanto invece nell'esercizio di porre in secondo piano ciò che di accidentale vi è nelle relazioni sociali, alla ricerca dell'essenziale nell'individuo e nella relazione sociale⁷².

In questo sta uno dei contributi più interessanti di Rousseau alla riflessione politica moderna. Mediante il passaggio per l'alienazione così intesa, il contratto riesce a garantire una reale eguaglianza fra tutti i membri, accantonando ogni motivo di interesse individuale. Proponendo la sospensione di ogni aspetto che, prima del patto, distingueva un individuo dall'altro o una "società parziale"⁷³ dall'altra, Rousseau si propone di tutelare ogni individuo, nessuno escluso, nella sua essenza, ossia nella sua inalienabile libertà. Si radicalizzano così gli esiti più proficui della modernità, imponendo alla prassi politica l'attenzione per ogni individuo, nella sua libera ricerca di autorealizzazione.

C'è un altro punto che può fungere da ulteriore sostegno alla riflessione intorno al presunto economicismo del potere in Rousseau. Volendo considerare l'intuizione rousseauiana in termini storici più ampi, essa appare come una sorta di monito per le nascenti forze borghesi. Il potere borghese, pare ammonire Rousseau, se intende dar vita a una nuova forma di Stato, deve convivere con un dualismo: quello tra la forma del potere economico, da un lato, e una struttura per fondare la quale è necessario mettere in mora tutte le grandezze socialmente già configurate; il dualismo tra ciò che può essere ripartito, alienato e scambiato, e ciò che prevede una prospettiva generale astratta da ogni aspetto particolare. Se sovranità significa bene comune, proprietà significa invece determinazione del bene, suo assoggettamento a una dimensione fisica, reificata, a una distinzione tra ciò che è mio e ciò che è di altri. E se la proprietà non può non essere qualcosa di determinato dal punto di vista empirico, spaziale e temporale, questo non vale per la sovranità, per ciò che dà vita, nella sua astrazione, al potere dello Stato⁷⁴. Sovranità è astrazione: Rousseau chiede alla borghesia di farsi Stato, ma per farsi Stato essa deve rinunciare ad alcune delle sue qualificazioni fondamentali; quelle che sta guadagnando dal punto di vista economico nel Settecento.

⁷² Cfr. A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, ed. La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 94-97.

⁷³ Così le chiama Rousseau in *Contratto sociale*, cit., II, 3, p. 98.

⁷⁴ Sovranità, detto altrimenti, significa di comunanza e privatezza, coesistenza di due momenti inscindibili. Questo problema, fin qui considerato passando attraverso le ricostruzioni foucaultiane, dovrà essere ripreso con Agamben, il quale sostanzialmente liquida il momento della comunanza, dal momento che la sovranità agambeniana riposa sullo "stato di eccezione", sul costante richiamo allo stato di indeterminazione di vita e diritto che rende possibile il diritto stesso.

2.4. Razionalità politica: governo e governamentalità.

Il 1976 rappresenta per Foucault un momento di crisi. A livello editoriale, l'uscita de *La volontà di sapere*, pur accompagnata dall'annuncio e dalle anticipazioni di diversi temi già in via di elaborazione in vista di nuove pubblicazioni, è di fatto l'ultimo libro che Foucault scriverà fino al 1984, anno in cui vedono la luce la seconda e terza parte del progetto sulla *Storia della sessualità* e in cui scompare il nostro pensatore. Il 1976, dunque, come momento di interrogativi e ripensamenti, per quanto concerne sia la vicenda intellettuale, sia quella biografica di Foucault: Gilles Deleuze, in un paio di interviste rilasciate dopo la pubblicazione del suo volume dedicato all'intera impresa foucaultiana, descriverà un uomo – prima che un intellettuale – desideroso di esser lasciato solo, al più con una ristretta cerchia di confidenti¹. Ancora l'amico e filosofo riferisce le probabili motivazioni di questa *impasse* esistenziale: dal punto di vista dell'impegno civile, l'esaurimento del progetto del *Gip*, il gruppo di informazione sulle carceri di cui Foucault era stato animatore e protagonista fin dal 1971, e in cui «egli aveva dato una prova lampante del legame fortissimo, che segna tutta la sua “vita filosofia”, tra la percezione personale dell'urgenza di un problema e il suo lavoro di ricerca»²; successivamente, a livello di politica internazionale, il collasso delle speranze che Foucault aveva riposto nelle vicende sociali iraniane e polacche; in patria, la crescente insoddisfazione per il modo in cui la vita sociale e culturale francese si andava evolvendo; con inerenza al proprio lavoro, «la sensazione di sempre maggiori incomprensioni circa il primo volume de *La storia della sessualità* e ciò che con tale progetto stava cercando di fare»³; ma soprattutto, «l'elemento forse più personale, la percezione di aver raggiunto uno punto di stallo, la necessità di solitudine e sostegno per occuparsi di qualche cosa che aveva a che fare non solo con il suo pensiero, ma anche con la sua stessa vita».

Insomma, le numerose delusioni in campo civile e politico, i fraintendimenti e le insistenti critiche che lo dipingono come ossessionato dall'idea, poco adatta a una comprensione realistica della politica, di un potere ubiquo e pressoché irresistibile⁴, sono tutti motivi di autocritica per Foucault, il quale dal 1976 lavorerà alla produzione di un nuovo spostamento rispetto alle ricerche precedenti, elaborando nuove riflessioni e nuove categorie. Un lavoro che, confluito solo in pochi frammenti nelle ultime pubblicazioni monografiche, è tuttavia rinvenibile non solo nei corsi che, dopo un anno accademico di

¹ Si vedano le due interviste, *La vie comme œuvre d'art* e *Un portrait de Foucault*, ora raccolte in *Pourparlers (1972-1990)*, ed. Minuit, Parigi 2003 (prima edizione del 1990), pp. 129-138 e pp. 139-162.

² O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., pp. 23-24. Cfr. S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, ed. Mimesis, Milano 2005.

³ In merito a questo aspetto, si può vedere anche la ricostruzione in D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 291-293.

⁴ Cfr. O. Marzocca, *Introduzione a Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, ed. Medusa, Milano 2001, pp. 5-35; p. 6.

sospensione, Foucault tornerà a tenere al *Collège de France*, ma anche in una serie di conversazioni: momenti in cui, con la maggiore libertà che il detto offre rispetto allo scritto, Foucault riferisce di vari colpi di sonda che sta progettando, di nuove vie che immagina – spesso, negli ultimi anni, con l’amara consapevolezza di non averne le energie – di aprire. È ancora Deleuze che ci racconta questo travaglio intellettuale e il modo in cui la crisi, nel modo in cui Foucault l’ha saputa interpretare, abbia rappresentato un momento di catalizzazione di nuove riflessioni: «Il suo pensiero sviluppa costantemente nuove dimensioni, mai contenute in quelle viste precedentemente. [...] Ogni grande pensatore passa attraverso delle crisi; esse segnano il ritmo del suo pensiero»⁵.

Si tratta di un’esigenza che Foucault già presentiva da almeno un paio d’anni, se – come si legge in una sua lettera datata 26 agosto 1974 – appena terminata la stesura di *Sorvegliare e punire*, già confessa di volersi occupare d’altro rispetto ai dispositivi disciplinari, allargando lo sguardo alla ricerca «di altre cose: economia politica, strategia, politica»⁶. È solo nel 1976, però, che queste intenzioni vengono pubblicamente riferite al più ampio uditorio del *Collège*: «Ne ho abbastanza, vorrei cercare di chiudere, o almeno di porre, fino a un certo punto, termine a una serie di ricerche che ho svolto da quattro o cinque anni»⁷. Tornando a considerare tali ricerche, Foucault ritrova un senso alla loro frammentarietà e alla loro regionalità, ossia la capacità di rivelare l’angustia e la fissità entro cui le «teorie avvolgenti e globali» ingabbiano la critica; di più, proprio la difficoltà di tali ricerche, in qualche senso avanguardistiche, di penetrare gli ambienti intellettuali più istituzionalizzati e di venire lì accolte avrebbe dovuto fungere da ulteriore prova della potente presa delle teorie totalizzanti che invece in quegli ambienti hanno libero corso. Così operando, dunque, la frammentarietà delle ricerche portate avanti da Foucault nei primi anni di attività al *Collège de France* gli aveva permesso di collocarsi in una prospettiva da cui poter rilevare e criticare l’opposizione tra il globale e il locale, tra l’universale e ciò che vi irrompe e ne sconquassa gli equilibri geometrici, l’evenemenziale.

Ora, tuttavia, afferma di voler andare oltre la frammentazione. La sensazione è quella che, seguitando a combattere le infinite lotte locali come battaglie singole e singolarmente considerate, ogni sforzo sarebbe stato fine a se stesso, più simile a un vano inseguire le innumerevoli e sempre nuove prese che il potere applica sull’uomo. Andare oltre la frammentarietà, allora, significa per Foucault produrre uno scivolamento, capace di garantire una prospettiva più netta su ciò che permette ai discorsi globalizzanti di affermarsi e di imporre sempre nuove tecnologie di dominio⁸.

⁵ G. Deleuze, *La vie comme œuvre d’art*, cit., p. 129.

⁶ Passaggio riportato nella cronologia in DEI, p. 61.

⁷ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 13.

⁸ «La questione è: come sono razionalizzate le relazioni di potere? Porre tale questione è l’unico modo di evitare che altre istituzioni, con i medesimi obiettivi e gli stessi effetti, prendano il loro posto» (M. Foucault, *“Omnes et singulatim”*: *Towards a Criticism of Political Reason*, relazione all’università di Stanford, del 10 e

La risposta che, ancora nel corso del 1976, Foucault tenterà di fornire a una simile intenzione è quella – già considerata – che sfrutta l'immagine nietzscheana della guerra come imposizione strategica di discorsi totalizzanti e rappacificanti, utili a legittimare il funzionamento di precisi dispositivi di sapere-potere. Una risposta che, però, negli anni successivi sentirà costrittiva, non del tutto soddisfacente. In un articolo del 1977, Foucault rileva l'impossibilità – dovuta a una prospettiva troppo nietzscheana⁹ o alle trame intessute dal potere¹⁰ – di «varcare la linea, di passare dall'altro lato», di liberarsi dalle briglie di un potere così concepito, «di ciò che dice o di ciò che fa dire»¹¹. L'attenzione, prima tutta rivolta alle dinamiche di assoggettamento, si rivolge allora alle pratiche di soggettivazione, ai processi entro cui il soggetto viene prodotto non solo come dominato, ma proprio come soggetto, impigliato entro intrecci di razionalità rispetto a cui non si presenta come mera passività. Una maggiore attenzione alla soggettivazione, e dunque non meramente al soggetto, sempre tenendo così a distanza la tentazione di postulare una natura umana, una soggettività da depurare dopo l'alienazione avvenuta nel corso di qualche processo storico, economico e sociale¹².

In una conferenza del 1980, a Dartmouth, ripercorrendo queste riflessioni, Foucault afferma:

Penso che, se si vuole analizzare la genealogia del soggetto nella civilizzazione occidentale, si debba tener di conto non solo delle tecniche di dominazione, ma anche le tecniche del sé. Diciamo che si deve tenere in considerazione l'interazione tra questi due tipi di tecniche [...]. Si deve considerare i punti in cui le tecnologie di dominazione di un individuo su un altro hanno fatto ricorso ai processi mediante i quali gli individui agiscono gli uni sugli altri. E, per converso, si deve considerare dove le tecniche del sé sono integrate in strutture di coercizione e di dominazione.

16 ottobre 1979, pubblicata originariamente in S. McMurrin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values. Vol. II*, nel 1981; ora in DEII, pp. 953-980, cit. a p. 980).

⁹ Questa ipotesi è avanzata da S. Lukes, in *Il potere*, cit., p. 102 e p. 124.

¹⁰ Ipotesi di Deleuze: «*La volontà di sapere* termina esplicitamente con un dubbio. L'impasse in cui si viene a trovare Foucault dopo l'uscita di questo libro non è però dovuta al suo modo di pensare il potere, ma piuttosto al fatto di aver scoperto l'impasse in cui ci pone il potere stesso, nella nostra vita così come nel nostro pensiero, proprio noi che ci scontriamo con il potere nelle nostre più piccole verità. Ci potrebbe essere via d'uscita solo se il fuori fosse preso in un movimento che lo staccasse dal vuoto, se fosse il luogo di un movimento che lo sviasse dalla morte» (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 127).

¹¹ M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, originariamente in «Les Cahiers du chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29; ora in DEII, pp. 237-253, cit. a p. 241. Commentando questa sensazione di incapacità di liberarsi dei residui del "sovrano", in una conferenza tenuta all'università di Amherst nel settembre 2000, Thomas Lemke ha affermato che la negazione foucaultiana del concetto giuridico di potere rimane, fino a metà degli anni Settanta, ancora interna al problema della legittimazione e della legge: «Foucault accetta il modello giuridico semplicemente negandolo» (la relazione è stata poi pubblicata con titolo *Foucault, Governmentality and Critique*, in «Rethinking Marxism», 14.3 (autunno 2002), pp. 49-64; p. 51). Mitchell Dean, usando l'immagine foucaultiana della decapitazione del re, commenta: «Com'è possibile che questo corpo senza testa spesso si comporti come se ancora avesse una testa?» (M. Dean, *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, ed. Routledge, Londra-New York 1994, p. 156).

¹² DEII, pp. 1528-1529 e p. 1537. Insiste su questo anche Deleuze, nella già citata intervista *La vie comme œuvre d'art*: «Si dice: Foucault è tornato al soggetto, riscoprendo la nozione del soggetto che aveva sempre rifiutato. Non è affatto così. Il suo pensiero ha subito una crisi in ogni senso, ma è stata una crisi, non un re-incidentamento».

Il punto di contatto in cui gli individui sono condotti da altri è legato al modo in cui essi conducono se stessi: è ciò che possiamo chiamare “governo”.¹³

È proprio contestualmente a questo ulteriore spostamento, che Foucault avvicina la categoria di governo e conia, a un livello superiore, la nozione «problematica e artificiale, debole, fluida e lacunosa»¹⁴ di “governamentalità”. In risposta alle numerose critiche ricevute dalla sua analitica del potere, e in anticipo rispetto a numerose altre letture contrastanti, Foucault chiarisce un concetto finora rimasto piuttosto in ombra nelle sue riflessioni precedenti: «Il potere è esercitato solo su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi», ossia su «soggetti individuali o collettivi posti di fronte a un campo di possibilità in cui diverse vie di comportamento, diverse reazioni e diversi comportamenti possono essere messi in atto»¹⁵. Si tratta di un mutamento di prospettiva che consente, dunque, di osservare l'esercizio del potere nel suo modellamento della persona e, al contempo, di preservare un importante scorcio sulla libertà. Tale esercizio di potere, che Foucault chiama “governo” – ma che, come si è già chiarito, non va assimilato alla concezione antica e pre-moderna, e comunque già politica, di governo rispetto a cui il pensiero moderno della sovranità segna la propria cesura, essendo quella foucaultiana una nozione originariamente non politica e di origine orientale –, anzi presuppone la libertà e si esercita proprio attraverso la libertà, come “condotta di condotta”. Ciò permette di descrivere nuove pratiche di potere, non semplicemente fondate sul dominio ma di cui il dominio è uno strumento fra gli altri; ma anche di riconsiderare con chiarezza l'idea foucaultiana di resistenza, nel luogo in cui, riconosciuto un ruolo alla libera pratica di soggettivazione, l'uomo può esercitare un'azione di critica ed emancipazione: «Il soggetto si costituisce in modo attivo, mediante le pratiche di sé»; attraverso pratiche che l'individuo «non inventa da solo», e che sono più simili a «schemi che trova nella propria cultura e che gli sono presentati, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale»¹⁶.

Steven Lukes ha commentato questo mutamento di prospettiva, occorso nella seconda parte degli anni Settanta, come, di fatto, una scomparsa dell'ultraradicalismo che aveva accompagnato l'analisi del potere degli anni precedenti. Lo studioso americano, in particolare, individua un depotenziamento della carica radicale nella riabilitazione di «alcuni

¹³ M. Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, poi pubblicata in «Political Theory», 21.2 (maggio 1993), pp. 198-227; pp. 203-204. Foucault intende dare vigore a un tema che fin dall'inizio della sua analisi della relazione potere-vita l'aveva interessato, ma che la nozione di “potere” gli pare aver affossato: quello della libertà, da intendersi come una dinamica di soggettivazione situata; per cui cfr. S. Chignola, *2000 d.C., biopotere e biopolitica: sulle tracce della discussione*, lezione tenuta presso la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul di Porto Alegre, ora in Id., *Da dentro. Biopolitica, bioeconomica, Italian Theory*, ed. DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 29-52; pp. 45-46.

¹⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 92. Questo stesso concetto verrà definito «a key notion» da Barry Allen e «a deranging term» da Tom Keenan (cfr. B. Allen, *Government in Foucault*, in «Canadian Journal of Philosophy», 21.4 (1991), pp. 421-440; p. 431. Cfr. T. Keenan, *Foucault on Government*, in «Philosophy and Social Criticism», 1 (1982), pp. 35-40; p. 36).

¹⁵ DEII, p. 1056.

¹⁶ DEII, p. 1538.

principi sociologici davvero elementari»¹⁷. Segnatamente, ad attirare l'interesse nei confronti dei corsi degli anni '77-'78 e '78-'79, sarebbe l'idea di un individuo socializzato, non più visto nella sua dimensione puramente atomica e anatomica, bensì come facente parte di una vita collettiva, seppure non in senso contrattuale: quella della specie e della società. «Gli individui sono socializzati: vengono indirizzati verso prassi e ruoli culturalmente e socialmente stabiliti; li interiorizzano e possono percepirla come frutto di libera scelta»¹⁸: questa la nuova immagine che Foucault produce, capace di parlare di libertà, certo, ma al contempo di inserirla nel quadro di una razionalità più ampia, di una regolamentazione specifica: di una pratica di governo come conduzione della e attraverso la libertà.

Non si tratta, tuttavia, di ripiombare nel pericolo per Foucault più insidioso, ossia l'ipotesi dell'esistenza di meccanismi totalizzanti, avanzata mediante teorie politiche globali. L'intenzione, riferita nel corso del 1976, di superare la frammentarietà non può dunque far precipitare l'analisi foucaultiana nell'opposto, dal locale al globale, dal micro- al macro-; deve invece rappresentare il progetto di meglio esercitare la genealogia, per produrre risultati più adeguati al posizionamento, sempre problematico, fra il polo del particolare e dell'universale, del regionale e del totalizzante¹⁹. Più riflessione sul generale che teoria globalizzante, l'indagine delle modalità di governo è finalizzata alla ricerca di una razionalità politica – in particolare di matrice economicistica e giuridica – al fondo delle strategie concretamente messe in atto, lo strato più profondo di ciò che, in Occidente, può esser detto propriamente politico:

Essendo la razionalità politica alla base di un gran numero di postulati, evidenze di ogni tipo, istituzioni e idee che noi riteniamo acquisite, è doppiamente importante, da un punto di vista teorico e pratico, seguire questa critica storica, questa analisi storica della nostra razionalità politica, che è qualcosa di molto diverso dalla discussione intorno alle teorie politiche, così come da quella circa le divergenze tra le varie scelte politiche.²⁰

¹⁷ S. Lukes, *Il potere*, cit., p. 108. Così anche C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, in G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (a cura di), *The Foucault Effect*, The University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 1-51; p. 6.

¹⁸ S. Lukes, *Il potere*, cit., p. 108. Appunta a riguardo Barry Allen: «Penso che Foucault sarebbe stato d'accordo nell'affermare che Kant si sbagliava quando opponeva l'azione interessata, parziale, eteronoma all'azione propriamente etica; e che fosse in errore nel creare un parallelo tra questa opposizione e la differenza tra ciò che semplicemente si percepisce libero e ciò che davvero lo è. [...] Si dovrebbe essere più nominalisti riguardo alla libertà, che non è altro che un insieme di libertà in situazione [...] mediante cui si è in grado, in misura variabile, di governare la condotta propria e altrui» (B. Allen, *Government in Foucault*, cit., p. 433).

¹⁹ «Non c'è dubbio che il superamento dell'inadeguatezza dei risultati già raggiunti in quel momento dalla genealogia, non poteva consistere nella ricostruzione dell'unità teorica del potere e del sapere relativo ad esso» (O. Marzocca, *Introduzione*, cit., p. 16). Si veda anche O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., pp. 41-42.

²⁰ M. Foucault, *The Political Technology of Individuals*, conferenza tenuta nell'ottobre 1982, presso l'università del Vermont, pubblicata originariamente in P.H. Hutton, H. Gutman, L.H. Martin (curatori), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts, Amherst 1988, pp. 145-162, ora tradotta in francese con il titolo *La technologie politique des individus*, in DEII, 1632-1647; p. 1646.

L'ampliamento del *focus* diretto da Foucault sulle dinamiche sociali e politiche è più simile a un mutamento di prospettiva: un passo indietro per ottenere una visione panoramica; ma un passo indietro di portata tale da posizionare chi lo compie non solo a distanza, ma al margine di ciò che, solitamente, «lasciandoci dominare dalle determinazioni che le forme istituite dai modi di esercizio del potere ci impongono, consideriamo dall'interno»²¹. Un passo orientato dalla domanda intorno alla razionalità che sostiene le relazioni di potere osservabili nel livello microfisico. Il superamento della frammentazione, come si è annotato, è promosso dalla percezione che le numerose lotte locali, fino ad allora considerate nella loro dimensione singola, potessero moltiplicarsi sotto gli occhi dello studioso, fino a che questi non avesse compreso la razionalità che le catalizzava: è questo il movente che, già nel '76, spinge Foucault a chiedersi come le relazioni di potere siano razionalizzate, così da impedire che, terminata una lotta, una nuova presa del potere sostituisca quella da cui ci si è appena liberati; una missione che, nel '77, diviene una messa a tema dello stesso Stato, perché il porsi di volta in volta all'esterno di una dominazione non rimanga miope rispetto a una ulteriorità più ampia, più globale, invisibile finché ci si limita a uno spostamento inter-regionale. Non si tratta, perciò, di un lavoro teorico astrattivo, e nemmeno di una depurazione de-ideologizzante: la razionalità politica, come Foucault la vuole intendere, è qualche cosa che si manifesta sempre nella concretezza e che va rintracciata nel momento e nel luogo in cui è all'opera. Lo si comprende quando Foucault chiarisce la posta in gioco del corso dell'anno accademico '77-'78: «È possibile passare all'esterno dello Stato, ricollocando lo Stato moderno in una tecnologia generale del potere [...], che starebbe allo Stato come le tecniche di segregazione stavano alla psichiatria, le tecniche disciplinari al sistema penale, la biopolitica alle istituzioni mediche?»²². Se dunque l'indagine delle tecnologie aveva richiesto di sospendere programmaticamente l'attenzione nei confronti dell'istituzione-Stato, il problema ora è quello di comprendere in quale misura si possa ritornare a osservare lo Stato a partire dalle tecnologie.

In più, coinvolgendo nell'analisi della società, oltre alle discipline, la razionalità politica, la problematica governamentale permette a Foucault di superare il modello panottico e le movenze belliche cui faceva esclusivo riferimento la precedente critica del potere e che costringeva spesso a osservare fronteggiamenti massivi, e di definire così modalità di lotta ulteriori, disseminate e molteplici, coinvolgenti l'uomo e l'esperienza che esso fa di sé, liberamente nel senso appena chiarito²³.

²¹ Così Karsenti, che scrive esplicitamente che non si tratta di un cambiamento di scala, quanto invece di un cambiamento di punto di vista (B. Karsenti, *La politica del "fuori"*, cit., p. 75).

²² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 96.

²³ Si può dunque ribadire – e si tornerà ad argomentare in questa direzione – che questo ulteriore spostamento di prospettiva è finalizzato a focalizzare l'attenzione sulle libere pratiche di soggettivazione in cui l'uomo si trova coinvolto. Se questo spostamento si trovi in una linea di sostanziale continuità con le analisi foucaultiane degli anni precedenti, o se invece si possano rinvenire in questo passaggio delle linee di rottura, è un argomento di dibattito. Se ne è recentemente occupato Michel Senellart, il quale – richiamando le osservazioni di

Si comprende, così, come la crisi vissuta nel 1976 da Foucault sia stata una crisi feconda. Bruno Karsenti nota, in primo luogo, come la sfida dell'enunciato, considerato nel '76, della difesa della società, rappresenti un compito da prendere sul serio, «in ciò che esso ha sia di radicalmente vero sia di radicalmente falso, o piuttosto in quanto dischiude un regime di enunciazione in cui si distribuiscono e si organizzano altrimenti i rapporti del vero e del falso». Si tratta di un regime di veridizione che si presenta inaspettatamente di fronte al genealogista, fino a «condurlo a modificare non solo il suo oggetto, ma anche il suo metodo», il suo modo di fare genealogia in politica²⁴. Di un simile ripensamento, in seguito, si possono apprezzare gli esiti nei corsi su *Sicurezza, territorio, popolazione* e sulla *Nascita della biopolitica*, in cui la ricerca della razionalità «operante all'interno delle istituzioni e del comportamento delle persone»²⁵ si concreta nell'indagine dell'arte di governo moderna che, pur nascosta sotto una legittimità giuridica, orienta le relazioni fra gli individui in Occidente.

2.4.1. Governo e governamentalità. L'invenzione di un concetto.

Per designare il concetto dell'arte di governo – ragione di cui lo Stato sarebbe un'emergenza eterogenea e «composita»²⁶ –, Foucault conia, durante la quarta lezione del corso del 1977-'78, il termine “governamentalità”. Si tratta di una parola il cui significato viene specificato progressivamente e si stratifica durante il corso delle lezioni, a testimonianza del carattere sperimentale di queste riflessioni: la definizione che Foucault anticipa nella lezione del 1° febbraio 1978, è quella di un regime, le cui origini sono rinvenibili tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, che ha «nella popolazione il

Pasquino, Gordon e Ségлар, tutti propensi a evidenziare una certa coerenza e continuità nel pensiero politico di Foucault – cerca di evidenziare gli elementi che mostrano l'inquietudine della ricerca foucaultiana e che rendono l'analisi del governo un vero passo avanti, soprattutto rispetto allo «schema polemocratico» della microfisica delle discipline. Il modello del governo, dunque, non estenderebbe la scala dell'osservazione, prima limitata alle discipline, bensì sostituirebbe, per Senellart, il modello della guerra: se la guerra «induce a pensare la lotta secondo la logica totalizzante della contraddizione», secondo una dialettica che colonizza l'intero discorso sulla guerra, il governo permette un «ritorno alla pura molteplicità della battaglia». Dall'antagonismo all'agonismo, con l'accortezza di intendere le lotte come molteplici punti di attacco disseminati nel campo sociale (M. Senellart, *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. 13-36). Si tratterebbe, dunque, del superamento della logica binaria: non tanto quella, già accantonata da Foucault, del dentro-fuori dell'esclusione, quanto invece quella del potere come dominazione, preferendo a quest'ultimo un'idea del governo come, al contempo, incitamento e lotta, come strutturazione dell'altrui campo d'azione. Nella già citata conferenza di Lemke, questo passaggio viene chiamato “Foucault's hypothesis”, in contrasto con la “Nietzsche's hypothesis”, fondata su dominio e guerra (Th. Lemke, *Foucault, Governmentality and Critique*, cit., p. 52). Ciò che prima era fondamento ora è visto come strumento, il fondamento essendo trovato nel governo come condotta di condotta. Non solo allargamento della prospettiva, dunque, ma anche passaggio dal puro assoggettamento alla soggettivazione, come si è provato ad anticipare e come si tornerà a dire. Trova un tema ancora intimamente nietzscheano al fondo del governo e del potere pastorale che ne è all'origine genealogica, per cui si veda la lezione del 21 gennaio 1986, in *Il potere*, cit., pp. 104 ss.

²⁴ B. Karsenti, *Governare la società*, cit., p. 157.

²⁵ Intervista *Foucault Examines Reason in Service of State Power*, rilasciata a M. Dillon, originariamente in «Campus Report», 22.6 (24 ottobre 1979), pp. 5-6; ora in francese con titolo *Foucault étudie la raison d'État* in DEII, pp. 801-805; p. 803.

²⁶ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 89.

bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere, nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale»²⁷. Tale formula designa un insieme preciso di obiettivi, metodi e strumenti, e circoscrive almeno inizialmente un evento storico singolare all'interno della storia occidentale: a cavallo tra i secoli XVI e XVII, ci riferisce Foucault, compare un certo tipo di assetto politico e di critica del potere, precisamente determinabile attraverso il fine che persegue e i mezzi che sfrutta. Ci si interroga sul modo in cui si governa e si è governati, sulla figura che può governare e sui limiti della sua azione, sugli scopi: l'analisi dei testi ci consegna una letteratura che si allontana gradualmente dal motivo del "consiglio al principe", per sviluppare una riflessione critica mirata alla razionalizzazione politica del governo, ossia di un tema non prettamente politico ma, anzi, di critica all'esercizio del potere²⁸. Quella della governamentalità è una definizione che, come si tornerà a rilevare, diverrà più ampia e astratta nel corso dell'anno accademico successivo, fino quasi a divenire coestensiva al genere di cui, almeno originariamente, è specie: quello del governo come condotta di condotta. Al fine di comprendere i passi che segnano questa maturazione, è interessante notare come la stessa nozione di governo, che inizialmente è matrice e genere di quella di governamentalità, superi un analogo processo di ridefinizione.

Nella lezione del 9 gennaio 1980, aprendo il corso *Del governo dei viventi*, Foucault ricapitola il lavoro dei due anni precedenti:

Nei corsi degli ultimi due anni ho cercato di delineare un po' questa nozione di governo, che mi sembra molto più operativa della nozione di potere, intendendo "governo" non nel senso stretto e attuale di istanza suprema delle decisioni esecutive e amministrative nei sistemi statali, ma nel senso ampio, nonché antico, di meccanismi e procedure destinati a condurre gli uomini, a dirigere la condotta degli uomini, a condurre la condotta degli uomini.²⁹

Con un'importante precisazione, Foucault chiarisce l'uso che ha inteso fare della parola "governo". Una categoria che non può essere assimilata a quella moderna di potere sovrano, ma nemmeno a quella moderna di governo, essendo quest'ultima limitata all'ambito esecutivo e amministrativo; il suo intento è stato invece quello di riesumare e reinterpretare un concetto antico di governo, colto nella razionalità che suscita, nelle postura non immediatamente politica che informa in quanto condotta di condotta. Tale significato è, per così dire, il distillato di una serie di sondaggi e di scivolamenti che, da un'iniziale definizione provvisoria, condurranno a vedere nel governo una funzione strutturante, in

²⁷ *Ivi*, p. 88.

²⁸ «Una cosa è chiara: non si governa mai uno Stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui o collettività» (*ivi*, p. 98).

²⁹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 24. Il discorso prosegue: «È nel quadro generale di questa nozione di governo che ho cercato di studiare due cose, a titolo di esempi: da una parte, la nascita della ragion di Stato nel XVII secolo, intensa non come teoria o rappresentazione dello Stato, ma come arte di governo, come razionalità che elabora la pratica stessa del governo, e dall'altra il liberalismo contemporaneo, americano e tedesco, il liberalismo inteso a sua volta non come teoria economica o come dottrina politica, ma come una certa maniera di governare, una certa arte razionale di governo».

diversi contesti e in modalità eterogenee, il problema *politico* – tendenzialmente trascurato dalla teoria dello Stato e della sovranità³⁰ – della relazione fra gli uomini.

La prima incursione proposta da Foucault percorrendo la genealogia del governo è quella orientata a ricercarne le movenze originarie nel cosiddetto “potere pastorale”³¹. Il potere pastorale è legato all’idea – non necessaria e naturale ma storicamente collocata – che si possa esercitare governo sugli uomini, che il governo sia una relazione che lega qualcuno a se stesso o a qualcun altro, «persone intese come individui e come collettività»³². L’origine di una simile idea è ritrovata da Foucault non in Grecia o a Roma, bensì nel Vicino Oriente antico, in Egitto, in Assiria, in Mesopotamia; la stessa poi si approfondisce e amplifica in ambiente ebraico: qui, questo tipo di relazione – che diverrà l’asse attorno a cui solo dal XVI secolo la politica viene a ruotare – informa realtà di ispirazione religiosa, in cui il pastore supremo è il dio e il gregge è l’umanità intera affidata a un suo vicario.

«Il rapporto pastorale, nella sua forma piena e positiva, è essenzialmente il rapporto tra Dio e gli uomini»³³. Non solo, allora, l’idea che si possano governare gli uomini è contingente dal punto di vista storico, non essendo affatto qualcosa di naturalmente necessario; ma essa rappresenta, nella pratica politica moderna, un elemento di eterogeneità, importando in essa qualche cosa di esogeno rispetto al discorso politico moderno, piantandovi una «contingenza irriducibile»: la politica odierna, pare dirci Foucault, in una data fase storica ha incorporato qualche cosa che la fa essere ciò che è e che, tuttavia, le dà tale forma proprio essendo originariamente altro rispetto allo statuto del discorso politico moderno³⁴.

Questo è un primo aspetto paradossale, al quale se ne aggiunge subito un altro, non appena Foucault chiarisce i lineamenti assunti dal potere di tipo pastorale soprattutto nel mondo ebraico³⁵. In primo luogo, «il pastore esercita il potere su un gregge più che su una

³⁰ Proprio di questo ci si è occupati in “2.3. Dalla critica alla governamentalità”. Ma lo stesso Foucault aveva abbozzato questa intuizione, durante il corso dell’anno accademico 1974-1975, quando per la prima volta aveva parlato di “arte di governare”: «L’età moderna ha elaborato ciò che potremmo chiamare un’“arte di governare”. [...] In primo luogo, il XVIII secolo ha inventato una teoria giuridico-politica del potere [...]. Il XVIII secolo ha istituito tutto un apparato statale con le sue proiezioni e i suoi appoggi in istituzioni differenti. Ha inoltre messo a punto una tecnica generale di esercizio del potere trasferibile a istituzioni e apparati numerosi e diversi. *Questa tecnica costituisce l’inverso delle strutture giuridiche e politiche della rappresentanza, e detta la condizione di funzionamento e di efficacia di questi apparati*» (M. Foucault, *Gli anormali*, cit., pp. 51-52. Corsivo nostro). L’idea si perfeziona negli anni successivi, allargando il proprio spazio applicativo: «Vorrei dare semplicemente qualche indicazione frammentaria su qualcosa che si trova a metà strada tra lo Stato, come forma di organizzazione politica, e i suoi meccanismi, vale a dire il tipo di razionalità applicata nell’esercizio del potere dello stato» (DEII, p. 968).

³¹ In merito, cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, ed. Liguori, Napoli 2008.

³² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 98.

³³ *Ivi*, p. 100.

³⁴ B. Karsenti, *La politica del “fuori”*, cit., p. 72.

³⁵ Si preferisce qui seguire la descrizione – più ordinata – che Foucault riprenderà nel 1979 durante la conferenza “*Omnes et singulatim*”, già citata; cfr. in particolare DEII, pp. 956-958. Salvo diversa annotazione, le citazioni immediatamente prossime sono colte da queste pagine.

terra»: non ha competenze sul territorio, ma anzi esercita la propria funzione su una molteplicità in movimento, si sposta con essa; Dio mostra la direzione da seguire al popolo errante. In secondo luogo, il pastore funge da elemento pacificante, capace di far prevalere l'unità sul conflitto, ma soprattutto di riunire «individui dispersi», di far di loro una comunità coesa: è la sua persona concreta – naturale, si potrebbe dire, in contrasto con quella artificiale del discorso moderno – a catalizzare l'unità del gregge; la sua presenza immediata è condizione necessaria dell'esistenza stessa del gregge. La terza funzione del pastore è quella di assicurare salvezza al suo gregge; ma, e questo è un aspetto fondamentale, non si tratta dello studio delle condizioni più favorevoli perché la collettività possa schivare un pericolo, quanto invece di una «benevolenza costante, individualizzata e finalizzata». Una cura costante, che non è la ricerca della situazione migliore, della terra feconda su cui sfamarsi, ma l'impegno a provvedere ogni giorno al nutrimento del gregge. E un'attenzione individualizzata, rivolta a ogni pecora senza eccezione. Ultimo aspetto: il potere pastorale è esercitato come un dovere o, meglio, come dedizione, come totale disponibilità del pastore per il bene del suo gregge. «Quando tutti dormono, *lui* veglia», dice Foucault per rappresentare ancora una volta la cura senza interruzione che il pastore rivolge a tutto il gregge e a ciascuna pecora: una cura che è conoscenza non solo delle condizioni ambientali e delle leggi naturali, ma soprattutto di tutti e di ciascuno, nell'insieme e nel dettaglio; una sollecitudine che è, poi, sacrificio senza misura.

Questi quattro caratteri del potere pastorale ci consegnano un ulteriore aspetto essenziale, che, con l'idea che si possano governare gli uomini, sarà fatto proprio dalla rielaborazione moderna, secondo Foucault. Ed è questo il secondo paradosso cui si faceva riferimento prima: un potere che si rivolge «a tutti e a ciascuno nella loro paradossale equivalenza»³⁶. Sostando ancora per qualche battuta nella metafora del pastore nella tradizione giudaica, questo paradosso emerge in due sensi: da un lato, il pastore conosce e cura le proprie pecore mantenendo l'insieme e le parti in una illogica equivalenza; dall'altro lato, deve essere pronto a sacrificare se stesso per il bene del gregge e a sacrificare il gregge per il bene della singola pecora. «Siamo al cuore della sfida, del paradosso morale e religioso del pastore: sacrificio dell'uno per il tutto, e del tutto per l'uno»: un paradosso nel paradosso, si può dunque concludere, considerando che il fattore esogeno, che la riflessione politica importa in epoca moderna e che conserva nella sua eterogeneità, custodisce in sé una illogicità derivante dall'amore che è proprio del rapporto religioso.

L'idea che gli uomini sono materia governabile, dunque, si declina secondo la formula *omnes et singulatim*, sfruttata da Foucault per definire una proprietà peculiare dello sviluppo della pratica del governo in Occidente, un principio al contempo funzionale all'esercizio del potere e internamente antinomico: la totalizzazione e l'individualizzazione, che permettono

³⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 103.

di osservare la politica a noi contemporanea come una pratica di controllo su base probabilistica, al di là della forma del contratto tra soggetti di diritto³⁷. Si tratta di una formula che pare ricalcare alcune delle movenze della sovranità nell'elaborazione offerta da Rousseau, in particolare a proposito della duplicità che caratterizza la volontà generale, la quale, ancorché tale, pretende di coinvolgere ognuno come singolo, nessuno escluso. Una ripresa che, ancora una volta, ha la parvenza di uno smascheramento: quella duplice natura di una volontà politica è da Foucault riletta come il coinvolgimento delle condotte umane singole nell'alveo di un potenziamento globale; in altri termini, come duplicità nella penetrazione del corpo governato, più che della volontà autolegiferante.

Una declinazione che, secondo la ricostruzione foucaultiana, penetra nella riflessione politica mediante l'istituzionalizzazione cui la sottopone la Chiesa cristiana, e non mediante la tradizione greco-romana. Come ricorda Gordon³⁸, già in *Nascita della clinica* Foucault aveva attribuito alla sistematizzazione aristotelica delle categorie logiche l'interdizione per le scienze di occuparsi dell'individuo: la scienza, fin dal pensiero greco antico, organizza il proprio materiale secondo il genere e la specie, e la differenza individuale è da ricondursi a uno di questi due casi. Così, anche all'interno della *polis*, uno sguardo rivolto verso la singolarità renderebbe impraticabile per l'uomo politico qualsiasi azione. Il mondo politico greco, dunque, è secondo Foucault già conformato secondo la dinamica che lega il cittadino alla legge, nella sua capacità idealmente universalizzante.

Come prova dell'assenza della presa su tutti e ciascuno nel mondo greco, Foucault ingaggia un confronto con i testi dell'antichità, per ricercarvi la figura del pastore che di un simile potere è simbolo. E se la metafora pastorale è effettivamente presente nella letteratura arcaica, in cui designa la figura del re, e se non manca nei testi pitagorici di notoria ispirazione orientale, essa è invece perlopiù assente in Aristotele ed è invece problematizzata, discussa e contestata in Platone, specie nel *Politico*. In quest'ultimo dialogo, è esplicita l'assegnazione di molti dei ruoli del pastore ad altre figure, che non sono il re: egli è solo a capo della città, come è anche il pastore; ma non fornisce nutrimento all'umanità, non cura, non li guida e non li educa; queste sono funzioni assolve da altre figure della città che, certamente, circondano il re, ma che non sono il politico per essenza. E, anzi, per carpire l'essenza reale del politico, è necessario allontanarle da lui, come fossero degli accidenti. Gli uomini che esercitano il potere politico, conclude Foucault, non sono pastori, essendo questi ultimi solerti nei confronti della vita dell'individuo ed essendo invece il problema politico «quello della relazione tra l'uno e la moltitudine nel quadro composto dalla città e dai suoi cittadini»³⁹. Ricorrente nella letteratura greca – e latina, si potrebbe

³⁷ Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 346. Per il carattere contemporaneamente funzionale e antinomico di tale principio, cfr. O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., pp- 54-55.

³⁸ C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., p. 8.

³⁹ DEII, p. 963.

aggiungere – è invece la metafora del timoniere, del nocchiero che di fatto guida; ma l’oggetto della sua azione di governo è la nave e solo indirettamente i marinai. Questa differenza è fondamentale per Foucault al fine di confermare l’estraneità di una figura che rivolge la propria cura al tutto come alla parte, e un tipo di relazione politica conformata in senso più generale e, se si vuole, formale⁴⁰.

La perentorietà con cui Foucault ci presenta questi indizi e controprove sembra rivelare l’obiettivo di dimostrare la completa sovrapposizione di governo e potere pastorale, nel momento d’origine di queste due nozioni. Eppure questa tesi pare mitigarsi nelle battute successive, e comportare la messa in discussione di tale coestensione. Aprendo la lezione del 22 febbraio, Foucault afferma: «La scorsa volta [...] non intendevo rappresentare, da un lato, il mondo greco-romano che ignorava completamente la tematica del pastore e la forma pastorale come modalità per dirigere gli uomini, e dall’altro [...] il tema, l’idea, la forma di un potere pastorale che il cristianesimo avrebbe fatto suo»; semplicemente, continua Foucault, si voleva «mostrare che il pensiero greco non aveva fatto ampio ricorso al modello del pastore»⁴¹. In più, non manca occasione in cui, pur segnalando la preminenza del tema del nocchiero su quello del pastore, Foucault abbia usato la parola “governo” – o il verbo “governare, -rsi”⁴² – per connotare il pensiero politico greco⁴³. Un’ulteriore tensione interna alle riflessioni di Foucault, in questo senso, è inerente al tema dell’obbedienza, tipica del potere pastorale in cui si declina in modo assoluto, e invece assente o funzionale a fini contingenti nel mondo greco: come ha ben segnalato Cesaroni, questo può corroborare la presunta assenza di un potere di tipo pastorale nell’antica Grecia, ma non per dichiarare del tutto assente l’idea di un governo dell’uomo sull’uomo⁴⁴.

Pare così venir meno la perfetta sovrapposizione iniziale tra queste due dimensioni, quella del governo e quella del potere pastorale: il governo moltiplica le proprie fattezze ed estende la propria portata semantica. Esso, tuttavia, continua a rimanere esterno alla realtà politica così come verrà propriamente intesa nella realtà dello Stato moderno. Il vettore che, nel corso dei secoli e fino al XVI, vi proietterà il rapporto di governo come azione dell’uomo sull’uomo proprio nella sua derivazione pastorale, sarà il Cristianesimo; o, meglio, secondo l’interessante precisazione rispettosa delle osservazioni di Veyne, «il processo grazie al quale una comunità religiosa si costituisce come Chiesa»⁴⁵. I dispositivi del potere pastorale

⁴⁰ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 98. Più oltre, Foucault esclude il pastorato anche nel caso delle divinità greche, oltre che in quello degli uomini politici (cfr. *Ivi*, p. 100).

⁴¹ *Ivi*, pp. 123-124.

⁴² Si veda *ivi*, p. 113.

⁴³ A sostegno di ciò, si può notare come, in un articolo dedicato al tema foucaultiano del governo, Hindess abbia qualificato la ripresa di questa nozione dimostrandone l’affinità con quella aristotelica (cfr. B. Hindess, *Politics as Government: Michel Foucault’s Analysis of Political Reason*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 30.4 (ottobre-dicembre 2005), pp. 389-413; in particolare pp. 391-392).

⁴⁴ P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., p. 185.

⁴⁵ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 115. La nota del curatore riferisce: P. Veyne, *La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain*, in «Annales ESC», 1 (1978).

penetrano nell'impero romano mediante la codificazione «in meccanismi precisi e istituzioni definite»⁴⁶ operata dalla Chiesa cristiana. È mediante questa istituzionalizzazione che il potere pastorale, diventato «modello e matrice di procedure di governo», reagisce per la prima volta con il potere politico. Il potere pastorale estende la propria portata, proponendosi come modello dell'azione di governo dell'uomo su di sé e sugli altri; in più, il potere pastorale, originariamente non politico, con la Chiesa dei primi secoli viene sistematizzato in un insieme di pratiche che gradualmente interferiranno con il potere politico, facendo germinare quella che – con una battuta caustica e liberamente ispirata a Nietzsche – Foucault chiama una politica considerata un «affare da ovile»⁴⁷.

La letteratura cristiana dei primi secoli⁴⁸ approfondisce il rapporto morale che lega il pastore al suo gregge e a ciascuna pecora, imputando a chi ha il ruolo di guida non solo la responsabilità dei destini dei propri governati, ma anche le loro azioni, i peccati e i meriti. Si amplia la forza e la complessità dei legami morali tra il pastore e ciascun membro del gregge; e questo implica una conoscenza più approfondita di tutti, di ciascuno e, in più, delle azioni di ciascuno. Una conoscenza che si formalizza in pratiche cui Foucault ha già dedicato molti anni di attenzione, come quelle dell'esame di coscienza e della direzione di coscienza, che grande influenza avranno nelle pratiche mediche, specie della cura dell'anima, in epoca moderna. Tali tecniche di esame hanno, per il pensiero cristiano, lo scopo originario di indurre gli individui a mortificare la propria esistenza in questo mondo, rinunciare a se stessi e alla vita terrena: è una forma di relazione di sé con sé che, da un lato, costruisce l'identità cristiana e, dall'altro, necessita una disposizione incondizionata all'obbedienza rispetto a chi sa guidare verso la salvezza. Lo stesso concetto di obbedienza subisce, con il primo cristianesimo, una radicalizzazione fondamentale: si tratta di un rapporto di dipendenza personale pura, di obbedienza senza condizioni e il cui fine è l'obbedienza stessa intesa come virtù in sé. Dunque non una obbedienza finalizzata a un progetto, anche collettivo; e nemmeno un'obbedienza formale, come quella che si deve alla legge nel senso della teoria moderna: «Si obbedisce per poter essere obbedienti e giungere a uno stato di obbedienza»⁴⁹. In più, l'istituzionalizzazione della religione in una Chiesa significa anche che il pastore non è più identificato nel dio, ma diviene uomo: Cristo, e poi gli apostoli e i vescovi. Da qui, deriva un rapporto del cristiano con la legge che è insieme obbedienza fine a se stessa e individualizzazione della relazione con la persona del pastore nella circolazione dei meriti e delle colpe.

Con il pastoralismo della Chiesa cristiana si viene a generare una situazione di obbedienza pura inedita sia per i Greci che per gli Ebrei; essa è l'invenzione cristiana più

⁴⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 104.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ancora una volta, si segue la sistemazione operata in "*Omnes et singulatim*", riservandoci di mutarne l'ordine proposto da Foucault. Cfr. DEII, pp. 963-967.

⁴⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 135.

rilevante, da cui derivano tutti gli effetti istituzionalizzati. Obbedienza pura significa che la relazione tra il pastore e chi egli guida si trasforma in un lavoro di soggettivazione, consistente nella dismissione della propria volontà e nell'assunzione dell'altrui. Il rapporto diviene di fatto una dipendenza del governato dalla persona del governante, a prescindere da ciò che viene comandato o dallo scopo in vista del quale il comando è formulato.

Uno strano gioco, i cui elementi sono la vita, la morte, la verità, l'obbedienza, gli individui, l'identità; un gioco che sembra non avere nulla a che fare con quello della città che sopravvive attraverso il sacrificio dei suoi cittadini. Le nostre società si sono rivelate davvero demoniache da quando sono riuscite a combinare questi due giochi – il gioco città-cittadino e il gioco pastore-gregge – in ciò che noi chiamiamo gli Stati moderni.⁵⁰

Si giunge così al cuore della questione del governo: la genealogia, che Foucault ha delineato mediante la storia del potere pastorale, comunica un rapporto personale, in cui sono in gioco equivalenze illogiche, dinamiche morali e categorie totali come quelle di vita e morte; il governo, pur provenendo da una genealogia così estranea al potere politico così com'è pensato dall'epoca moderna, si innesta al centro della nascita dello Stato moderno, come l'asse attorno a cui la politica prende a ruotare, ci dice Foucault. Due giochi – quello etico-religioso del potere pastorale «il cui ruolo è quello di conservare, prolungare, migliorare costantemente la vita di tutti e di ciascuno» e quello formale della politica «inteso come quadro giuridico dell'unità»⁵¹ – che non si amalgamano in modo sincretico, ma che «si combinano» nella peripezia moderna che è lo Stato. Il carattere esogeno originario del governo, nella sua essenza pastorale, non si unisce al potere politico, ma conserva la propria eterogeneità, facendo dello Stato una di quelle realtà composite che il metodo archeologico e genealogico di Foucault si incarica di indagare nella loro tensione interna.

La più celebre immagine dello Stato, rileva Karsenti, è quella del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes: in essa «il sovrano tiene la spada e lo scettro pastorale, ma non li confonde, non li tiene nella stessa mano; ha due mani, e le due mani non fanno la stessa cosa»⁵². In questo senso, si può concludere che il potere dello Stato moderno, come lo concepisce anche Foucault, resta un composto eterogeneo: non assorbe e non annulla le istanze a esso estranee – di fatto nemmeno l'apparente crisi del pastorato avvenuta con Riforma e Controriforma le sapranno annullare, risolvendosi nello stesso dominio semantico del governo e, anzi, estendendolo ulteriormente⁵³ –; lo Stato, lungi dall'escludere ciò che gli

⁵⁰ DEII, p. 966.

⁵¹ DEII, p. 963.

⁵² B. Karsenti, *La politica del "fuori"*, cit., p. 84.

⁵³ «È vero che la Riforma è una grande battaglia pastorale, più di quanto non sia una grande battaglia dottrinale, ed è vero che la posta in gioco della Riforma era proprio il modo di esercitare il potere pastorale; ma se si guarda all'esito della Riforma – un mondo protestante o di chiese protestanti, da un lato, e la Controriforma, dall'altro – bisogna ammettere che nessuno di questi due mondi ha rinunciato al pastorato. Al contrario, da questa serie di agitazioni e rivolte iniziate nel XIII secolo e stabilizzatesi all'incirca nel XVII e XVIII secolo, è

è esogeno, è esso stesso punto di emergenza di quelle che la teoria moderna ha immaginato essere sue esteriorità. Lo stesso Foucault lo chiarisce, al termine della lezione del 1° marzo 1978, quando puntualizza il senso di adottare il punto di vista del potere pastorale per ricostruire la storia della governamentalità che si sviluppa dopo il XVI secolo: l'obiettivo perseguito non è quello di scrivere «la storia endogena del potere»; quest'ultima sarebbe una lettura e un commento dei documenti della teoria moderna, tutta dentro al potere statale nella maniera «paranoica e narcisista» con cui esso si è descritto. Porsi dal punto di vista esterno del governo e del potere pastorale che lo informa significa, per Foucault, mostrare che la prospettiva del potere è un certo modo di descrivere relazioni intelligibili tra elementi eterogenei, «reciprocamente esterni»⁵⁴. Si comprende, allora, perché Foucault abbia scelto un punto di vista così estraneo alla politica e alla teoria dello Stato, e così lontano nel tempo. Foucault ritornerà sul punto un paio di settimane dopo, per ribadire ancora una volta il rapporto di interferenza di aspetti che, tuttavia, rimangono eterogenei: giunto al cuore della trattazione della ragione di Stato, con un rapido cenno ai passaggi che hanno condotto fino a quel punto della spiegazione, Foucault anticipa ogni dubbio sul fatto che «l'arte di governo degli uomini», di cui la pratica pastorale ha chiarito gli elementi essenziali e originari, «sia divenuta uno degli attributi del potere sovrano grazie a un semplice procedimento di riporto, trasferimento o traslazione»⁵⁵. Piuttosto, con l'intensificazione del pastorato religioso nelle sue dimensioni spirituali in seno alla Chiesa cristiana, l'interferenza che esso esercitava sulle pratiche temporali e civili è divenuta tale da influenzare «uno sviluppo della conduzione degli uomini al di fuori delle autorità ecclesiastiche»⁵⁶. E tuttavia, quella che Foucault intende osservare nel suo sviluppo dal XVI secolo in poi, non è un prestito o un trasferimento dall'ambito spirituale a quello civile, bensì «un'arte assolutamente specifica di governo, un'arte che aveva in sé la propria ragione, la propria razionalità, la propria *ratio*»⁵⁷. Aspetti essenziali del governo nella sua declinazione pastorale reagiscono con i fenomeni storici in corso in quei decenni, quale per esempio l'instaurazione, sulle ceneri di sistema feudale e imperiale, di «Stati territoriali, amministrativi e coloniali»⁵⁸; ma essi vengono tradotti in maniera specifica rispetto alle esigenze politiche del momento. È il caso del tema della salvezza, di quello dell'obbedienza o quello della verità, come si tornerà a mostrare; ed è il caso anche della duplice direzione del governo, nel senso dell'attenzione per l'intero e per il singolo.

scaturito un prodigioso consolidamento del potere pastorale [...]. Il pastorato non ha ancora conosciuto il processo di rivoluzione profonda che lo congederebbe definitivamente dalla storia» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 117).

⁵⁴ *Ivi*, p. 163.

⁵⁵ *Ivi*, p. 205.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 167-168.

⁵⁷ *Ivi*, p. 205.

⁵⁸ *Ivi*, p. 71.

Si tratta di un tema che, come si è detto, Foucault riprende contestualmente alla genealogia del governo e della sua provenienza orientale; ma è un tema che, a ben vedere, non era estraneo alle sue prime riflessioni intorno al carattere strategico e produttivo del potere, di cui si è già data ampia notizia. Nonostante il piglio spiccatamente guerresco sia stato poi mitigato con le osservazioni della seconda metà degli anni Settanta, in favore di una descrizione strategica, certo agonistica ma non più seccamente antagonista, già il complesso intreccio e i ritmi precisi che scandivano la città appestata erano definiti da Foucault come le premesse dell'«utopia della città perfettamente governata»⁵⁹; le premesse, cioè, di una geometria di relazioni di potere capace di perfezionare i corpi e promuovere le *performance* dell'individuo non solo per addomesticarne le asperità asociali e minacciose, ma anche, in senso più generale, per fluidificare lo scambio sociale complessivo, rendendolo più economico ed efficiente. L'impegno che Foucault prima riservava all'osservazione della presa sui corpi individuali mediante le discipline, non trascurava gli effetti insieme di controllo e di amplificazione che in senso complessivo si generavano; ora l'analisi si approfondisce, all'avvertenza che un potere che si incarica dei processi vitali di un corpo sociale, perfino della sua dimensione biologica, non può risolversi in una strategia funzionale alla presa dell'individuo, dovendosi esercitare in modo programmatico anche nella regolazione e nella moltiplicazione delle forze complessive che tale presa può assicurare.

Si è giunti, così, alla soglia di quel fenomeno storico che nel 1978 Foucault chiama «governamentalità». Essa, per ora, è ben distinta dal governo, essendo piuttosto l'arte di governo: non va infatti trascurato il divario «tra il governo, la direzione pastorale degli individui e delle comunità e lo sviluppo delle arti di governo, cioè la specificazione di un campo d'intervento politico a partire dal XVI-XVII secolo». Vi è dunque un ulteriore passo da fare, per accedere all'ambito in cui il governo è «oggetto di valutazioni e riflessioni»⁶⁰, di azione autonoma e consapevole. Autonomia da un lato e consapevolezza e critica dall'altro sono gli elementi di specificità che Foucault rintraccia nella governamentalità a partire dal XVI secolo. Alla domanda generale inerente la misura in cui chi esercita il potere «deve ora assumere nuovi e specifici compiti» di governo degli uomini, se ne affiancano altre due: una riguardante il tipo di razionalità secondo cui si potranno governare gli uomini; l'altra relativa all'ambito e agli oggetti di governo⁶¹. Rispondendo alla prima domanda, l'arte di governo è identificata nella sua autonomia rispetto all'ordine divino, cosmo-teologico che ancora forniva una giustificazione al governo in senso pastorale; la seconda domanda, invece, costituisce il problema meno formale, che riempie la definizione di ragione di Stato e di teoria della polizia dei suoi contenuti più propri e riflessi.

⁵⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 216. Questo rapido passo indietro, fino all'opera del '75, è proposto da S. Chignola nell'articolo *L'impossibile del sovrano*, cit., pp. 30-31.

⁶⁰ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 125.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, p. 169.

Innanzitutto, la risposta foucaultiana al primo problema è piuttosto problematica e a tratti contraddittoria, come ha lucidamente segnalato Cesaroni⁶². Se si ricercano i passi che, nella già citata conferenza del 1979, “*Omnes et singulatim*”, ripercorrono questi stessi temi, ci si accorge che essi si risolvono in poche battute, guidate dalla domanda «da che cosa ricava la sua giustificazione logica quest’arte del governo?»⁶³. La risposta fornita è semplicemente che l’arte del governare, a partire dal XVI secolo, può dirsi razionale se induce a osservare la natura di ciò che deve essere governato. Questo, sostiene Foucault, rappresenta una novità facilmente rilevabile se si confronta la risposta che, alla medesima domanda sulla giustificazione del governo, avrebbe potuto dare Tommaso d’Aquino. Rileggendo il *De Regno*, allora, Foucault nota che il governo può essere detto ragionevole se imita nel suo campo «ciò che la natura compie nel proprio». I punti di riferimento per il re impegnato nell’arte del governare sono dunque la natura, ma anche Dio a capo della natura e l’anima a capo del corpo. In un’epoca in cui l’eterogeneità del governo è ancora lungi dall’interferire con l’ambito civile, il modello del governare «non è politico»; solo dal XVI e dal XVII secolo, la giustificazione, l’obiettivo e il principio di intelligibilità dell’azione di governo saranno di matrice politica, ossia lo Stato e le sue esigenze.

Il principio del governo è immanente allo stesso governato, allo Stato e all’intreccio di interessi che lo abita, e non deve essere ricercato in un ambito a questo trascendente. Una rottura evidente, paragonabile a una sorta di rivoluzione astronomica e scientifica, che, come ricorda Foucault, crea scandalo ed è variamente bollata come politeismo, ateismo o statolatria⁶⁴. Parrebbe dunque lineare il rapporto che lega il pastorato antico, il governo dapprima inteso in senso spirituale e la contaminazione operata da quest’ultimo in ambito politico, che Foucault chiama governamentalità. Rimane tuttavia problematico il riferimento a Tommaso e all’aver «sempre sostenuto che il re dovesse governare»⁶⁵; un riferimento che non pare meno contraddittorio nella più ampia spiegazione offerta da Foucault durante la lezione dell’8 marzo 1978.

Con Tommaso si presenta una nozione di governo politico che, essendo il potere regio il referente, risulta retrodatata rispetto al momento in cui avrebbe dovuto essere stata introdotta, nel XVI secolo, con la governamentalità moderna e la ragione di Stato. Pare dunque che si intenda proporre un’anticipazione, nel pensiero scolastico, di un tema che sarebbe stato pienamente rilevabile solo qualche tempo dopo; unico elemento di discontinuità, che giustifica il riferimento a Tommaso e permette di intendere la governamentalità introdotta dalla ragione di Stato come una specie di rivoluzione

⁶² Cfr. P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., pp. 185-187.

⁶³ DEII, p. 970. Si veda anche la ricostruzione offerta da Senellart, in *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, cit., pp. 20-21; e da Gordon, in *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., pp. 8-9 e p. 11; infine da Hindess, in *Politics as Government: Michel Foucault’s Analysis of Political Reason*, cit., pp. 392-393.

⁶⁴ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 178.

⁶⁵ *Ivi*, p. 170.

copernicana, è l'ordine cosmo-teologico cui lo Scolastico continua a fare riferimento e la completa immanenza tipica invece del pensiero politico che segue. «Credo sia proprio questo grande continuum, presente nel pensiero di san Tommaso per giustificare il governo degli uomini da parte del re, a spezzarsi nel XVI secolo»⁶⁶. Da questo pare si debba concludere che l'interferenza dell'ambito spirituale, ispirata dal continuum rappresentato dall'immagine del dio-pastore, sul campo politico di azione fosse già avvenuta prima dei secoli della ragione di Stato. E che, perciò, la governamentalità moderna sarebbe innovativa per aver reso autonomo il campo del governo e della riflessione critica su di esso rispetto a una trascendenza ancora persistente in ambiente medievale; e, conseguentemente, l'adozione di movenze ispirate al pastorato spirituale da parte della pratica politica sarebbe da retrodatata rispetto alla soglia segnalata da Foucault del Cinquecento.

Elemento di scandalo sarebbe, quindi, quella rivoluzione copernicana con cui il pensiero del XVI ha spezzato il continuum teologico-cosmologico che costituiva la giustificazione a governare del sovrano. Le motivazioni vengono rintracciate tutte dentro lo Stato stesso, così che, continua Foucault, tra il medioevo e la prima modernità si costituirebbe una sorta di «chiasmo»⁶⁷: laddove il pensiero medievale osservava una natura come il regno governato da un Dio che è pastore, il pensiero moderno opera una «degovernamentalizzazione del cosmo»⁶⁸, che depura il mondo dai prodigi e dalle meraviglie simboliche che lo abitavano per riformarlo secondo la regolarità matematica; dall'altro lato, laddove il pensiero moderno descrive un mondo umano governamentalizzato, ossia influenzato dall'immagine esogena del pastore, l'incrocio dovrebbe far concludere che il pensiero medievale non conosceva una politica governamentalizzata, essendo il potere pastorale qualche cosa di attinente le pratiche dell'anima. Questo, però, lascia intendere che una sorta di interruzione del continuum teologico-cosmologico che connotava il pensiero pre-moderno era già presente nell'elaborazione di Tommaso; a meno che il governo che Tommaso attribuisce al governo regio nel passo considerato da Foucault non sia un governo politico che non ha ancora subito la contaminazione del potere pastorale. Un altro tipo di governo, che – ancora una volta dopo l'immagine del governo greco estraneo alla realtà pastorale – porterà Foucault a riqualificare la definizione di governo nel senso più ampio che abbiamo già riportato all'inizio, dalle lezioni del 1980.

Nonostante queste oscurità, sintomo di un cantiere ancora lungi dall'essere chiuso, l'aspetto di maggiore interesse di queste riflessioni sta nell'affermazione – conservata nella conferenza di un anno dopo – dell'autonomia e dell'immanenza della governamentalità moderna animata dal tema della ragione di Stato. Autonomia, si è compreso, significa la conservazione di concetti dell'ambito pastorale e la loro riformulazione in termini conformi

⁶⁶ *Ivi*, p. 171.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 173.

all'immanenza della ragione di Stato. Foucault spende l'intera lezione del 15 marzo a dimostrare, attraverso un gran numero di prove e argomentazioni, come il problema della salvezza venga riproposto sotto il segno della necessità e non più della moralità; come il problema dell'obbedienza sia declinato nella gestione dei disordini e delle sedizioni, e non più come relazione che lega la guida e chi ne segue l'esempio; come infine il problema della verità non sia più considerato nel senso della saggezza, ma come statistica, come aritmetica politica nell'osservazione delle variabili controllabili e di quelle insondabili⁶⁹.

La domanda che si impone, a questa altezza della ricostruzione, è quella relativa all'ambito di governo e agli oggetti su cui esso si esercita. Un campo di indagine che è messo a tema in una gran teoria di testi, che Foucault si impegna a considerare al fine di mostrare come in quegli anni sia stata elaborata una ponderazione specifica e consapevole; non dunque qualche cosa di irriflesso e carsico, percepibile retrospettivamente solo mediante l'osservazione dei rari luoghi in cui le pratiche ne palesano l'ordine razionale, bensì qualche cosa di esplicitamente formulato e persino insegnato. È questo il secondo elemento peculiare di quel fenomeno del XVI secolo che Foucault indica con il nome di governamentalità: l'insieme delle pratiche di governo, resosi indipendente rispetto a un ordine trascendente, è strettamente legato alla riflessione critica intorno a tali pratiche; un uso critico e riflesso della razionalità politica intorno al tema, tutto immanente allo Stato, del governo.

Sono due i sistemi di dottrine entro cui tale razionalità viene formulata: la ragione di Stato e la teoria della polizia. La prima è un'arte, ossia una tecnica conforme a certe regole, che si definisce per lo più in opposizione al pensiero machiavelliano. Emancipatasi dalla dimensione trascendente rappresentata dall'ordine cosmico e teologico, la letteratura della ragione di Stato propone come ulteriore punto d'attacco la singolarità, l'esteriorità e la trascendenza persistente nella figura del principe rispetto al suo dominio⁷⁰: nella letteratura precedente, il principe, proprio per l'esteriorità con cui si rapporta al proprio principato, è consapevole della fragilità del proprio dominio, costantemente esposto alla minaccia esterna e interna. L'obiettivo dell'esercizio del potere, dunque, consisteva nella protezione e nella conservazione del principato; un principato, però, che «non va inteso in senso oggettivo, come l'insieme dei sudditi e del territorio, bensì come rapporto del principe con ciò che possiede», come rapporto unidirezionale di primato. A una letteratura costruita intorno al problema del rafforzamento del rapporto tra principe e Stato, e basata perciò sul modello del consiglio al principe, si oppone ora una riflessione intorno al problema della pura esistenza e della natura dello Stato. Lo scopo, perciò, non è quello di corroborare il principato in senso soggettivo, bensì di rafforzare lo Stato stesso e, solo indirettamente e in dipendenza rispetto allo splendore dello Stato, glorificare il governante. Si tratta di una elaborazione razionale, di

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, si vedano rispettivamente pp. 189-194, pp. 194-199, pp. 199-204.

⁷⁰ Alla ricezione del *Principe* dal XVI al XIX secolo è dedicata la lezione del 1° febbraio, *ivi*, pp. 70-90; in particolare da p. 73.

una nuova economia del potere, la cui efficacia ricade sul governante per mezzo della prosperità e del benessere che procura alla popolazione.

Il mutamento, catalizzato dalla nascita degli Stati moderni e dall'instaurazione di un clima di rivalità e di concorrenza, comporta un'attenzione per ciò che può minacciare l'integrità dello Stato e ciò che, per converso, ne conserva l'esistenza e la grandezza. Dispositivi difensivi antichi, quale quello della guerra o quello più raffinato della diplomazia, sono affiancati da altri strumenti, come la costituzione di un dispositivo militare permanente o l'organizzazione di un'economia di stampo mercantilistico «a somma zero»⁷¹: realtà capaci di creare l'equilibrio su cui si fondano le basi dell'Europa moderna, fuori da ogni mira universalistica o prevaricatrice⁷². Un equilibrio fra neonate potenze statali che sono, per vocazione, al contempo votate all'espansione, alla competizione e alla propria conservazione: un equilibrio, perciò, che ha come propria condizione di esistenza l'istituzione di strategie di osservazione e difesa. Questo, sostiene Foucault, «presuppone la costituzione di un certo tipo di conoscenza»; una conoscenza concreta, rigorosa, di esattezza scientifica della potenza dello Stato e delle forze che possono minacciarlo, dall'interno e dall'esterno. Foucault menziona, a questo proposito, la nascita della statistica o della aritmetica politica⁷³. Solo indirettamente, e in funzione dell'efficacia con cui saprà garantire la sopravvivenza dello Stato in un tempo idealmente indefinito, chi governa sarà considerato come meritevole di stima. Il benessere dello Stato, dunque, non più come strumento, ma come specchio su cui può riflettersi il governante virtuoso, stabilendo una qualche continuità tra il proprio operato e la conseguente prosperità del proprio territorio.

Ulteriore aspetto di novità rispetto alla dottrina del principe – che, secondo Foucault, in questo anticipa la teoria giuridica del sovrano⁷⁴ – sta nel fatto che, se quest'ultima tende a marcare una certa discontinuità tra il potere del principe e ogni altra forma di potere, «nelle arti di governo si deve invece tentare di sottolineare la continuità ascendente e discendente». La funzione di governo che si applica all'intero è certamente la più rilevante, ma è una tra le molte forme che questa pratica assume; e a queste essa è legata, al punto che, afferma Foucault, si istituisce una sorta di continuità ascendente, per cui il governante deve saper governare prima di tutto se stesso, in seconda battuta la famiglia esercitando la *patria potestas*, poi la casa signorile e infine le funzioni politiche che, in generale, si applicano al territorio: la pratica di governo, quindi, si declina in differenti forme, così che il buongoverno dello Stato ha la propria prima radice nella capacità di autogoverno del

⁷¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 55.

⁷² Foucault sviluppa questo discorso, con particolare attenzione agli eventi storici allora in atto, nella lezione del 22 marzo 1978, per cui cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 205 ss.

⁷³ *Ivi*, pp. 227-228 e DEII, p. 972.

⁷⁴ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 75. Appunta Chignola, in merito all'unidirezionalità del rapporto tra principe e principato, che essa «sembra riprodurre, come in una sorta di anticipazione rovesciata, la discontinuità di potere implicita nella teoria giuridica del sovrano» (S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 32).

principe. Parimenti importante è la continuità discendente che lega il principe al complesso delle relazioni che animano la società: nella letteratura tedesca, se la *politik* è il compito negativo di respingere le minacce che circondano lo Stato, la *Polizei* è il compito positivo di favorire la vita di cittadini e Stato⁷⁵. La funzione della polizia è quella di penetrare negli spazi vitali fin nell'angolo più infinitesimale e nascosto, così da orientare il comportamento individuale in funzione dell'azione generale verso un bene comune. Questa operazione, che assume come proprio bersaglio primario l'aspetto vitale degli individui e della popolazione come specie vivente, regola la circolazione dell'indispensabile, dell'utile e del superfluo, per ottimizzare la creazione di un «sovrappiù» di vita per l'uomo, cui corrisponda un «sovrappiù» di potenza per lo Stato. «La polizia deve garantire la felicità della gente – intendendo per felicità la sopravvivenza, la vita e il suo miglioramento», al fine di «sviluppare gli elementi costitutivi della vita degli individui in modo che il loro sviluppo rafforzi anche la potenza dello Stato»⁷⁶.

Il modello della ragione di Stato, dunque, costituisce una cesura rispetto ai modelli precedenti, ancora legati a una dimensione trascendente lo Stato, e rappresenta una nuova economia del potere. Mediante la figura della continuità ascendente e discendente della funzione di governo, Foucault riprende una formula classica, che risale fino ad Aristotele, per cui economia e politica non sono opposte; anzi, l'una informa l'altra: le funzioni di governo generalizzano all'insieme dei rapporti politici una gestione economica – da *oikonomia* – della casa come cellula politica minima facente parte di una più ampia ontologia sociale del vivere umano⁷⁷. Il governo, come si declina nel modello della ragione di Stato, riprende l'idea antica della conduzione della condotta degli uomini, e la ottimizza secondo un ordine latamente economico: «La posta in gioco fondamentale del governo è, a mio parere, l'introduzione dell'economia all'interno dell'esercizio politico», afferma Foucault anticipando alcuni dei temi che riprenderà poi nell'anno successivo⁷⁸. Una prima economizzazione minuziosa che, con la ragione di Stato, si sviluppa come la necessità di mantenere solido lo Stato, di difenderlo, perché possa concretarsi nel suo «massimo di forza»⁷⁹. Un modo minuzioso, capillare e calcolato a cui il pensiero giuridico tenderà di opporre dei limiti, prima di tutto mediante il tentativo di isolare la dimensione politica da quella economica: una sorta di blocco destinato ad assottigliarsi nei secoli successivi. A definire le prerogative del governo sugli uomini sono le discipline e non il diritto, sostiene Foucault: questi limiti giuridici, perciò, sono destinati a rimanere all'esterno della pratica di governo, a risultare ineffettuali rispetto ai suoi sviluppi e a regredire gradualmente. La

⁷⁵ La definizione più matura che Foucault cita è di Von Justi, in DEII, p. 978.

⁷⁶ DEII, p. 978. Cfr. P. Pasquino, *Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity*, in G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (a cura di), *The Foucault Effect*, cit., pp. 105-118.

⁷⁷ Cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 33.

⁷⁸ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 76.

⁷⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 30.

ragione governamentale del liberalismo è individuata da Foucault prima di tutto nell'esaurirsi del presupposto per cui la funzione di governo è esercitata come decreto sovrano, e nell'espandersi dell'economia come luogo di veridizione di tale funzione.

2.4.2. La peripezia dello Stato.

L'impressione che può maturare da una prima lettura dei passaggi che si sono fin qui considerati e di altri che verranno analizzati a breve, può essere quella di un Foucault che, in opposizione rispetto alle analisi del pensiero filosofico-politico *mainstream*, rifiuta deliberatamente l'avvicendamento, tradizionalmente segnalato nell'epoca moderna, tra governo e potere sovrano, e ribalta i fattori in campo: difatti, Foucault, alla ricerca delle trame di governo che innervano il contesto socio-politico soprattutto dal XVI secolo, parla della sovranità come di una teoria che in epoca moderna ha solo i propri cascami derivati e più strategici, mentre ha il proprio ambiente più naturale all'interno dell'organizzazione feudale. A ben vedere, tuttavia, le cose sono un po' più complesse.

Durante le prime lezioni del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault cerca di offrire all'uditorio un quadro complessivo dell'impresa che si sta per intraprendere. L'anteprima del corso può essere ricostruita sfruttando proprio le tre parole che sono state poi sfruttate per intitolarlo: il termine "sicurezza" designa una formazione di poteri che, diversamente da quanto Foucault aveva osservato nelle discipline, non predilige la presa sull'individuo, ma ha come proprio bersaglio l'ambiente di vita di una popolazione i cui parametri complessivi sono esprimibili mediante strumenti di calcolo matematico e statistico. L'ambiente è dunque l'insieme di elementi, insieme naturali e artificiali, alle cui leggi deve applicarsi un apparato scientifico opportuno; la popolazione, in particolare, è l'oggetto di maggiore interesse fra quelli che animano l'ambiente vitale, e va scoperto e indagato nella sua interazione con l'ambiente stesso e nelle relazioni biologiche interne che gli sono proprie. I dispositivi di sicurezza sono adibiti allo studio delle costanti naturali di ambiente e popolazione, e alla rilevazione degli aspetti inevitabilmente insondabili, al fine di gestirne in modo ottimizzato le forze in gioco. Questo è il quadro che Foucault intende osservare nelle sue specificità sia rispetto alla sovranità, sia rispetto alla strategia disciplinare: le parole, scelte per segnalare la novità rispetto a queste due dimensioni, sono "governo" e il neologismo "governamentalità".

Come si è notato, però, prendendo ad analizzare gli aspetti storici essenziali della svolta governamentale⁸⁰, i concetti di "governo" e "governamentalità" sono caricati di movenze molto simili a quelle delle discipline: in particolare, l'attenzione che la teoria della polizia riserva all'uomo, alla sua singolarità e alle sue relazioni, alla sua vita in ogni suo aspetto, ricorda non poco i tratti che connotavano le discipline, al punto che, come si è notato

⁸⁰ Si passa ora alla già citata lezione del 15 marzo di *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 184-204.

poco sopra, si può tentare di ricostruire una certa continuità tra la pubblicazione del '75 e l'arte di governo concretatasi nella ragione di Stato e nella polizia, così com'è descritta nel corso del '78. A suggerire questa somiglianza è anche la derivazione genealogica di questa arte di governo: emergendo nell'interferenza tra ambiente civile e potere pastorale, essa assume funzioni di individualizzazione e totalizzazione che non sono estranee ai dispositivi disciplinari. Funzioni che, invece, non sembrano attagliarsi precisamente ai dispositivi liberali di sicurezza⁸¹, che le nozioni foucaultiane di governo e governamentalità inizialmente erano state incaricate di distinguere da sovranità e, soprattutto, discipline⁸². Ci si trova in un'impasse.

È una difficoltà che lo stesso Foucault cerca di anticipare e dipanare. La sua idea è che, se i dispositivi di sicurezza che caratterizzeranno la congiuntura liberale dal XVIII secolo non si sono imposti in tempi rapidi, se dall'opposizione alla lettura machiavelliana si è dovuti passare attraverso la teorizzazione della ragione di Stato e della polizia, questo è dovuto certo a ragioni varie e complesse; ma, in fin dei conti, il «blocco» decisivo dell'arte di governo è stato rappresentato dalla «pregnanza del problema dell'esercizio della sovranità». Afferma Foucault, il 1° febbraio 1978:

Finché la sovranità era il problema principale, finché le istituzioni della sovranità erano le istituzioni fondamentali, finché l'esercizio del potere è stato pensato come problema della sovranità, l'arte di governo non poteva svilupparsi in maniera specifica e autonoma.⁸³

Qui, ovviamente, la sovranità è intesa in maniera pre-moderna, nel senso strettamente legato alla monarchia come veniva esercitata prima del XVI secolo. In un primo momento, il governo non riesce a imporsi come arte specifica e autonoma per la troppo radicata presenza di una struttura monarchica: quest'ultima, sostiene Foucault, rappresenta un «quadro troppo ampio, astratto e rigido», all'interno del quale il modello «troppo ristretto, debole e inconsistente» del governo, più simile a un rapporto familiare, non trova il proprio spazio. Non sarebbero mancati i tentativi di compromesso tra queste due polarità, e Foucault li individua nella teoria del contratto, in primo luogo nella formulazione hobbesiana: con essa

⁸¹ Essi, in seguito, vengono perciò definiti curiosamente «una nuova forma di governamentalità che si oppone, quasi punto per punto, alla governamentalità contenuta nell'idea di uno stato di polizia» (*ivi*, p. 252).

⁸² Una ricostruzione molto sintetica di questa tensione interna al percorso foucaultiano può essere letta in P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., pp. 187-188. C'è inoltre da segnalare un altro allargamento che in seguito caratterizzerà la nozione di governamentalità; è ricordato dal curatore del corso, Senellart (pp. 289-290): se nel 1977-1978 con «governamentalità» si vuole designare una serie di eventi riconducibili alla realtà della ragione di Stato, dello Stato di polizia o del governo liberale minimo, «questo doppio carattere, di avvenimento e di ambito circoscritto, è destinato a scomparire negli anni successivi». Già in *Nascita della biopolitica*, la governamentalità diviene la maniera generale in cui si dirige la condotta degli uomini nell'ambito dello Stato; nel corso dell'anno successivo, poi, essa si distacca dal problema ristretto dello Stato, per divenire coestensiva al dominio del «governo»; l'unica distinzione è rappresentata dal fatto che la governamentalità è un campo strategico, entro cui si concretano i rapporti di direzione indicati dalla nozione di governo.

⁸³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 82.

si è provato a dedurre l'essenza dell'arte del governo mediante un profondo ripensamento della teoria della sovranità; e però, conclude Foucault, «non si è mai riusciti ad andare oltre la formulazione dei principi generali di diritto pubblico»⁸⁴; non si sarebbe mai riusciti a sondare quel potere immanente alla società che è il governo per il benessere e la felicità.

Nonostante lo sforzo di rielaborare la teoria della sovranità, dunque, essa costituisce un blocco decisivo, tale per cui la novità governamentale dei dispositivi di sicurezza non riesce a imporsi prima del XVIII secolo, e comunque non prima di essere passati per l'esperienza intermedia della ragione di Stato e della polizia: questa la soluzione che Foucault propone alla *impasse* entro cui la sua riflessione veniva a trovarsi. Una soluzione che, per quanto ancora molto problematica, ha il merito di chiarire alcune singolarità, alcune oscurità tipiche della critica foucaultiana; specialmente quelle intorno al suo modo di intendere la cesura imposta dal contrattualismo moderno al pensiero politico, e dunque in merito a potere sovrano e governo.

La maturazione, in seno all'epoca moderna, di una società governamentalizzata non corrisponde, per Foucault, alla fine della sovranità; essa non smette di giocare un proprio ruolo e, anzi, il problema della sovranità viene riproposto dal XVIII secolo con ancora maggiore acutezza, dal momento che non c'era più da descrivere un assetto esistente come in epoca pre-moderna, e, dall'altro lato, «non si trattava più di cercare di ricavare dalle teorie della sovranità un'arte di governo», come era avvenuto nei tentativi di compromesso della prima modernità; l'urgenza che per Foucault si impone dal XVIII secolo, ossia dal momento che una nuova arte di governo già prende consistenza, è quella «di capire quale forma giuridica e istituzionale, quale fondamento di diritto si potesse attribuire alla sovranità che caratterizza uno Stato»⁸⁵. Come nel già citato passaggio del corso “*Bisogna difendere la società*”, dunque, ancora nel febbraio 1978 Foucault insiste sulla sua convinzione che non vi sia una vera cesura, o che comunque tale discontinuità non stia nella elaborazione del potere sovrano operata dal contrattualismo moderno: se di novità si può parlare, essa sta nella nascita di un'arte di governo, in conformità alla quale, dal XVIII secolo, in virtù della propria plasticità, la teoria della sovranità rimodula le proprie linee essenziali. Non più utile alla descrizione o alla giustificazione di un assetto di potere tipicamente feudale, la teoria della sovranità, dimostrandosi così pertinace rispetto alle mutazioni storiche, si reinventa, ricollocandosi in maniera funzionale alle nuove trame di una società di governo. Essa ricoprirà una funzione specifica, coerente con il contesto storico, nello sforzo «di costruire, contro le monarchie amministrative, autoritarie o assolute, un modello alternativo, quello delle democrazie parlamentari»⁸⁶.

⁸⁴ *Ivi*, p. 83.

⁸⁵ *Ivi*, p. 86.

⁸⁶ Cfr. M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 38-39.

È tenendo sullo sfondo un simile scenario che Foucault legge la riflessione intorno al governo che Rousseau sviluppa nel suo discorso sull'economia politica: come una presa d'atto della nuova condizione entro cui la teoria della sovranità deve essere ripensata. Pur nella convinzione che il modello di governo dell'economia domestica non può più rappresentare un modello accettabile, pur nella conseguente distinzione tra un'economia pubblica e un'economia privata, Rousseau non è estraneo all'esigenza di definire una qualche arte di governo, ossia di affrontare il nuovo corso delle cose. Così anche nel *Contratto sociale*, Foucault riconosce lo sforzo di Rousseau di sfruttare le nozioni del contrattualismo per proporre un «principio generale di governo» capace di conciliare i principi giuridici della sovranità e gli elementi caratteristici dell'arte di governo. La sovranità, afferma Foucault, non cede le armi, ma resiste, dal XVIII secolo in maniera sempre più matura, piegandosi a una realtà tutta tesa a economizzare le forze di individui e popolazione, nel quadro di intelligibilità rappresentato dallo Stato moderno⁸⁷.

Si tratta di un modo di considerare la teoria moderna della sovranità che può risultare senz'altro deludente, sicuramente deficitario. Foucault ribalta il tentativo, estremamente interessante e oggi praticato, di rintracciare una componente residuale o un orizzonte fondamentale del governo, al di là della sua neutralizzazione operata dal pensiero moderno: in questo senso, chi cercasse nelle sue riflessioni una ricostruzione compiuta della teoria della sovranità finalizzata a reperirne, fra le pieghe e le screpolature, dei punti di tensione rivelatori di un persistente orizzonte politico conformato sul modello governativo, potrebbe rimanere deluso. In effetti, in Foucault si incontra l'esperimento opposto, che tiene fermo il modello del governo per osservare, nelle elaborazioni teoriche moderne, i mutamenti che la teoria della sovranità ha subito in funzione di esso. In questo modo, la considerazione riservata alla teoria moderna della sovranità rimane monca, dal momento che si trascurano gli elementi centrali e più innovativi, per esempio, del pensiero contrattualista, quali lo statuto normativo dell'individuo, la costituzione dello Stato e l'abbandono del discorso intorno al potere come patrimonio conteso tra possessori (sovrani), la distinzione della dimensione pubblica da una dimensione privata, e così via. Così, in modo analogo, lo Stato non viene osservato come punto d'origine della vita politica, come contenitore di pratiche politiche, bensì come coagulazione ed emergenza della pratica di governo, come sua contingenza storica in un orizzonte più ampio di relazioni di potere informate dal modello della condotta dell'uomo sull'uomo.

Si è già data nota di come questo sviluppo del pensiero foucaultiano sia in buona parte dovuto alla necessità di rispondere alle numerose critiche che la sua analitica del potere stava ricevendo. È dunque in una riconsiderazione, autoreferenziale ma opportuna, che maturano

⁸⁷ A ben considerarla, però, Rousseau inventa una nuova arte di governo proprio passando a un paradigma di sovranità tutto nuovo e solo in esso tale arte di governo, in senso moderno, può essere pensata. C'è una rottura e un passaggio di paradigma che Foucault non intende considerare.

le lezioni sul governo; e, inevitabilmente, esse risentono di questo percorso non tradizionale nella storia del pensiero politico. Ciò, tuttavia, non priva di interesse questo tipo di proposta, capace, certamente a un prezzo piuttosto elevato, di rilevare aspetti concreti di cui l'astrazione della teoria politica spesso non riesce a rendere conto. Considerando questa necessità di riprendere i molti punti incompresi dei lavori precedenti, l'attenzione che Foucault rivolge al tema del governo si rivela essere una evoluzione della sua riflessione intorno all'analitica del potere, permanendo nella critica da quest'ultima già opposta alla teoria della sovranità; uno spostamento, dunque, che sostituendo la condotta – nel senso peculiare e non soggettivistico che si è detto – ai corpi individuali come oggetto della presa del potere, mira a rendere percepibile uno spazio di libertà, di resistenza e, in generale, di soggettivazione.

A istituire una certa coerenza con le riflessioni precedenti – nonostante le indubbie novità delle ricerche sul governo – è lo stesso Foucault, nel 1979, a conclusione della conferenza "*Omnes et singulatim*"⁸⁸. Nelle ultime battute, richiamando le premesse che fungono da condizioni necessarie per l'intera riflessione intorno a un così connotato concetto di governo, Foucault riprende e rielabora uno dei presupposti che avevano già sostenuto l'analitica del potere: perché si potesse tracciare l'archeologia del potere, di contro alla teoria della sovranità, il primo assunto affermato era stato quello di non considerare il potere come una sostanza singolare, cosale, trasferibile, alienabile e acquistabile; del potere Foucault ha sempre preferito parlare al plurale, come relazioni di potere, perché fosse evidente la complessità di qualche cosa che, più che a un possesso, è simile a un esercizio. Nel 1979, questo elemento fondamentale si ripete, ma viene declinato rendendo più trasparente l'oggetto – o, meglio, il soggetto – su cui solo una relazione di potere può insistere, ossia la libera condotta.

Il potere non è una sostanza. [...] Il potere è soltanto un certo tipo di relazioni tra individui. [...] Il tratto caratteristico del potere è che certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini in modo più o meno completo, ma mai in modo esaustivo o coercitivo.

Da qui, i possibili spazi di emancipazione che, a ben vedere, già l'analitica sapeva garantire, ma che solo con le riflessioni degli anni Ottanta viene a esplicitarsi in maniera chiara. Il punto su cui, tuttavia, occorre adesso insistere è la razionalità, la strategia di determinazione della condotta:

Un uomo incatenato e battuto è sottoposto alla forza che viene esercitata su di lui. Non al potere. Ma se si può indurlo a parlare, quando la sua ultima risorsa potrebbe essere quella di tenere la bocca chiusa, preferendo la morte, è perché lo si è spinto a comportarsi in un certo modo. La sua libertà è stata assoggettata al potere. Egli è stato sottomesso al governo. Se un individuo può restare libero, per quanto limitata

⁸⁸ Cfr. DEII, pp. 979-980.

possa essere la sua libertà, il potere può assoggettarlo al governo. Non c'è potere senza rifiuto o rivolta in potenza.

Condizione di esistenza dell'esercizio del governo, dunque, è che il soggetto sia tale e rimanga tale; che non sia, cioè, oggetto di mera forza e che la relazione di potere non lo annichilisca. Il governo si esercita sulla libertà e mediante la libertà conduce la condotta; condizione del suo mantenimento è, quindi, una razionalizzazione degli strumenti e delle forme assunte, senza la quale regredirebbe alla mera «violenza strumentale».

Torna dunque a chiarirsi il compito assunto da quella che si è già definita come “critica”, ossia la capacità di ideare formule di resistenza che non si scontrino contro istituzioni e che non denuncino la violenza che da esse viene praticata: questi sono i punti di emersione di una razionalità più profonda, che è necessario indagare. È infatti essa a disegnare le trame che avvolgono le istituzioni, i discorsi e gli individui in esse coinvolti. Questo vale per le pratiche mediche, per quelle psichiatriche, e così è anche per lo Stato: si ritorna così alla questione che aveva aperto il secondo appuntamento della due giorni intitolata “*Omnes et singulatim*”; non più quella riguardante il troppo razionalismo o l'irrazionalismo alla base delle aberrazioni dello Stato, bensì quella più opportuna che riguarda il tipo specifico di razionalità politica che sostiene lo Stato⁸⁹.

Laddove una qualsiasi teoria dello Stato mira a dedurre l'attività governativa partendo dalla considerazione delle più essenziali proprietà dello Stato, dalla sua propensione presunta naturale di espandersi a danno di tutto ciò che gli permane esternamente, Foucault conserva la propria avversione per qualsivoglia universale, e assume come unica vera premessa l'assenza di una natura dello Stato: esso non è «una sorta di dato storico-naturale che si sarebbe sviluppato secondo una sua dinamica interna, come un “mostro freddo” [...], ma è il correlato di un certo modo di governare»⁹⁰. Solitamente trascurate o poste in secondo piano rispetto alle istituzioni, le pratiche di governo che animano la realtà sociale e politica sono da Foucault osservate come ciò in funzione di cui lo Stato e le istituzioni si costituiscono come tali. Così, quando, con un'espressione che ci è già capitato di menzionare, Foucault si riferisce allo Stato come a una «peripezia»⁹¹ del governo, l'idea è quella di un'inversione che ponga in primo piano – al di là dell'ossessività con cui lo Stato viene chiamato in causa dal pensiero politico – la necessità di allargare e aprire il cono dell'osservazione: lo Stato è uno, non l'unico e non il necessario, dei modi di governare gli altri, uno degli aspetti della nostra esperienza politica e dunque non la sede unica ed esclusiva dell'essenza del potere. A questo

⁸⁹ DEIL, p. 968.

⁹⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 17. Di questo passaggio si tornerà a dire come di una prova dell'estraneità in Foucault della tesi neoliberale per cui lo Stato per propria natura tende a espandersi indefinitamente.

⁹¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 183. Karsenti commenta questo passaggio in modo evocativo: «Lo Stato non esiste *che come una cosa*, un'escrescenza o un deposito materiale, assai più periferica e accessoria di quanto non si sia portati a credere e, al limite, qualcosa di *aneddotico*» (B. Karsenti, *La politica del “fuori”*, cit., p. 78. Corsivi nel testo).

allargamento di prospettiva, come si è visto, sovrintende la categoria della governamentalità, la cui genealogia così eterogenea comunica la sua indisponibilità a farsi strumento per lo Stato: sono il governo dell'uomo sull'uomo e la governamentalità, come razionalizzazione di tale conduzione, le pratiche fondamentali che, per accidente, hanno investito – per via di integrazioni⁹² – lo Stato moderno, trasformandolo in ciò che ancora oggi è, ossia uno degli strumenti di condotta di condotta.

Al momento della sua emersione in epoca moderna, l'investimento della governamentalità sullo Stato è evidentemente molto elevato: la ragione di Stato e, poi, la teoria della polizia sono certamente strumenti di una nuova economia del potere, che designa il benessere e la creazione di un *surplus* di vita come strumenti per la conservazione e il rafforzamento dello Stato stesso. E tuttavia, come lo stesso Foucault ammette, persiste un "blocco" che impedisce ancora alla nuova razionalità di esprimersi pienamente: gli esordi della ragione governamentale sono stati segnati dall'emancipazione non solo rispetto a un ordine trascendente lo Stato, ma anche rispetto alla letteratura machiavellica; questo gesto emancipativo supporta un allargamento della pratica governamentale, che tuttavia rimane ancora connotabile come una autocentratura dello Stato, nella forma di diritto e rielaborazione del dispositivo della sovranità.

La piena espressione della nuova ragione governamentale è dunque bloccata da una persistente unidirezionalità: è la nozione troppo rigida e troppo astratta di rapporto politico, che Foucault rintraccia nell'elaborazione giuridica moderna, a impedire l'allargamento di quell'abbozzo di economia ancora troppo ristretto sul modello originario della famiglia⁹³. L'elemento catalizzatore dello sblocco della razionalità governamentale è rappresentato dall'ingresso nella storia della popolazione, con la sua «massa opaca»⁹⁴ di fenomeni collettivi e individuali, la cui completa conoscenza rimane inattuabile ad alcun sovrano.

Si comprende, allora, come il rifiuto foucaultiano di allinearsi a una filosofia politica organizzata intorno ai problemi giuridici della genesi e della legittimazione del sovrano, corrisponda a un mutamento radicale nell'immagine dello Stato e dell'individuo che lo abita. L'ingresso in gioco della popolazione, realtà percorsa da relazioni spesso imprevedibili e intransitabili, ha come proprio correlato la definitiva rimozione del sovrano dal centro della prospettiva panoptica; muta contemporaneamente l'immagine dell'individuo, non più soggetto di diritti naturali come limite per l'azione dello Stato, bensì attore interessato nei

⁹² Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 171.

⁹³ Ciò che dovrà emergere sarà, dunque, «un referente dell'azione amministrativa che dissolva nel sistema di processi che la attraversano e che la connotano come punto di articolazione intermedio di regolarità intransitabili molto più generali, quella stessa "famiglia" cui l'arte antica di governo si era in origine riferita per tematizzare la specificità dell'*oikonomia*» (S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 33).

⁹⁴ *Ivi*, p. 35.

processi di mercato; e infine muta l'immagine dello stesso Stato⁹⁵, i cui margini d'azione non sono più rappresentati dal diritto – suo limite esterno ma anche blocco dell'espressione della governamentalità liberale – bensì dall'efficacia con cui si adegua alla veridizione proveniente dall'economia.

L'ulteriore snodo che Foucault rintraccia, all'altezza del XVIII secolo, nella genealogia dell'arte di governare, è affrontato nel corso dell'anno 1978-1979, *Nascita della biopolitica*. Le riflessioni che vi si svilupperanno sono poste, fin dall'inizio, in stretta continuità con il più sperimentale corso del '77-'78: punto d'attacco è proprio la cosiddetta "bilancia europea", di cui l'anno precedente aveva delineato gli aspetti cruciali, e lo stato di polizia. La bilancia europea rappresenta un principio di naturale limitazione della statutoria ed eguale mira espansiva di tutti gli Stati: in un contesto concorrenziale come quello appena successivo la nascita degli Stati moderni, «in quanto potenza indipendente di fronte ad altre potenze, chi governa secondo la ragion di Stato ha degli obiettivi limitati». Non così per quanto riguarda la gestione interna, indicata con il nome di stato di polizia: «L'oggetto interno su cui si eserciterà il governo secondo lo stato di polizia è illimitato nei suoi obiettivi»⁹⁶.

È su una simile condizione interna che insisterà la nuova formula governamentale. Che lo stato di polizia abbia come obiettivo ideale una presa illimitata su ogni aspetto della vita dell'uomo, non significa che esso storicamente non abbia incontrato dei «meccanismi di compensazione» mediante cui si è cercato di stabilire un limite alla sua capillarità. Foucault menziona l'esempio della teologia; ma in seguito si sofferma in maniera più attenta sul caso del diritto, peculiare per l'inversione che lo caratterizza: la pratica giuridica, utile come «moltiplicatore del potere regio» lungo tutto il Medioevo, dal XVI e soprattutto dopo il XVII secolo prende a funzionare come strumento nelle mani di chiunque intendesse limitare l'invasione dello stato di polizia. Il diritto, dice Foucault, assume nella prima modernità il ruolo di «sottrattore del potere del re», impegnandosi intorno alla questione dei limiti entro cui il sovrano ha diritto a esercitare il proprio potere⁹⁷.

L'inversione subita dalla pratica giuridica pare, perciò, seguire il percorso storico, in coerenza con quanto Foucault aveva già chiarito in merito al rapporto di sovranità e governo. Il diritto, prima utile a legittimare e dunque a moltiplicare il potere del sovrano, dopo la svolta rappresentata dalla nascita della ragione governamentale nel XVI secolo perde la propria funzione e, anzi, la inverte per cercare di inquadrare la nuova arte di governo. Proprio in forza di questa sua estraneità rispetto alla pratica governamentale, provenendo esso dalla realtà della sovranità, il diritto appare esterno alla ragione di Stato e funge da suo

⁹⁵ Cfr. S. Chignola, *La politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in origine pubblicato in spagnolo nella rivista argentina «Deus Mortalis», 2010, ora ampiamente rielaborato in Id., *Foucault oltre Foucault*, cit., pp. 71-109; pp. 85.

⁹⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 19 (traduzione leggermente rivista).

⁹⁷ *Ibidem*.

principio di limitazione estrinseco⁹⁸, definendo «i diritti naturali o originari di ciascun individuo» e determinando «la sfera della sovranità e i limiti del suo diritto»⁹⁹. Il diritto può funzionare come limite all'esercizio del governo perché si interroga in primo luogo sulla legittimità di questo esercizio e, in secondo luogo, sugli spazi decretati non transitabili per il sovrano.

Ma, come si è anticipato, nel XVIII secolo, il discorso giuridico subisce una contrazione nel suo ruolo di limitazione della ragione di Stato, ed emerge un principio limitativo che Foucault definisce intrinseco. Sul significato di tale intrinsecità è bene soffermarsi qualche battuta, in primo luogo ripercorrendo brevemente gli aspetti strutturali di questa «importante trasformazione» così come li elenca Foucault¹⁰⁰, per poi capirne l'aspetto davvero innovativo.

Primo aspetto essenziale di questo nuovo principio limitativo è che – a differenza del discorso giuridico che agiva riconoscendo una serie di diritti e istituendo un set di norme – è un discorso capace di penetrare la pratica di governo al punto da rappresentarne un freno fattuale: una limitazione strutturale, ben più profonda rispetto a quella normativa o meramente convenzionale del diritto; il governo che disconoscesse il limite così impostogli sarebbe non illegittimo quanto inadeguato nell'operato che gli dovrebbe essere proprio. Tale fattualità, tuttavia, non deve essere confusa con un depotenziamento della limitazione intrinseca: non significa che al governo viene imposta una limitazione locale, contingente alla situazione e alla prudenza che questa consiglierebbe; la regolazione interna alla stessa pratica del governo sarà, in quanto strutturale e fattualmente cogente, generale e, almeno tendenzialmente, universalmente valida. L'intrinsecità – o, con una connotazione più forte che Foucault non si impegna ad attribuirle, la strutturalità – di tale limitazione conserva gli esiti del gesto emancipativo compiuto dalla ragione di Stato, portandola alle sue conseguenze più radicali: i confini dell'azione governamentale sono connaturali a essa, non la trascendono e, ogniquale volta tale pratica appare, si appalesano con essa; di più, questi confini non sono solo dei limiti oltre i quali è bene che il governo non si spinga, ma, proprio essendo tali, sono anche degli strumenti della stessa pratica di governo. L'aspetto apparentemente paradossale può essere sciolto, affermando che la governamentalità maturata nel XVIII secolo si carica di una forte capacità critica¹⁰¹, così da autolimitarsi proprio al fine di esprimersi al meglio.

⁹⁸ Foucault parla di un «carattere solo limitativo, drammatico, poiché, in fondo, si potrà contrapporre il diritto alla ragion di Stato solo quando la ragion di Stato avrà varcato questi limiti di diritto» (*ivi*, p. 21).

⁹⁹ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁰ Verranno ripresi e commentati gli attributi essenziali presenti *ivi*, pp. 22-24.

¹⁰¹ Gordon scrive che essa si comporta «kantianamente» come una critica della ragione di Stato (C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., p. 15). Dean parla della governamentalità liberale come in «tensione permanente con gli imperativi biopolitici» (M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, ed. Sage, Londra 1999, p. 113).

Affermare l'immanenza della limitazione rispetto alla pratica di governo significa dover riconoscere i limiti di quest'ultima permanendo nell'osservazione delle operazioni che giovano e convengono all'azione stessa di governo. Il problema non è più quello di collocare un certo numero di diritti inviolabili come argine del governo, quanto quello di distinguere ciò che è necessario, ciò che è utile, ciò che è superfluo e perciò nocivo. Inoltre, la completa immanenza dei limiti dell'azione governamentale comporta che, a differenza di quanto avviene per il discorso giuridico, essi distinguano *agenda* e *non agenda* non in senso deliberativo, ossia non interrogando i soggetti coinvolti – sovraneamente e razionalmente – nella direzione; con una precisazione piuttosto importante per ipotizzare il modo in cui l'autore si posizioni rispetto a questa svolta moderna, Foucault aggiunge: «Dal momento che il governo degli uomini è una pratica che non viene imposta dai governanti ai governati, ma è una pratica che fissa la definizione e la posizione rispettiva dei governati e dei governanti, gli uni di fronte agli altri e in relazione agli altri, “regolazione interna” vorrà dire che questa limitazione non è imposta propriamente né da un lato né dall'altro»¹⁰². Coerentemente con le riflessioni che Foucault ha sviluppato soprattutto nella seconda metà degli anni Settanta, si ritrova qui l'abbandono di una certa logica oppositiva e violentemente polemicistica. A quest'ultima si preferisce una geometria agonistica, all'interno della quale il governo non appare come una mera imposizione, quanto invece come la conduzione di condotte che sono e devono restare libere; così, dall'altra parte, il limite che tale conduzione incontra nella pratica concreta non sarà in prima istanza una resistenza strenua e intransigente. L'azione del governo è, per la propria natura critica, autolimitata, pare dirci Foucault; e per questo, all'interno di un simile quadro, la libertà non sta nella guerra che oppone fuoco al fuoco, quanto nel riposizionamento che ognuno può sperimentare, producendo da un lato nuove pratiche di soggettivazione e, dall'altro, una continua revisione globale della materia plastica che è il governo che lo coinvolge.

Da questa serie di tratti essenziali della capacità autolimitativa dell'arte di governo successiva al XVIII secolo, si può dedurre la novità che essa rappresenta. Il discorso giuridico, mediante l'affermazione di limiti decretati non transitabili dal sovrano, mira a imporre all'azione di governo un limite preciso, puntellato dall'esterno da una serie di affermazioni intorno a libertà e diritti non disponibili. Alla decretazione di tali limiti – che, proprio in quanto riconosciuti e stabiliti dai soggetti coinvolti, si presentano come estrinseci rispetto alla pratica di governo –, va via via sostituendosi una limitazione che Foucault definisce intrinseca, relativa a ciò che è opportuno e ciò che è invece eccessivo, in grado di modularsi perché la pratica di governo possa esprimersi al meglio. Lo strumento di misurazione e regolazione dell'eventuale eccesso di governo viene rintracciato, a metà del XVIII secolo, nell'economia politica, ossia, nel senso più ampio, nella scienza economica

¹⁰² M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 24.

declinata in rapporto al governo del vivente. A partire da quel periodo, il fenomeno preminente diviene «l'indissociabilità tra economico e politico», in un senso tutto diverso rispetto a quello rintracciato dalle teorie politiche tradizionali: non si tratta, come già denunciato nel corso "*Bisogna difendere la società*", di una subordinazione funzionale della politica rispetto all'economia o di un mero isomorfismo¹⁰³.

Quello che, con attenzione alla governamentalità, Foucault ambisce a descrivere è un ulteriore momento nella storia di quella peripezia che è lo Stato, capace di arricchire la propria vicenda degli aspetti più eterogenei, senza che essi ne risultino omogeneizzati o sintetizzati in senso dialettico. La stessa descrizione foucaultiana delle relazioni politiche, producendo continui spostamenti e riposizionamenti, sembra voler ricalcare le complessità che si muovono alle spalle di elementi tradizionalmente considerati monolitici e originari¹⁰⁴. L'osservazione dell'ubiquità della politica è nata seguendo la matrice della guerra, ossia di un aspetto classicamente inteso come del tutto altro rispetto alla pacificazione politica; l'interrogazione è poi proseguita coinvolgendo l'ordine teologico e il pastorato, il diritto e, infine, l'economia. Si tratta sempre di elementi esogeni al rapporto politico inteso nel suo senso stretto; elementi che, tuttavia, possono fungere da strumenti per la descrizione delle relazioni di potere proprio perché, come mostra il metodo archeologico e genealogico, animano la molteplicità di cui ogni massa storica è in verità composta. «L'eterogeneità – questo è Foucault – non impedisce in nessun caso la coesistenza, la congiunzione, la connessione»¹⁰⁵.

In che senso l'ordine economico si presenta, a partire dal XVIII secolo, come un limite che, pur esogeno rispetto al discorso strettamente politico, è a quest'ultimo intrinseco? Nella molteplicità e nell'eterogeneità che caratterizza lo Stato com'è inteso da Foucault – ossia non come luogo originario della vita politica, ma come emergenza delle relazioni di potere o coagulo dell'arte di governare –, alcune delle pratiche a esso afferenti rimangono esterne alla sua cornice e, anzi, ne rappresentano i lati esterni, irrigidendone le movenze; altre, invece, hanno la forza penetrativa sufficiente per entrare in relazione di implicazione pragmatica con lo Stato, per renderne cioè possibile l'azione governamentale, ma certo entro

¹⁰³ Cfr. A. Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, ed. ombre corte, Verona 2010, p. 67. Il terzo capitolo, il più interessante per la ricostruzione che qui si propone, è già stato pubblicato in diverse forme, prima in «Fenomenologia e società», 3 (2005), con il titolo *Foucault e l'economia politica. Un commento*, poi in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita*, cit.; nel volume di Zanini è rivisto e parecchio ampliato.

¹⁰⁴ «Si potrebbe dire che tutte le volte che Foucault si allontana da un campo la cui indagine pareva tuttavia preparata e attesa, è perché l'analisi strategica fa valere i propri diritti, contro i rischi di invasione da parte della "logica dialettica", contro una massificazione e una unificazione dell'oggetto. A questo proposito, sembra esserci un'affinità profonda tra l'approccio stesso e la realtà impura che esso si sforza di affrontare, o più esattamente di far emergere. La storia ha a che fare, oggettivamente, con molteplicità e ciò che deve restituire sono connessioni e non grandi linearità causali o soggettive, dal momento che l'idea di un soggetto della storia e quella di una causalità storica sono le due facce di una stessa medaglia» (B. Karsenti, *La politica del "fuori"*, cit., p. 74).

¹⁰⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 49.

marginari di opportunità. Si tratta di una implicazione tale, per cui l'azione di governo che si sottraesse ai principi di quella pratica non violerebbe semplicemente una convenzione – dimostrandosi illegittimo di diritto –, ma cadrebbe in una vera autocontraddizione, venendo meno alla propria “natura” (si tornerà immediatamente su questo tema) e minacciando così la propria stessa esistenza.

L'economia politica, configuratasi verso la metà del XVIII secolo «nel quadro stesso degli obiettivi della ragion di Stato»¹⁰⁶ e dunque, almeno in origine, priva degli obiettivi giuridici, rappresentativi e democratici che verranno in seguito attribuiti al liberalismo, incorpora nella governamentalità liberale i requisiti elencati da Foucault per funzionare da limitazione interna alla pratica di governo, ossia come freno che indica nell'eccesso di governo l'abuso più intollerabile. Assumerà questo ruolo non adottando la medesima postura del pensiero giuridico, ma anzi contribuendo a rendere impensabile il problema della legittimazione sovranitaria: centro gravitazionale di questa autolimitazione della ragione governamentale sarà invece quello dell'efficacia reale dell'azione; banco di prova su cui verrà eventualmente rilevata l'autocontraddizione dell'azione di governo sarà il mercato.

Così mutando le domande poste dall'economia politica all'arte di governo, emerge «l'esistenza di fenomeni, di processi e di regolarità che si producono necessariamente in funzione di meccanismi intelligibili»¹⁰⁷. Emerge una natura, intendendo con questa parola sia l'oggetto su cui la nuova razionalità governamentale si esercita, cioè la popolazione come elemento naturale che abita un ambiente, sia i processi economici e le loro regolarità che in quell'ambiente si sviluppano. Protagonista di tale ambiente – che è quello della società civile, correlato della tecnologia di governo liberale¹⁰⁸ – è un soggetto comparso nella storia della filosofia con l'empirismo inglese come portatore di «scelte individuali al tempo stesso irriducibili e non trasmissibili»¹⁰⁹; un soggetto, cioè, connotato dal proprio interesse¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 27.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 239 ss. Cfr. M. Pyykkönen, *Liberalism, Governmentality and Counter-Conduct: An Introduction to Foucauldian Analytics of Liberal Civil Society Notions*, in «Foucault Studies», 20 (dicembre 2015), pp. 8-35. L'autore rintraccia nella nozione foucaultiana di società civile una duplicità: essa è sia il punto di applicazione delle tecnologie governamentali sulla vita dell'uomo, sia il campo della possibile formazione di “controcondotte”. Questo aspetto è piuttosto critico, dal momento che molti interpreti rilevano nella genealogia di liberalismo e neoliberalismo proposta da Foucault proprio l'assenza di un campo politico di azione attiva; alla luce dei corsi degli anni Ottanta, tuttavia, la valutazione si fa più complessa, essendo l'etica antica proprio il modello di una controcondotta come riposizionamento all'interno della trama dei poteri da parte dell'individuo. Com'è ovvio, l'individuo si fa testimone, ma da questo non segue necessariamente un'azione concertata nel senso di un attivismo politico collettivo.

¹⁰⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 221. Per una ponderosa analisi di questa trasformazione antropologica, fino alle soglie dell'epoca contemporanea neoliberale, cfr. Ch. Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, ed. Gallimard, Parigi 2007. Cfr. anche J. Read, *A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity*, in «Foucault Studies», 6 (febbraio 2009), pp. 25-36, per un'analisi critica della genealogia foucaultiana dell'*homo œconomicus*, con riferimento ad altri autori – come A. Negri – che sullo stesso tema hanno scritto.

Foucault usa l'espressione *homo æconomicus* per indicare il soggetto d'interesse come parte di una «meccanica egoista e immediatamente moltiplicatrice», ossia di una dinamica che, pur «senza alcuna trascendenza», riesce ad accordare il perseguimento dell'interesse personale con l'altrui analogo ricerca¹¹¹. L'*homo æconomicus* si distingue dal soggetto di diritto per il diverso modo di integrarsi alla realtà globale di cui fa parte: non più attraverso la stipula di un contratto, con cui distingue chiaramente il perseguimento del proprio interesse personale dalla sfera pubblica, impegnandosi ad accantonare il proprio ambito privato nel momento in cui deve cooperare per la costruzione del bene comune; il soggetto di interesse, per costituire un insieme sociale non rinuncia al proprio, perché è la ricerca del suo interesse a moltiplicare il benessere su scala globale. In secondo luogo, l'*homo æconomicus* si distingue dal soggetto di diritto per il diverso modo con cui si erge di fronte al sovrano: non più dichiarando un insieme di limiti non transitabili di diritto dal sovrano, bensì portando alla luce una incapacità essenziale del sovrano, che di fatto gli impedisce di controllare una naturalità spontanea e inconoscibile di cui si ha notizia solo come di una sorta di «repubblica fenomenica di interessi»¹¹². Foucault afferma chiaramente che «l'*homo æconomicus* non si accontenta di limitare il potere del sovrano. Lo fa, almeno fino a un certo punto, decadere»¹¹³, lasciando intendere che con la governamentalità liberale si è aperta una via per conseguire il compito che per lungo tempo la modernità si era assegnata: quello di decapitare il sovrano.

2.4.3. Neoliberalismo e tentazione liberale.

Con l'apparizione del soggetto di interesse si assiste alla nascita di «una forma di volontà, che è al tempo stesso immediata e assolutamente soggettiva»¹¹⁴. Al di là di ogni osservazione metafisica dell'uomo, e al di là di ogni indagine filosofica finalizzata al ritrovamento di una presunta immagine pura e atemporale del soggetto, con l'empirismo inglese entra nella storia del pensiero occidentale una figura nuova: non un soggetto puro che, dotato già da sempre di facoltà e diritti, istituisce a partire da questi suoi caratteri essenziali una rete sociale che ne sospenda la storicità, bensì un individuo segnato dall'interesse, ossia da un tratto personale, storicamente concreto e, dunque, già parte di una rete di interessi più ampia, benché non totalizzante. Foucault vede proprio nella nascita di questa figura, e specialmente nella «incompatibilità essenziale tra la molteplicità non totalizzabile, caratteristica dei

¹¹⁰ «Il principio di una scelta individuale, irriducibile, non trasferibile, il principio di una scelta atomistica e incondizionatamente riferita al soggetto stesso è quanto viene chiamato interesse» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 222).

¹¹¹ *Ivi*, p. 225.

¹¹² *Ivi*, p. 53.

¹¹³ *Ivi*, p. 238.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 223.

soggetti d'interesse, dei soggetti economici, e l'unità totalizzante del sovrano giuridico», la nascita dell'arte di governare definita dal concetto di "liberalismo"¹¹⁵.

Essa si caratterizza, come si è anticipato, per la considerazione riservata a una nozione nuova di natura, non più donatrice di diritti inalienabili, bensì abitata da una specie vivente e dagli scambi che i suoi membri intrattengono. Tale arte di governo, dunque, trasferisce il proprio «luogo di veridizione»¹¹⁶ dal diritto, che precedentemente veniva erto come bastione invalicabile per il potere, al mercato, ambiente capace di regolarsi in modo equilibrato e di mostrare alle pratiche di governo il loro vero campo di intervento.

Laddove la sovranità pre-moderna, come si apprende in *Sorvegliare e punire*, si manifesta nell'esibizione della sua potenza, l'amministrazione disciplinare – che verosimilmente può essere qui assimilata allo stato di polizia – si incarica di una regolazione al contempo universale e capillare, generando una forma di potere invisibile ma capace di vedere tutto, senza trascurare nulla. Da una figura di potere onnisciente, ora si passa a una forma di governo di fatto cieco, incapace di abbracciare la complessità, ignorante ma rincuorato dalla capacità riequilibrante della realtà su cui opera: il governo liberale, dotato di un nuovo dispositivo di autolimitazione, apprende la regola del lasciar fare, del permettere che la realtà proceda secondo le leggi che gli sono proprie¹¹⁷. L'analisi che Foucault dedica al concetto della "mano invisibile" è tutta centrata sull'invisibilità, ossia sulla possibilità che, a partire dal XVIII secolo, si rivela di «limitare dall'interno» e con vera efficacia «l'esercizio del potere di governare»¹¹⁸.

È a questa altezza che Foucault rintraccia una sorta di detronizzazione del sovrano: nella sua fattuale incapacità di governare, e non in un rovesciamento provocato a colpi di diritto. Al sovrano si è presentata la realtà dei fatti. Una realtà il cui elemento strutturale e, perciò, impossibile da eliminare senza che questo provochi malfunzionamenti, è la libertà: sospendere quest'ultima non rappresenterebbe, come nel caso del discorso del diritto, un sopruso cui eventualmente opporre resistenza, ma una vera e propria autocontraddizione dell'arte di governo liberale. Foucault lo spiega in modo chiaro: questa pratica di governo funziona veramente solo «là dove vi sono delle libertà». L'arte di governo liberale, dunque, non è impegnata semplicemente nel riconoscimento della libertà: a essa sono proprie azioni di creazione, difesa e sostegno della libertà, secondo la formula foucaultiana per cui «la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà, è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche a organizzarla»¹¹⁹. Nozione correlata a quella di libertà è

¹¹⁵ *Ivi*, p. 232. Gordon chiarisce che Foucault non intende «il liberalismo semplicemente come una dottrina, o come un insieme di dottrine, di teorie politiche ed economiche, ma come uno stile di pensiero essenzialmente legato all'arte di governo» (C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., p. 14).

¹¹⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 39-40.

¹¹⁷ Cfr. M. Senellart, *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, cit., pp. 27-29.

¹¹⁸ La citazione riportata è in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 35. Il commento della nozione di "mano invisibile" è alle pp. 227 ss.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 65-66.

quella di pericolo¹²⁰ e, conseguentemente quella di sicurezza: è perciò sul campo dell'assicurazione dai rischi che queste gran quantità di libertà generano, che la pratica liberale investe molte delle proprie energie, riorganizzando così in modo ordinato e sicuro la libertà di cui necessita per funzionare.

Si comprende dunque cosa intendesse Foucault introducendo il concetto di governamentalità come insieme di arte di governo e critica della pratica di governo. L'economia politica ha fornito all'arte di governo liberale un punto di vista laterale rispetto alla stessa pratica di governo: con l'economia politica, e grazie alla sua eterogeneità, si spezza la compattezza del pensiero della ragione di Stato e dello stato di polizia, e si apre un campo di analisi e di azione governamentale del tutto diverso da quello del controllo e della regolazione capillare. Colin Gordon commenta così la novità che Foucault sente di aver rintracciato: con l'economia politica si «inaugura un nuovo modo di oggettivazione della realtà governata, il cui effetto è quello di ricollocare la ragione governamentale in una configurazione politico-epistemica nuovamente complicata, aperta e instabile»¹²¹. L'innovazione è tale al punto che, dalla nascita del liberalismo, ogni ripensamento avvenuto all'interno della storia della governamentalità non può che avvenire all'interno dello spazio aperto dallo stesso liberalismo. L'arte di governo liberale dimostra, secondo Foucault, la capacità di inaugurare un campo aperto e critico, entro cui vengono forgiati gli strumenti sia per i sostenitori che per i detrattori del liberalismo; pregio, quello di una governamentalità così complessa e critica, che Foucault non intende riconoscere alla politica socialista.

La ricerca intorno al tema del potere di Foucault, apertasi con il motto della decapitazione del sovrano, pare trovare nel liberalismo una risposta: nel XVIII secolo, prendendo piede a partire da una certa sfiducia nei confronti delle capacità dei sovrani, nasce un meccanismo davvero effettuale, perché intrinseco alla stessa pratica di governo, di limitare le prerogative dei governanti, ma anche di critica della realtà, di apertura della sperimentazione politica¹²². Il liberalismo – rilevando la storicità di istituzioni ed eventi, il loro carattere meno compatto di quanto si è soliti pensare – si propone, nelle riflessioni di Foucault, come un'invariante metodologica: dotata di grande plasticità, essa accoglie nel proprio dominio non tanto le dottrine a essa confacenti, ma la contraddizione stessa¹²³.

¹²⁰ *Ivi*, p. 68.

¹²¹ C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., p. 16.

¹²² Significativa, per la valutazione di un eventuale tentazione liberale di Foucault, può essere l'affinità tra il limite intrinseco e quello estrinseco da lui rilevati, da un lato, e dall'altro la distinzione tra vero individualismo e costruttivismo operata da Hayek (F.A. von Hayek, *Individualism: True and False* (1949 – la conferenza è del '45), tr. it. a cura di A.M. Cossiga, *Individualismo: quello vero e quello falso*, ed. Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).

¹²³ Si pensi a ciò che Schmitt rimproverava al liberalismo: «Non vi è una politica in sé, bensì solo sempre una critica liberale della politica» (C. Schmitt, *Begriff des Politischen* (1932), tr. it. *Il concetto di "politico"*, raccolto in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, ed. il Mulino, Bologna 1972, p. 156).

Una capacità che, come ricorda ancora Gordon, Foucault sostiene in opposizione alle «incomprensioni neo-marxiste»¹²⁴, per rilevare un'ulteriore virtù del liberalismo nella sua rielaborazione della funzione del diritto.

Il liberalismo non è nato dall'idea di una società politica fondata su un legame contrattuale. Tuttavia, dalla ricerca di una tecnologia liberale di governo è risultato che la regolazione mediante la forma giuridica costituiva uno strumento assai più efficace della saggezza o della moderazione dei governanti. [...] Il liberalismo ha cercato questa regolazione nella "legge", non perché il formalismo giuridico gli fosse particolarmente congeniale, bensì in quanto la legge definisce forme di intervento generale che escludono misure particolari, individuali, eccezionali, e la partecipazione dei governati all'elaborazione della legge in un sistema parlamentare costituisce il sistema più efficace di economia di governo.¹²⁵

L'interpretazione foucaultiana del liberalismo si era aperta chiarendo che non si sarebbe indagato qualche cosa di esterno e di opposto alle dinamiche invadenti della ragione di Stato, bensì un suo principio «di sviluppo più completo e di perfezionamento»¹²⁶; la presentazione della materia, dunque, non pareva preconizzare una panacea contro una malattia ma, anzi, un'evoluzione ulteriore di questa stessa, destinata solo a mitigarne (paradossalmente) i sintomi. L'effetto di mitigazione, si è visto, è stato ottenuto con lo spostamento da una matrice bellica verso un discorso economico, capace di una critica reale, perché fattuale, alla razionalità politica. E tuttavia, come sostiene Michel Senellart in un articolo già più volte menzionato, questo non significa che il mercato assurga a luogo di una libertà immediata e piena, valida contro ogni eccesso del governo. Anzi, la gran massa di libertà che il governo è costretto a produrre per poter funzionare ha un costo: essa deve essere bilanciata da una pari azione di governo al fine di proteggere dagli abusi che la minacciano. Se, dunque, con l'inaugurazione del discorso economico si è potuto introdurre una prospettiva su un nuovo concetto di natura, e se in quest'ultima è la libertà l'elemento strutturante, d'altra parte Foucault non pare illudersi sul fatto che si sia finalmente ritrovata la pura spontaneità dell'individuo. Ancora con Sennelart si può dunque riconoscere come lo spostamento dal discorso della guerra e l'ambito superamento "della linea" che aveva caratterizzato la crisi foucaultiana del 1976, si siano resi possibili perché nella nuova arte di governare il confine tra il potere e la resistenza non divide più solo il sovrano e i sudditi, come nella sovranità, non divide più solo l'istituzione e il corpo, come nella geometria disciplinare, e non si limita a distinguere un esterno da un interno rispetto a un territorio: la linea su cui si giocano, a livello microfisico, i destini sempre plastici delle relazioni di governo ora passa all'interno della stessa razionalità governamentale, fra la naturale tendenza espansiva del potere e la tendenza economica a contenerla. E però «questo non

¹²⁴ C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., p. 19.

¹²⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 264-265.

¹²⁶ *Ivi*, p. 36.

significa che la libertà debba essere difesa in termini puramente economici, ma che l'economia crea uno spazio nuovo per la rivendicazione della libertà»¹²⁷.

Il sospetto di una sorta di tentazione liberale non è, comunque, infondato e, anzi, ha impegnato alcuni studiosi anche in merito alle riflessioni dedicate da Foucault alla svolta neoliberale. Gli strumenti forgiati nella seconda metà degli anni Settanta, specialmente quello di governamentalità, sono stati recentemente utilizzati in modo assai proficuo per ricostruire una genealogia del neoliberalismo più completa di quella che Foucault, per gli anni in cui avanzava le sue tesi, aveva saputo tracciare. Si possono ricordare i lavori di Rose e Miller¹²⁸ e, più tardi, il fondamentale lavoro compiuto sul neoliberalismo da Dardot e Laval al fine di superare i limiti delle diagnosi marxiste, mediante un uso – spesso però acritico – della categoria della governamentalità come “condotta di condotta”¹²⁹.

Un impegno simile è quello assunto da Wendy Brown¹³⁰, che tuttavia completa la sua ricerca in chiave foucaultiana con una profonda critica di alcuni degli assunti che sostengono il lavoro del filosofo francese. Brown riconosce a Foucault l'impresa assai audace di aver pensato la svolta neoliberale in un'epoca in cui essa non si era ancora espressa appieno: fra gli anni Settanta e Ottanta, gli studiosi del neoimperialismo rilevavano l'importanza degli esperimenti economici neoliberali in America Latina, in Africa, in Asia e nei Caraibi, ma difficilmente afferravano la penetrazione di questa nuova razionalità nelle proprie realtà urbane; il cosiddetto *Washington Consensus* era ancora di là da venire, così come lontane erano le amministrazioni Thatcher e Reagan. In più, il *welfare* europeo si presentava solido, e promettente appariva un progresso ulteriore verso formule di socialdemocrazia¹³¹. In un simile contesto storico, il corso del 1978-1979 può facilmente evidenziare una crisi all'interno della governamentalità liberale, dovuta da un lato alle sue strutture, così plastiche ma anche così instabili, e dall'altro alla sua commistione con politiche di intervento di stampo keynesiano; ciò che, tuttavia, non era così agevole era la lettura della risposta, avvenuta nel XX secolo, mediante la maturazione di una governamentalità neoliberale, caratterizzata da continuità e da linee di frattura. Conviene, dunque, ricostruire le linee

¹²⁷ M. Senellart, *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, cit., p. 30.

¹²⁸ I due studiosi, partendo dall'intuizione foucaultiana secondo cui lo Stato non sarebbe il solo e necessario centro del potere politico, cercano di ripercorrere la razionalità liberale secondo una prospettiva critica nei confronti delle ricostruzioni tradizionali (N. Rose, P. Miller, *Political Power beyond the State: Problematics of Government*, in «British Journal of Sociology», 43.2 (1992) pp. 173-205). Degli stessi autori, cfr. *Governing Economic Life*, in «Economy and Society», 19.1 (1990), pp. 1-31, in cui il concetto di governo come “condotta di condotta” viene reinterpretato alla luce della nozione di “azione a distanza” formulata da Bruno Latour.

¹²⁹ Cfr. P. Dardot, Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009), tr. it. a cura di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, ed. DeriveApprodi, Roma 2013.

¹³⁰ Cfr. W. Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, ed. Zone Books, New York 2015. La stessa autrice ha toccato argomenti analoghi in *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy* (2003), raccolto in Id., *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2005.

¹³¹ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 51.

essenziali dell'interpretazione foucaultiana di questa ulteriore svolta governamentale; si darà poi nota di una serie di critiche che Wendy Brown e, con tenore ben più severo, altri studiosi hanno mosso alle tesi di Foucault. Non è ancora giunto il momento per commentare l'efficacia degli strumenti approntati da Foucault nella lettura della politica contemporanea, così fortemente segnata dal paradigma neoliberale; tuttavia sarà interessante cogliere almeno un paio di voci che, con intenzioni differenti, si fanno lettrici interessate delle elaborazioni cui ci si sta qui dedicando.

Com'è noto, Foucault rileva due focolai di sviluppo del neoliberalismo in seguito alla crisi della governamentalità liberale occorsa attorno agli anni Trenta¹³². In primo luogo, Foucault si interessa diffusamente del modello tedesco, la cui stagione si prolunga da Weimar fino al Secondo dopoguerra: il lavoro teorico alle spalle del liberalismo postbellico tedesco – le cui prime mosse sono rintracciabili tra gli anni 1928 e 1930 nell'alveo della Scuola di Friburgo o in associazione a essa, e sulle pagine della rivista *Ordo* – è animato da personalità quali Röpke, Eucken, Böhm, Rüstow, Müller-Armack, impegnate nel chiarimento dei principi dell'economia di mercato e della politica economica in seguito applicate all'interno della nascente Germania occidentale dopo la disfatta nazista. In secondo luogo, l'attenzione si sposta sulla corrente statunitense, impegnata in una ripresa delle riflessioni di pensatori come Mises o Hayek al fine di ribattere alle novità e alle difficoltà presenti nella politica di matrice keynesiana e, in particolare, all'interventismo e al dirigismo statali da sinistra, alla crescita smisurata degli apparati burocratici visti come una minaccia per i diritti individuali. Nonostante le due scuole siano destinate a fondersi, condividendo alcuni dei loro risultati fondamentali, Foucault si impegna nella descrizione delle peculiarità che le distinguono.

In primo luogo, il movente, che per gli europei era la nascita dei movimenti nazi-fascisti, mentre per gli statunitensi era la politica keynesiana promossa dal New Deal¹³³. Ma distinte sono anche le interpretazioni del governo e del mercato. Gli ordoliberali pongono al centro dell'azione governamentale la funzione di facilitare la competizione, prendendo come obiettivo primario l'ambiente sociale e riformandolo sul modello dell'impresa. Si tratta di un compito che, tuttavia, preserva alcuni ambiti morali o culturali e, anzi, fa di questi ambienti “caldi” gli snodi di una «ricostruzione organica della società a partire dalle comunità naturali, dalle famiglie, dai rapporti di vicinato», ottenuta mediante uno spostamento del «centro di gravità dell'azione di governo verso il basso», afferma Foucault leggendo Röpke¹³⁴. I pericoli contro cui la politica sociale ordolibera opera sono quello rappresentato dal welfarismo, che denuncia il rischio come un problema sociale, ma anche

¹³² Cfr. Th. Lemke, “*The Birth of Bio-politics*”: Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neoliberal Governmentality, in «*Economy and Society*», 30.2 (maggio 2001), pp. 190-207. E cfr. C. Gordon, *Governmental Rationality: an Introduction*, cit., pp. 41-46.

¹³³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 76.

¹³⁴ *Ivi*, p. 130.

quello di una produzione di una società di mercato di massa, il cui potere disgregante era per gli ordoliberali esemplificato dal nazismo nella sua parossistica reazione al capitalismo¹³⁵. L'obiettivo è, invece, quello della generalizzazione del modello «dell'etica sociale dell'impresa», all'interno del quale il soggetto di interesse non si muove semplicemente come agente di uno scambio, ma come un vero e proprio imprenditore e produttore, responsabile e disponibile al rischio. «Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società»¹³⁶: strumento peculiare per ottenere questo obiettivo è il diritto, che ritorna in scena funzionalizzato rispetto alla veridizione proveniente dal mercato in due sensi. Da un lato, conservando l'idea di una impenetrabilità da parte dello Stato dei processi economici, «la potenza pubblica non interverrà mai nell'ordine economico se non sotto forma di legge», ossia in senso puramente formale, per far «apparire qualcosa come un ordine economico, che sarà, al tempo stesso, l'effetto e il principio della propria regolazione». Dall'altro lato, a una simile riformulazione della funzione della legge corrisponderà un aumento della domanda giudiziaria, così che ci si dovrà premurare di fornire «istanze giudiziarie o in ogni caso delle istanze di arbitrato sempre più numerose»¹³⁷.

Pur condividendo una certa avversità nei confronti delle politiche di intervento – in questo caso rappresentate dal New Deal, da Roosevelt e dai programmi su povertà, educazione e segregazione da Truman a Johnson – e l'ambizione di allargare la prospettiva dell'analisi economica dal semplice soggetto di interesse al modello dell'impresa, la Scuola di Chicago assume una direzione differente rispetto al neoliberalismo europeo. Mediante le nozioni di “capitale umano” e di “imprenditorialità”, si cerca di spingere la competizione nel corpo sociale in maniera «completa ed esaustiva»¹³⁸, vedendo in ogni individuo un possibile oggetto di investimento e, al contempo, un potenziale investitore di se stesso teso alla propria valorizzazione¹³⁹. L'abilità fondamentale da educare perché emerga un tale soggetto è quella della flessibilità, ossia la capacità di adattamento in una condizione di forte competitività in cui nulla pare essere escluso dal gioco; né gli elementi sociali acquisiti e necessari, come quelli di scuola, cultura, sanità, né quelli innati.

Esito finale di questo gioco così aggressivo è la crescita, raggiungibile solo mediante l'innovazione. Il problema dell'innovazione, afferma Foucault, non è ripreso dai neoliberali americani «come una sorta di caratteristica etico-psicologica, o etico-economica-psicologica

¹³⁵ *Ivi*, p. 105.

¹³⁶ *Ivi*, p. 131.

¹³⁷ *Ivi*, p. 147 e p. 149.

¹³⁸ *Ivi*, p. 197.

¹³⁹ Si pensi alla teoria del capitale umano sviluppata da G.S. Becker, in *Human Capital*, Columbia University Press, New York 1964, nella quale l'essere umano, la sua salute, e soprattutto le sue abilità e le sue conoscenze divengono oggetto di investimento accanto alle materie prime e alla strumentazione per lavorarle. Le abilità dell'individuo, in altri termini, divengono capitale da mettere a frutto, mediante investimento sull'educazione e la formazione professionale.

del capitalismo»; per i neoliberali, in questo differenti rispetto al pensiero europeo, l'innovazione non può essere ottenuta confidando «nell'audacia del capitalismo o nello stimolo permanente della concorrenza», bensì solo mediante l'investimento sull'uomo in quanto tale, sul capitale umano, e all'interno di un «gioco economico quanto più possibile libero»¹⁴⁰. In questo, i neoliberali americani si dimostrano ben più radicali dei colleghi europei, mirando all'attuazione di una politica sociale che intervenga solo sull'ambiente entro cui ciascun giocatore si trova a muoversi. Ogni giocatore, perciò, troverà attorno a sé «un quadro abbastanza flessibile» per poter giocare, ma si troverà anche nella condizione di «regolare gli effetti della definizione del proprio quadro». Ogni individuo, quindi, dotato di un certo numero di capacità su cui investire, si trova nella condizione di puntare su se stesso e sulla propria differenza peculiare, non in un contesto organizzato su una «individualizzazione uniformatrice, identificatoria, gerarchizzante», ma in «un'ambientalità aperta agli eventi aleatori e ai fenomeni trasversali»¹⁴¹.

Colta nella sua globalità, la svolta neoliberale rappresenta una fase della ragione governamentale che si pone per certi aspetti in continuità con i dispositivi liberali, pur reinterpretandoli in un contesto assai nuovo. Vi sono alcuni innegabili punti deboli nell'analisi foucaultiana delle origini del neoliberalismo contemporaneo: Foucault, per esempio, non dimostra di interessarsi particolarmente alle importanti specificità del pensiero keynesiano¹⁴², così come non coglie l'importanza di specifiche strategie monetarie e di conseguenza non approfondisce, per esempio, le conseguenze politiche che esse hanno avuto nel secondo dopoguerra tedesco¹⁴³.

¹⁴⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 215-216.

¹⁴¹ *Ibidem*. Per un'analisi della trasformazione antropologica, con particolare attenzione all'aspetto etico – spesso trascurato da prospettive “top-down” sul potere neoliberale – cfr. S. Binkley, *The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads*, in «Foucault Studies», 6 (febbraio 2009), pp. 60-78. Il tema del soggetto neoliberale come non meramente sfruttato ma attivo nella produzione della razionalità neoliberale, il tema dell'etica che lo contraddistingue, e quello della riflessione foucaultiana degli anni Ottanta come completamento della riflessione sul governo, sono presenti in T.H. Hamann, *Neoliberalism, Governmentality, and Ethics*, in «Foucault Studies», 6 (febbraio 2009), pp. 37-59.

¹⁴² Per altro, un rinnovamento del liberalismo con accenti di matrice socialista era già stato avviato a cavallo tra XIX e XX secolo da autori come Hobhouse e Hobson, e poi, fra le due guerre mondiali, con Dewey e Keynes (cfr. P. Dardot e Ch. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., pp. 150-157).

¹⁴³ Questi e altri riferimenti in A. Zanini, *L'ordine del discorso economico*, cit., pp. 92 ss, e nota n. 76 pp. 92-93. In particolare, Zanini cita lo studio di Grenier e Orléan, nel quale si mostra come Foucault considerasse la moneta uno strumento neutrale e, di conseguenza, trascurasse le conseguenze politiche e territoriali seguite alla riforma monetaria tedesca del 1948: tale riforma, ricordano i due studiosi, «non era il risultato di una iniziativa tedesca», dal momento che la Germania era priva di una amministrazione propria dal '45; essa era una riforma voluta dagli Stati Uniti, «una forza militare d'occupazione», con finalità politiche coinvolgenti, dunque, la questione della sovranità, al fine di «creare uno Stato nuovo e in grado di affrontare la potenza comunista». E dopo aver menzionato le proteste Sovietiche a questa misura monetaria, sfociate nel blocco di Berlino al fine di impedire la circolazione del Marco tedesco, i due studiosi concludono: «Vediamo qui la centralità della questione monetaria e le sue relazioni inestricabili con le questioni della sovranità e del territorio» (J.Y. Grenier, A. Orléan, *Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (2007), pp. 1155-1182).

Eppure, nonostante queste incertezze, il punto su cui Foucault propone un punto di vista fondamentale, spesso trascurato da altre analisi, rimane chiaro:

Il neoliberalismo attuale non è affatto, come troppo spesso si dice, la rinascita o il ritorno di vecchie forme di economia liberale, elaborate nel XVIII e XIX secolo, che il capitalismo attuale cercherebbe di riattivare [...]. In realtà, nel neoliberalismo attuale, sia che assuma la forma tedesca [...], sia che prenda la forma americana dell'anarco-liberalismo, c'è qualcosa di ben più importante in questione. Il suo problema, infatti, è di sapere se effettivamente un'economia di mercato possa servire da principio, da forma e da modello per uno Stato che, a causa delle sue inadeguatezze, oggi lascia tutti diffidenti.¹⁴⁴

La prospettiva sulla governamentalità, ossia su una questione al contempo individualizzante e totalizzante, concentrandosi sulla precedenza dell'arte di governo rispetto allo Stato, sulla natura composita e derivata di quest'ultimo, permette di interrogare la svolta neoliberale ponendo l'accento sui mutamenti che, in funzione delle nuove tecniche di governo, interessano le istituzioni. In particolare, la domanda che si pone in tutta la sua cogenza ora è relativa alla capacità del mercato di manifestare «un potere di formazione sia in relazione allo Stato, sia rispetto alla società»¹⁴⁵. Il tratto distintivo del neoliberalismo è individuato da Foucault non tanto nella libertà concessa all'economia e nemmeno in una mera estensione del paradigma liberale classico, bensì nella generalizzazione della forma economica del mercato e della forma dell'impresa all'interno del corpo sociale. Il problema che si pone, allora, non è più quello classico, di comprendere la misura in cui il discorso economico avrebbe saputo limitare la naturale espansione dell'arte di governo, quanto invece, con una mutazione radicale, quello di «sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri d'informazione politici e sociali dell'economia di mercato».

Foucault indica, come premesse di questa radicale trasformazione, una serie di «spostamenti»¹⁴⁶. A definire chiaramente il passaggio al neoliberalismo c'è, soprattutto, la distinzione dell'economia di mercato dal principio politico classico del *laissez-faire*: non si tratta più di lasciare l'economia alla sua naturale libertà; il centro del neoliberalismo è piuttosto la concorrenza, meccanismo del tutto artificiale, fondato sull'ineguaglianza e bisognoso di essere strutturato. Così, il neoliberalismo attiva lo Stato a nome dell'economia in un intervento necessario, per inquadrare e facilitare competizione e crescita, per far penetrare nel sociale la norma economica del mercato.

Il punto focale attorno a cui gravita l'osservazione del neoliberalismo, nella sua specificità rispetto al liberalismo classico, dunque, è una differente concezione del mercato. Laddove il liberalismo classico intendeva attribuire alla sfera economica una funzione «reattiva», volta alla limitazione dell'azione del sovrano, il neoliberalismo pone in atto una

¹⁴⁴ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 108-109.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 109-112.

politica che, senza scadere nel dirigismo, si organizza attorno al segno di una vigilanza permanente – specie di matrice giuridica. Si ricalifica il rapporto tra Stato e mercato, così che quello che prima era il limite interno del governo nel segno del *laissez-faire*, oggi definisce la regola di ogni azione di governo, in un approccio attivo e pervasivo¹⁴⁷. In altri termini, l'economia di mercato che prima erodeva spazio al governo, limitandone la sfera di competenza, ora rappresenta la dimensione in favore della quale l'azione di governo deve attivarsi e la matrice d'azione su cui il governo deve formarsi. L'economia è, al contempo, «modello, oggetto e progetto», compendia Brown¹⁴⁸.

Si tratta di un'inversione fondamentale che Foucault sente di poter ricostruire grazie agli strumenti che ha messo all'opera fin dal 1977. D'altra parte, afferma egli stesso, in molti sono d'accordo sull'idea di criticare una certa strana invadenza dello Stato, caratterizzata dall'imposizione di una specifica norma di condotta: «Una critica anche confusa, visto che l'abbiamo trovata formulata, da Sombart a Marcuse, senza troppe differenze»¹⁴⁹. Si tratta del destino inesorabile di un certo tipo di critiche che, pur utilizzando il concetto di “neoliberalismo”, non sono in grado di carpirne la reale novità, rimanendo esse tutte interne alle stesse maglie dell'oggetto che intendono criticare¹⁵⁰. Così avviene per le critiche più “operative” che, fondate sulle nozioni di stato sociale e di *welfare*, non colgono le strutture fondamentali del neoliberalismo e, di fatto, condividono le premesse di cui il neoliberalismo è conseguenza coerente, declinandole tuttavia in senso disciplinare. E lo stesso accade per le critiche più intellettuali, che sfruttano categorie – o «luoghi comuni»¹⁵¹ – quali alienazione o spersonalizzazione in funzione della massificazione o della unidimensionalità. Si tratta di aspetti che, seppure abbiano costituito parte della storia del liberalismo, sono tuttavia superati dalla svolta neoliberale, che rigetta l'eguaglianza del mercato e l'uniformità della merce, per istituire un contesto sociale dalle mille e differenti sfaccettature, in cui la concorrenza possa esercitarsi appieno. E non vale nemmeno denunciare questo contesto come foriero di disuguaglianza e coercizione, dal momento che la disuguaglianza è proprio lo strumento per poter costruire il discorso neoliberale sulla libera espressione delle differenze e dei talenti individuali¹⁵².

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 112. Cfr. A. Zanini, *L'ordine del discorso economico*, cit., pp. 95-96.

¹⁴⁸ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 62.

¹⁴⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 109.

¹⁵⁰ Si vedano le indicazioni bibliografiche offerte da P. Cesaroni in *La distanza da sé*, cit., pp. 207-2010, in particolare le note 110, 111, 115.

¹⁵¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 105.

¹⁵² Ulteriori metodi di analisi, rispetto ai quali la prospettiva sulla razionalità governamentale si pone come alternativa, sono proposti da Th. Lemke, in *Foucault, Governmentality and Critique*, cit., p. 54. In particolare, la linea critica che vede nel neoliberalismo una falsa conoscenza della società; quella che lo interpreta come un'estensione dell'economico nel dominio del politico; quella che si concentra sugli effetti distruttivi sull'individuo. Essi colgono effetti innegabili del neoliberalismo; ma una analisi completa, sosterrebbe Foucault, deve andare alla strategia, alla razionalità che li sostiene. Il merito che Lemke (pp. 54-60) rintraccia nella proposta foucaultiana consiste nel fatto che essa non oppone conoscenza a ideologia, e non contrappone Stato a economia o il soggetto umano alla repressione: essa cerca di tenere assieme questi dualismi,

Proprio in merito a quest'ultimo aspetto, tuttavia, pare voler insistere, almeno in prima battuta, il tentativo di completare l'analisi foucaultiana condotto da Wendy Brown. Si tratta di uno studio che sfrutta largamente le categorie proposte da Foucault, riconoscendo loro la capacità di rivelare aspetti troppo spesso trascurati dalla teoria politica; eppure, è proprio nel disvelamento di questi elementi che la prospettiva talvolta trattenuta di Foucault non sembra voler raggiungere i suoi punti più radicali e politicamente concreti. Questo limite è imputabile, stando a quanto sostiene Brown, al fatto che, paradossalmente, il linguaggio di Foucault, l'apparato concettuale da lui sfruttato, rispetta una matrice semantica *già* (neo)liberale, senza riuscire a distaccarsi da concetti quali il soggetto individuale o il corpo individuale. La critica mossa a Foucault verte sull'incapacità di delineare una pratica politica collettiva e, di più, manca lo stesso soggetto politico, sostituito dalla figura più povera del soggetto giuridico: «Non c'è alcun corpo *politico*, manca un popolo che agisce di concerto o che esprime aspirazioni di sovranità; ci sono poche forze sociali dal basso»¹⁵³. Foucault, mediante la costruzione della genealogia della governamentalità, si impegna nell'osservazione degli eventi storici che le trame del governo catalizzano; ed è solo lì che la sovranità emerge, come una sorta di funzione discorsiva che rinnova il proprio statuto all'avvertenza dei mutamenti nella geometria disegnata dalla razionalità governamentale. Lo stesso si è visto con la provenienza “dal basso”, che Foucault considera solo in senso genealogico, ossia come quell'insieme di forze di grana microfisica, che si coagulano in punti di emergenza: ciò che viene dal basso sono quelle pratiche spesso trascurate dalla storia e dalla filosofia politica, che tuttavia compongono il livello elementare delle istituzioni visibili. Il basso, dunque, non è il luogo della lotta attiva, della resistenza; è il luogo degli individui prodotti o governati, e non quello abitato dai “corpi politici”; d'altra parte, come si è visto, l'introduzione del concetto di “governamentalità” produce proprio questo effetto: l'eliminazione della polarità oppositiva di soggetto e potere, e la sua sostituzione con un campo di osservazione più o meno omogeneo che si estende dal governo politicamente inteso fino al governo di sé. Questo, salvo errori di interpretazione, si può leggere fra le righe della critica di Brown.

Le conseguenze dell'assenza di *cittadini*, nel senso tipicamente moderno del termine, non sono affatto irrilevanti, soprattutto per quanto riguarda le ripercussioni del neoliberalismo sulla vita politica occidentale. Come suggerisce anche il titolo dell'opera, la tesi centrale che Brown sostiene è che il neoliberalismo ha come portato principale – come centro strategico e dunque come effetto primario – l'erosione della vita politica, del concetto

rileggendoli in un piano di immanenza guidato da una razionalità che va compresa. Cfr. anche Th. Lemke, “*The Birth of Bio-politics*”: Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality, cit., pp. 201-204.

¹⁵³ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 73.

di cittadinanza¹⁵⁴; uno scenario che le coordinate foucaultiane non solo non sembrano in grado di delineare, ma che anzi sembrano aver già accettato come presupposto. Foucault, continua Brown, ha posto in evidenza l'incontro tra due figure, una delle quali poi ha finito per prevalere: *homo æconomicus* e *homo juridicus* sono, pur nella loro incompatibilità, protagonisti della scena liberale e, in seguito, anche di quella neoliberale, caratterizzata da una rinnovata funzione riservata al diritto. Il neoliberalismo finisce, così, per eliminare ogni spazio possibile per *homo politicus*, ossia «la creatura animata da e per la realizzazione della sovranità popolare e propria». Da parte sua, Foucault pare assecondare questa dinamica, riducendo quest'ultimo al solo soggetto di diritto, e non riconoscendo l'erosione che lo spazio politico subisce per opera del neoliberalismo e che, perciò, può rappresentare uno spazio emancipativo rispetto alle sue conseguenze coercitive¹⁵⁵.

Tale carenza è segnalata, in *Nascita della biopolitica*, dalla mancanza di un movimento di vera emancipazione, come quello “anti-pastorale” immaginato in *Sicurezza, territorio, popolazione*¹⁵⁶. La svolta neoliberale, infatti, per come la descrive Foucault, è per proprio statuto apertura massima nei confronti della libera espressione dell'individuo; e tuttavia questa apertura, sebbene Foucault non lo riconosca, è di fatto tale da erodere ogni possibilità di costruire uno spazio propriamente politico, all'interno del quale anche la libertà possa declinarsi nel senso di una vera emancipazione dell'individuo dalle trame del governo, di una sua autonoma soggettivazione¹⁵⁷. Uno spazio che potrebbe somigliare a quello della sovranità nel senso moderno, e che Foucault recupera negli anni Ottanta, mediante lo studio dell'antichità solo nella forma del governo di sé.

Se questa soluzione sia soddisfacente e operativa in senso politico, è un giudizio che non va formulato ora. Sarà sufficiente, intanto, rilevare che non manca una qualche soluzione a questo problema rimasto aperto con la genealogia del neoliberalismo; se non altro, perché una serie di recenti studi, pur dichiarando di volersi rivolgere proprio alla produzione degli anni Ottanta¹⁵⁸, ha denunciato una presunta ricerca di spazi di libertà in

¹⁵⁴ Una tesi simile sostengono anche P. Dardot e Ch. Laval in *Pour en finir avec ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie* (2016), tr. it. a cura di I. Bussoni, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016.

¹⁵⁵ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., pp. 79-111. La citazione è a p. 86.

¹⁵⁶ Con il corso del '77-'78, Foucault «ricordava lo sviluppo di “contro-condotte” nei movimenti di Riforma del XV-XVI secolo così come in quelli rivoluzionari del XIX secolo»; in entrambi i casi, le insubordinazioni rimanevano in realtà tutte dentro al paradigma del pastorale, così che Foucault poteva immaginare una vera e propria rivolta “anti-pastorale”, tesa alla critica radicale del governo dell'uomo sull'uomo (cfr. P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., pp. 210-211).

¹⁵⁷ Il neoliberalismo, mediante la logica economica, tende a proporsi come delegittimazione di ogni trascendenza. Per questo, esso finisce per mirare «alla produzione di soggettività specifiche, di forme di vita che, nell'ambivalenza di un immaginario di auto-realizzazione e autogoverno, siano eminentemente governabili» (L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in «La Deleuziana», 1 (2015), pp. 27-39).

¹⁵⁸ Molti di questi studi sono raccolti in un volume curato da D. Zamora, dal titolo: *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale* (edizioni Aden, Parigi 2014); le citazioni sono prese dalla traduzione inglese, edita nel 2016 da Polity, Cambridge. Nonostante le dichiarate intenzioni di criticare “l'ultimo

seno al neoliberalismo da parte di Foucault, suscitando l'idea di una certa simpatia dell'autore nei confronti della governamentalità contemporanea. Fra gli altri, si può menzionare quanto sostenuto da Loïc Wacquant, concentrandosi sugli aspetti coercitivi della razionalità neoliberale, trascurati da Foucault¹⁵⁹. Adottando la prospettiva genealogica di cui si è ricostruita la trama, e definendo le istituzioni e lo Stato stesso come delle contingenze storiche all'interno della storia della governamentalità, Foucault non avrebbe saputo riconoscere il percorso che, nel contesto del neoliberalismo, ha fatto dello Stato un nuovo mostro leviatano, assai violento. Questa stessa prospettiva analitica, secondo Jan Rehmann, avrebbe impedito a Foucault di riconoscere l'ideologia al fondo del neoliberalismo, quella penetrazione egemonica – nel senso di Gramsci – del discorso su efficienza, imprenditoria, rischio, responsabilità; un'egemonia che di fatto manifesta, per l'autore, una nuova forma di dominio di classe, al quale Foucault non ha saputo dare ascolto¹⁶⁰.

Ancor più interessante rispetto al volume che nel 2014 ha voluto raccogliere questi ed altri contributi, è però l'intervista che, in occasione della sua pubblicazione, il curatore ha rilasciato al periodico francese *Ballast*¹⁶¹. In essa, Zamora spiega che il vero scopo del libro da lui curato era quello di rompere con una certa immagine acriticamente consensuale di Foucault, per far emergere l'indulgenza di Foucault nei confronti del neoliberalismo. A sostegno di questa tesi, secondo cui «Foucault era molto attratto dal liberismo economico», formula governamentale meno normativa e meno burocratica di quanto invece non fossero le politiche socialiste o comuniste, Zamora menziona l'amicizia con Pierre Rosanvallon, impegnato in quegli anni in una riflessione antistatalista, così come anche la svolta verso idee di tipo neoliberale di molti intellettuali come Foucault e di molti compagni di fede maoista dopo le lotte del '68: non si tratterebbe, secondo Zamora, di un vero tradimento della lotta, bensì della fine più naturale di un percorso politico da sempre segnato dall'astio nei confronti della sinistra più ortodossa e dalle tendenze decentralizzanti ed emancipative.

Un simile esito comporterebbe un importante mutamento nella diagnosi politica, e segnerebbe il passaggio da una lotta contro le disuguaglianze e la disparità, protratta mediante strumenti previdenziali statali, a una lotta contro la povertà e l'emarginazione; Zamora rinviene indizi di una simile tendenza nello stesso Foucault, nella sua critica alla *social security* e nell'appoggio al concetto di tassazione negativa proposto da Milton Friedman. Lo stesso Foucault si sarebbe dunque allontanato da una sensibilità “di sinistra”,

Foucault”, «buona parte del volume è costituito da testi già pubblicati lo scorso decennio [...]. Vale a dire: testi che precedono non solo il “Foucault greco” (falsificandolo in una sorta di riposo del guerriero conseguente alla sua abdicazione neoliberale), ma anche i corsi sulle istituzioni penali e la società punitiva [...]. Insomma, un “ultimo Foucault” che inizia e finisce dove piace ai suoi “demistificatori”» (G. De Michele, *Lo scompiglio del potere*, in «il Manifesto», edizione dell'11 febbraio 2016).

¹⁵⁹ L'articolo di Wacquant costituisce il quinto capitolo della raccolta curata da Zamora (pp. 114-133); originariamente era inserito nel suo libro *Punishing the Poor*, del 2009.

¹⁶⁰ L'articolo di Rehmann costituisce il sesto capitolo della raccolta considerata, pp. 134-158.

¹⁶¹ L'intervista, dal titolo *Peut-on critiquer Foucault?*, è stata pubblicata il 3 dicembre 2014; disponibile in rete.

non tanto con l'intento di andare oltre il socialismo, quanto invece di demolirlo, in primo luogo rendendosi responsabile di una dura critica nei confronti degli apparati previdenziali di assistenza e di assicurazione pubblica¹⁶². Le ricerche e le nuove categorie messe in campo dal pensatore francese appaiono non solo bisognose di revisione o di critica – come nel caso di Wendy Brown –, ma anche inquinate da una precisa intenzione politica.

Quella che Zamora propone di Foucault è un'immagine forse troppo semplicistica, e probabilmente segnata da un profondo pregiudizio nei confronti di chi è tacciato di aver tradito i concetti chiave della lotta di classe. È in particolare una certa dequalificazione del mondo operaio che viene rimproverata a Foucault e che lo renderebbe immediatamente un sostenitore di politiche liberiste. Concentrando la propria attenzione su questioni fino ad allora trascurate e invisibili, si accantona l'interesse nei confronti di una classe operaia che ha rinunciato a farsi agente del cambiamento. Si crea una nuova classe proletaria, comprendente tutti gli emarginati sociali, e nei confronti della quale il lavoratore appare come un nuovo privilegiato. Il problema dello sfruttamento da parte del capitale è rimpiazzato da quello del "troppo potere"; e così non si tratta più di considerare nuove forme di redistribuzione della ricchezza, ma di immaginare una liberazione dal dominio statale.

Il giudizio sulla presunta attrazione di Foucault per il neoliberalismo è un tema cui servirebbe riservare uno spazio specifico. Non fosse che per lo scorcio innovativo che Foucault apre sul ruolo tutto nuovo delle istituzioni, ma anche per l'interessante elemento delle pratiche di libertà proposte, non affini bensì alternative al neoliberalismo, ossia quelle della *parrhesia* antica. Ci si può qui limitare a ricordare come Foucault non abbia mai accettato la critica tipicamente neoliberale nei confronti dello Stato, come entità dotata di un'intrinseca tendenza a espandersi fino a fagocitare la società civile; anzi, lo stesso Foucault riteneva tale critica una posizione preconcepita, sterile e, per altro, aggravata dall'ulteriore idea per cui vi sarebbe una certa intima continuità evolutiva tra tutte le forme statali, tale che si può riconoscere – à la Agamben – negli apparati amministrativi un germe del campo di concentramento¹⁶³. Di più, Foucault individua l'origine del totalitarismo proprio nell'indebolimento dello Stato, concretantesi nella governamentalità di partito e nella destabilizzazione del ruolo dello Stato tipicamente neoliberale. Questo può certo deporre a favore di una interpretazione nell'eventuale critica allo Stato di Foucault non in chiave neoliberale¹⁶⁴.

¹⁶² Si veda anche l'articolo dello stesso Zamora, *Foucault's Responsibility*, per «Jacobin», pubblicato nel dicembre 2014 e disponibile in rete. A ben vedere, nonostante la quantità di prove che dimostrerebbero un certo interesse di Foucault per il neoliberalismo e per le sue potenzialità, quello di Zamora sembra tuttavia un giudizio *a posteriori*, che riorganizzerebbe in maniera troppo monolitica il dibattito intorno al *welfare* e al neoliberalismo, e per cui chi avesse criticato il primo sarebbe stato inevitabilmente un sostenitore del secondo.

¹⁶³ Si può vedere già da ora O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra nuda vita e vita creativa*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 226-251; p. 229 ss.

¹⁶⁴ Su questo, cfr. L. Bernini, *Foucault: una libertà senza liberalismo*, in «Filosofia politica», 20.1 (2006), pp. 129-144. Ma si vedano anche le fondamentali indicazioni presenti in O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit.,

Gli elementi di cui si sono ricostruite le vicende saranno utili per comprenderne l'efficacia nella lettura dei fenomeni politici contemporanei, anche alla luce delle categorie di cui invece il metodo foucaultiano non intende usufruire. Questo bilancio sarà condotto in maniera comparata, considerando anche la vicenda intellettuale di un autore che da Foucault ha mutuato molto, giungendo tuttavia a conclusioni molto diverse in merito al tema della sovranità. Perciò, ora si tratta di aprire i lavori nel cantiere agambeniano.

pp. 97-127, nelle quali si precisa come Foucault si sia sottratto dall'influsso della "critica inflazionistica" dello Stato, tipicamente liberale e, scrive Marzocca, neoliberale.

PARTE SECONDA: il cantiere agambeniano

Cos'avete tutti da guardarmi così?
C'è qualcosa di anormale?
Non c'è più niente di normale
da quando l'anormale è diventato la norma.
Così tutto è a posto.

(E. Ionesco, *Le Roi se meurt*, 1962)

1. ALCUNE PREMESSE DEL DISCORSO DI AGAMBEN.

«Da qualche anno si usa molto il termine “biopolitica”», ha scritto Jean-Luc Nancy nel 2002. «La parola è stata forgiata da Foucault e ripresa poi da altri teorici, con accezioni che variano a seconda dei casi. La varietà di queste accezioni ha finito però per produrre una certa confusione, su cui è meglio gettare luce»¹. Cagione di confusione sarebbe per Nancy l'uso di parole – esempio: bioetica – che, pur suonando in maniera simile a “biopolitica”, non ne condividono l'impostazione massimamente estesa e «complessivamente incentrata sulla vita, votata tutta al suo mantenimento e al suo controllo».

Il riferimento di Nancy a Foucault è utile a segnalare una certa reinterpretazione del termine, il quale, indicando in generale «la sfera della politica intesa come coestensiva alla sfera della vita»², viene da lui fortemente ridimensionato in senso storico, fino a connotare una certa pratica politica propria dell'epoca moderna e contemporanea. Come si è cercato di sostenere nella ricostruzione della vicenda foucaultiana, il 1976, in particolare la pubblicazione de *La volontà di sapere* e il corso presso il *Collège de France* dal titolo “*Bisogna difendere la società*”, rappresentano momenti nodali per molti versi. Non solo per la crisi che, in quell'anno, costringe Foucault a fare i conti con molte delle sue sperimentazioni precedenti e a impegnarsi in una riflessione intorno al concetto di governo; il 1976 è anche il momento in cui Foucault introduce nel suo laboratorio filosofico il termine “biopolitica”, rivelando così l'intenzione di ampliare il cerchio delle proprie osservazioni, dall'ambito dell'anatomopolitica, come imposizione di condotte a molteplicità poco numerose in spazi chiusi, centrata quindi sul *dressage* del corpo individuale e sulla *performance* che esso deve imparare a garantire, a quello di una politica tutta presa ad amministrare la vita in quanto tale, a gestire e produrre forze vitali, a regolare le popolazioni, molteplicità numerose in spazi aperti e dai limiti non determinabili. Un ampliamento di prospettiva che permette a Foucault di chiarire una dinamica che, a ben vedere, già *Sorvegliare e punire* aveva implicitamente delineato: l'abbandono, in epoca moderna, di un tipo di rapporti di potere organizzati intorno al concetto di sovranità, e l'acquisizione di un certo numero di tecnologie sempre più raffinate, per declinare la forza politica in senso più produttivo. Le parole che lo stesso autore utilizzava erano quelle di *thanatopolitica*, come potere di lasciare vivere e far morire, e di *biopolitica*, come potere di far vivere e lasciar morire. Si tratta, in questo secondo caso, di tecnologie che, per riuscire nel più difficile

¹ J.L. Nancy, *Note sur le terme de «biopolitique»*, primo dei complementi di *La création du monde ou la mondialisation* (2002), tr. it. a cura di D. Tarizzo e M. Bruzzese, *Nota sul termine «biopolitica»*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 89-93.

² *Ivi*, p. 89. Lemke ha ulteriormente precisato che «il termine *biopolitica* appare già durante gli anni Venti negli scritti di alcuni teorici politici tedeschi, i quali consideravano lo Stato secondo una prospettiva organicistica o naturalistica». La parola, dopo aver subito un certo discredito a seguito del dominio nazista, ha vissuto una fase di rinascita dopo gli anni Sessanta (cfr. Th. Lemke, *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, testo tradotto da R. Gambino per il volume *Lo sguardo di Foucault*, curato da M. Cometa e S. Vaccaro, ed. Meltemi, Roma 2007, pp. 85-107).

intento di produrre un “sovrappiù di vita”, devono saper bilanciare in modo equilibrato disciplina individuale e regolazione dei parametri specifici della popolazione. Ed è in questi termini che Foucault si avvia all’osservazione di dinamiche più ampie, organizzate intorno al concetto di razionalità politica.

La riflessione che Nancy sviluppa nella sua nota è centrata sull’idea di “vita” catturata dalla biopolitica. «Se guardiamo all’estensione che il concetto ha assunto in tempi recenti, o al suo variare sotto uno stesso nome, siamo portati a credere che la politica [...] si concentri sempre più sulla gestione controllata della *vita naturale*»³. E tuttavia questo concetto sarebbe, secondo Nancy, quanto meno obsoleto, essendo ormai inevitabile una certa commistione della vita, «della sua produzione o della sua conservazione, dei suoi bisogni o delle sue rappresentazioni», con le propaggini dell’apparato tecnico-scientifico. Data l’inadeguatezza del dispositivo biopolitico immaginato da Foucault, Nancy conia la parola «*ecotecnia*» per indicare la profonda modificazione del concetto della vita e dell’ambiente entro cui essa si muove. Un ambiente in cui a essere messa fortemente in questione è la capacità auto-produttiva e auto-conservativa della vita, alla luce di una sempre più spinta gestione tecnica della vita. «È vero che il *bios* – o la vita come “forma di vita”, come messa in gioco di un senso o di un “essere” – finisce per fondarsi esclusivamente sulla *zoè*, sulla vita semplicemente vivente, ma quest’ultima è in realtà diventata già *technè*»⁴.

Si tratta di un risvolto che Foucault non avrebbe saputo rilevare, dunque. Eppure, come segnala in maniera assai informata Thomas Lemke, non è mancata in tempi recenti una certa attenzione a questa lacuna dell’analisi foucaultiana da parte di una serie di studi di frontiera fra gli ambiti della sociologia tecnica e scientifica, della storia della scienza, della sociologia medica, dell’antropologia culturale e degli studi di genere. L’attenzione di questi studi si rivolge particolarmente alle scoperte biomediche, a seguito delle quali progressivamente «il corpo umano è considerato non più substrato organico, quanto un software molecolare, che è possibile leggere e riscrivere»; si intende, dunque, come vari la questione biopolitica, integrando una domanda intorno al «significato della vita all’interno di questa costellazione tecnico-politica»⁵.

La vita umana, prima intesa nel senso naturale della vita della specie così come si concreta e manifesta negli aggregati sociali, ora è percorsa da un filo di artificialità che la distingue in modo netto dalla vita in sé intesa. La biologia, non limitandosi a registrare scoperte e a documentare processi vitali, è divenuta una scienza capace di trasformare e produrre; se la biopolitica è – foucaultianamente – la svolta dalla *thanatopolitica* alla produzione di forze, essa dovrà sapere implementare la propria prospettiva, integrando gli esiti della tecnica e della scienza. Tale produzione doppiamente artificiale ha, infatti, delle

³ J.L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., pp. 90-91 (corsivo è nostro).

⁴ *Ivi*, p. 91.

⁵ Cfr. Th. Lemke, *Oltre la biopolitica*, cit., p. 89 e pp. 93-97.

conseguenze fortemente politiche, essendo inscindibile da una certa strumentalizzazione di marca capitalistica, come produzione e di forze e di valore, ma anche come sapere tecnico e scientifico brevettabile e commerciabile.

Non è mancata, perciò, una rielaborazione del concetto foucaultiano di biopolitica che richiamasse l'attenzione sull'orizzonte tecnico su cui oggi la vita si staglia. Un ampliamento che comporta anche un mutamento di prospettiva, da un corpo oggetto di tecnologie a un corpo prodotto dalla tecnologia; da una politica giocata tra il lasciar morire e il far vivere, a una tecnologia in grado di sfidare e trascendere la morte; da una biopolitica tutta presa dall'uomo, come individuo o come gruppo, a una biopolitica che apre una prospettiva anche sull'ambiente e sul non umano⁶. Si tratta di un ampliamento che concentra le proprie energie sull'ambito tecnologico, della «microstruttura», che costringe l'essere umano a un ripensamento della propria natura e della propria vita; un ampliamento che, poi, riesce a riflettere sulle conseguenze in ambito socio-politico del progresso tecnico-scientifico, senza tuttavia riuscire sempre a porle in prospettiva all'interno di un contesto macrostrutturale e strategico – integrazione che, a ben vedere, Foucault aveva saputo immaginare.

La materia sociologica e politica scaturita dalla riflessione intorno alla biopolitica è stata presa in carico da un'altra linea di pensiero, quasi sempre attiva in modo indipendente e autonomo rispetto a quella più attenta alle dinamiche biologiche e tecnologiche. Più che alla trasformazione del concetto di vita catalizzata da scienza e tecnica, questa linea interpretativa si adopera attorno alla questione del funzionamento politico della biopolitica, come modalità coercitiva o di resistenza. Si tratta di alcuni importanti esponenti dell'orientamento filosofico recentemente connotato dall'espressione *Italian Theory* o, meglio, *Italian Thought*, come ha preferito precisare Roberto Esposito. Il chiarimento è perlopiù dovuto al fatto che «è ben difficile ricondurre quelli che sono considerati suoi esponenti a un profilo unitario»⁷; ciò che caratterizza il pensiero italiano è una sorta di tendenza alla contaminazione, prima di tutto nella sua origine, più pratica che teorica, più politicamente operativa che speculativa⁸.

⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 95-97.

⁷ R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 12; e cfr. pp. 146-195.

⁸ Cfr. R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, intervento presentato al convegno internazionale: *L'Italian Theory existet-elle? / Does Italian Theory exist?*, organizzato dall'università di Paris Ouest Nanterre La Défense e dalla Sorbonne, nel 2014, ora pubblicato in D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 9-20; p. 12. E Negri: «In Italia, oltre a essere difficilmente identificabile un ambito ricopribile da una sigla unitaria, la situazione è complicata dal fatto che quel territorio e quel tratto temporale [si tratta degli anni dal '60 in poi], più che da un pensiero, furono riempiti da un conflitto politico assai drammatico. La filosofia nacque e si dispose dentro quel conflitto» (A. Negri, *A proposito di Italian Theory*, relazione tenuta al medesimo convegno di cui sopra, e pubblicato nello stesso volume, pp. 21-29; p. 21 e pp. 27-28). Le origini operaiste sono molto enfatizzate da J. Revel, la quale vede nella molta attenzione recentemente riservata al tema della vita il pericolo di dimenticare le radici del pensiero italiano, la sua originaria capacità storicizzante e soggettivizzante ereditata da quel passato di conflitto (cfr. J. Revel, *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane*, cit., pp. 47-58).

Nell'alveo di questo pensiero, la categoria della vita è stata assunta nella sua portata politica, secondo un asse di flessione del tutto peculiare, di tipo affermativo, non meramente reattivo, bensì «attivo, produttivo»⁹. In questo contesto, perfino la biopolitica, categoria per lo più sfruttata per indicare una forma coercitiva o di produzione coatta di forze, riceve una peculiare declinazione affermativa¹⁰. Un esempio di questa accezione positiva data alla biopolitica è quello rappresentato da *Impero* di Hardt e Negri, la cui diagnosi è l'evaporazione di ogni distinzione tra economia e politica come nuova evoluzione del capitalismo. È proprio in tale passaggio storico che la biopolitica rappresenta, nella trasparenza dei processi capitalisti, la possibile costituzione di rapporti politici destinati alla nascita di un nuovo soggetto creativo e vitale. «Al potere risponde la vita»¹¹: l'«impero» genera non solo il proprio ordine, ma anche le condizioni materiali di una «moltitudine» in grado di superare tale ordine. L'impero «ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva»¹².

Lavorando nella medesima direzione «ottimista», ma raggiungendo esiti ben differenti, si muove Giorgio Agamben con il suo progetto consacrato alla figura dell'*homo sacer*¹³. La sua ricerca non rileva una scissione in epoca moderna, come nel caso di Foucault, o nel passaggio alla post-modernità, come nel caso di Hardt e Negri: il presente è l'estrema manifestazione di una politica, la cui germinazione risale indietro nel tempo, fino all'antichità. Già allora, l'istituzione di un ordine politico sovrano presupponeva la costituzione di un corpo biopolitico e l'esclusione della nuda vita dalla cerchia del giuridico. È così che Agamben, in una prospettiva di lunghissima durata – col rischio di risultare perfino solcata da invarianti de-storicizzanti – può cercare una matrice archeologica che accomuni la messa al bando in epoca antica e il *lager* del secolo scorso.

In questo percorso, le cui premesse sono mutate da Foucault, vengono recuperati concetti invece accantonati da questi, come quello di potere sovrano, concetti che, almeno per qualche breve tratto, hanno fatto parte dell'armamentario foucaultiano, come quello di guerra civile, o concetti provenienti da linee di pensiero tutt'affatto distinte, come quello di

⁹ R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, cit., p. 15. Esposito insiste in particolare sul lavoro affermativo compiuto nel rovescio della teologia politica.

¹⁰ A. Negri, *A proposito di Italian Theory*, cit., p. 24.

¹¹ *Ivi*, p. 23.

¹² M. Hardt, A. Negri, *The Empire* (2000), tr. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, ed. Rizzoli, Milano 2001, p. 364.

¹³ Progetto inaugurato con il volume *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ed. Einaudi, Torino 1995, 2005. Il progetto si sviluppa poi in quattro volumi, e nove tomi. *Stato di eccezione* (II, 1, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2003), il già menzionato *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (II, 2, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2015), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (II, 3, ed. Laterza, Roma-Bari 2008), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (II, 4, ed. Neri Pozza, Vicenza 2007, poi ed. Bollati Boringhieri, Torino 2009), *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (II, 5, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2012), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (III, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1998), *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita* (IV, 1, ed. Neri Pozza, Vicenza 2011), *L'uso dei corpi* (IV, 2, ed. Neri Pozza, Vicenza 2014).

stato di eccezione; si tratta di un ripensamento volto all'ampliamento dell'orizzonte delle riflessioni del filosofo francese, ma anche alla forgiatura di strumenti nuovi, al fine di consegnare una lettura quanto più costruttiva delle dinamiche storiche contemporanee. È capitato che le opere di Agamben fossero rilette, a seguito di avvenimenti storici di portata massima – si vedano l'11 settembre 2001, Guantanamo o Abu Ghraib – con la sorpresa di rintracciarvi analisi quasi profetiche¹⁴; ma quegli scritti hanno ricevuto anche severe critiche di nichilismo, antistoricità e impoliticità. Senza alcun tono enfatico e senza intenzioni demolitrici, sarà interessante comprendere la reale portata delle categorie che in quelle riflessioni vengono elaborate, per tentare, con spirito scientifico, di comprenderne la fecondità anche in relazione ai ben più celebri strumenti foucaultiani; si raggiungeranno così gli esiti più paradossali del lavoro agambeniano, come la riconduzione del biopotere di origine foucaultiana entro un'idea di sovranità definibile come bio-thanato-politica.

Dopo aver così accennato le premesse del pensiero di Agamben intorno all'*homo sacer*, ma prima di inoltrare il nostro sguardo in quel progetto, varrà la pena di cercare di comprendere la provenienza filosofica di questo pensatore, non nel senso di una ricostruzione manualistica della sua produzione intellettuale, quanto invece nello sforzo di coglierne alcune anticipazioni negli anni in cui egli si occupava di materie per certi versi differenti e non rubricabili sotto l'etichetta di "filosofia politica". D'altra parte, a ben considerarla, nemmeno l'opera su *homo sacer* – con i suoi numerosi rimandi a metafisica, letteratura, linguistica, ..., ed essendo dotata di una matrice intimamente ontologica – è davvero definibile come filosofia politica in senso stretto¹⁵; proprio per questo motivo, osservare in senso critico la produzione agambeniana risalendo fino ai primi anni Settanta può rivelarsi un'attività preziosa, se saprà cioè riscoprire motivi di continuità negli interessi e negli intenti, se saprà rinvenirvi il medesimo motivo di critica integrale di ogni aspetto dello

¹⁴ Tra chi ha ripreso – anche in chiave critica – le intuizioni agambeniane per interpretare lo scenario storico-politico contemporaneo, si possono citare: J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ed. Verso, New York 2004; R. Van Munster, *The War on Terrorism: When the Exception Becomes the Rule*, in «International Journal for the Semiotics of Law», 17.2 (2004), pp. 141-153; C. Minca, *The Return of the Camp*, in «Progress in Human Geography», 29.4 (2005), pp. 405-412; L. Amoore, *Biometric Borders: Governing Mobilities in the War on Terror*, in «Political Geography», 25.3 (2006), pp. 336-351; M. Hannah, *Torture and the Ticking Bomb: The War on Terrorism as a Geographical Imagination of Power/Knowledge*, in «Annals of the Association of American Geographers», 96.3 (2006), pp. 622-640; F. Debrix, *Tabloid Terror: War, Culture, and Geopolitics*, ed. Routledge, New York 2007; H.M. Tagma, *Homo Sacer Vs. Homo Soccer Mom: Reading Agamben and Foucault in the War on Terror*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 34.4 (2009), pp. 407-435. Riguardo a ciò, Verena Erlenbusch esprime scetticismo: nonostante sia innegabile la ricchezza delle intuizioni di Agamben, secondo la studiosa l'autore italiano non darebbe conto del percorso storico e politico che sottende simili fenomeni, descrivendoli come conseguenze logiche di una impostazione metafisica diffusa, senza distinguere opportunamente i differenti casi della politica occidentale (cfr. V. Erlenbusch, *The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault*, in «Critical Horizons», 14.1 (2013), pp. 44-69; in particolare pp. 50-51).

¹⁵ Questo non significa, come pure è stato affermato, che Agamben non sia un fine pensatore politico (cfr. P. Virno, *General Intellect, Exodus, Multitude*, in «Arcipelago», 54, del 2002), bensì che l'alveo in cui tali lavori si inseriscono è ben più ampio, ambendo a una critica integrale dell'Occidente.

spirito occidentale¹⁶. Nell'interrogazione radicalmente critica che si ricostruirà, un ruolo fondamentale è ricoperto dall'ontologia antropogenetica entro cui, scrive Agamben, la natura vivente viene riorganizzata e subordinata alla supremazia dell'uomo, mentre la vita umana viene sottoposta a un meccanismo di contemporanea esclusione-inclusione dominato dalla vita politicamente qualificata. Ma il meccanismo antropogenetico è solo un segmento dell'imponente impresa critica, nella realizzazione della quale Agamben giunge a mettere in questione la stessa relazione tra potenza e atto, dalla cui sospensione si può ottenere il concetto di inoperosità, via di emancipazione delineata dal filosofo come momento di disattivazione dell'ontologia e della storia umana da essa promossa.

È in una simile cornice che, in seguito, verrà collocato il lavoro agambeniano sulla natura bio- e thanato-politica della sovranità.

¹⁶ Leland de la Durantaye (*Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, ed. Stanford University Press, Sanford 2009, pp. 10-11) ha rimproverato ad alcuni studiosi, in particolare a Eva Geulen (*Giorgio Agamben zur Einführung*, ed. Junius, Amburgo 2005), di aver concentrato la propria attenzione troppo sul progetto politico di Agamben, facendo apparire le opere degli anni precedenti come delle riflessioni propedeutiche a *Homo sacer*. Tale critica, che ha un suo valore nei confronti di chi intenda introdurre l'intero lavoro di un autore, perde la propria cogenza nel caso – come quello presente – in cui sia proprio la riflessione politica ad attrarre il massimo interesse. Evitando ovviamente ogni anacronismo, si tenterà dunque di porre in prospettiva i temi che confluiranno e daranno sostanza al progetto *Homo sacer*.

1.1. Sull'uomo: fuori e dentro il meccanismo biopolitico.

1.1.1. Il meccanismo antropogenetico.

Nel 2002, quando la serie sull'*homo sacer* è avviata da ormai sette anni, Giorgio Agamben pubblica *L'aperto. L'uomo e l'animale*¹. Si tratta di uno studio che, come suggerisce il sottotitolo, si incarica di indagare il tema della differenza specifica dell'uomo, dell'apertura peculiare che contraddistingue il suo stare al mondo rispetto a quello dell'animale. Nell'immagine problematica che Agamben restituisce dell'uomo, la questione dell'"antropogenesi", ossia di ciò che permette di riconoscere l'umano distinguendolo rispetto al non-umano, è presentata come insieme ontologica e politica.

Già in conclusione del primo volume del progetto sull'*homo sacer*, nel 1995, la realtà del *lager* nazista era stata presentata come immagine paradigmatica del potere politico moderno che si erge di fronte a degli abitanti «ridotti integralmente a vita nuda»²; e il tema della vita era stato ripreso, nel 1998, in *Quel che resta di Auschwitz*, dove il fuoco dell'attenzione si era ristretto specificamente sul denudamento della vita umana subito dagli internati, assunto come l'estremo e più evidente esempio del funzionamento del potere politico. Ne *L'aperto*, la riflessione torna ad allargarsi, ricercando la base non solo antropologica, ma perfino metafisica del problema ontologico-politico dell'uomo, per mostrare che «l'ontologia, o filosofia prima, non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventar umano del vivente». Quella che si cela nella metafisica e che Agamben intende mettere in luce è la strategia concernente «precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *phýsis* animale in direzione della storia umana»; un superamento della natura animale, verso una storia umana non limitato a una procedura tassonomica che stabilisce una volta per tutte l'idea di uomo, quanto invece «un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia, della vita e della morte»³. In questo senso Agamben ne scrive come di una questione insieme ontologica e politica: una questione, cioè, le cui conseguenze vanno osservate in ambito politico, ma le cui premesse risalgono proprio a quella movenza metafisica che – mediante un'etimologia "creativa"⁴ – Agamben ha ritratto come un gesto di superamento, insieme disgiuntivo e congiuntivo.

¹ Ed. Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 191. Altrove: «Il campo, che si è ora saldamente insediato al suo [della Città] interno, è il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta» (G. Agamben, *Che cos'è un campo?*, in «Libération», 3 ottobre 1994, ora in G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 35-41; p. 41).

³ G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 81.

⁴ Sull'uso talvolta strumentale che Agamben fa dell'etimologia, cfr. B. Witte, *Di alcuni motivi in Giorgio Agamben* (tr. it. S. Rutigliano), in L. Dell'Aia (a cura di), *Studi su Agamben*, ed. Ledizioni, Milano 2012, pp. 33-43; pp. 36-38.

Fra i cascami di questa postura teoretica, vi è il nostro particolare approccio al concetto di “vita”: si tratta di una nozione che, come tale, non viene mai definita, essendo tuttavia oggetto di continue articolazioni, divisioni, cesure e opposizioni che la caricano di una funzione strategica in ambiti fra loro apparentemente lontani;

come se, nella nostra cultura, la vita fosse ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso.⁵

È un approccio, quello della divisione e dell’articolazione, che l’autore fa risalire fino al *De anima* aristotelico, in cui, senza mai definirla, il pensiero greco scomponeva la vita isolando e riarticolando «potenze o facoltà distinte e correlate»⁶. L’osservazione della vita nella nostra cultura è condotta mediante l’isolamento di uno fra i differenti modi in cui il vivere si declina, la sua distinzione dagli altri modi e, al contempo, la sua elezione a principio mediante cui la vita può essere attribuita a un essere. E, se il pensiero greco era in primo luogo impegnato nello studio delle articolazioni della vita, la scienza moderna ha concentrato la propria attenzione innanzitutto sull’uomo, facendo passare questa «frontiera mobile» tra il vegetativo e il relazionale, l’animale e l’umano all’interno dello stesso essere umano. È l’impostazione delle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) di Xavier Bichat – fisiologo e chirurgo al quale anche Foucault si era dedicato –, nelle quali si legge della coabitazione nell’uomo di due figure animali mai coincidenti fra loro, una descritta come cieca e priva di coscienza, l’altra definita superiore per la sua capacità relazionale con il mondo esterno.

È dunque questa «intima cesura» a imporre una collocazione del confine interno all’uomo tra ciò che è umano e ciò che non lo è, rendendo possibile la definizione dell’uomo⁷. In altri termini, l’uomo viene da noi opposto agli altri viventi solo grazie a una premessa operazione di distinzione della vita animale nello stesso uomo, perché è nell’uomo che questa divisione e questa articolazione passano. La metafisica occidentale ha organizzato un discorso intorno all’uomo fondandolo su una procedura di distinzione e congiunzione di elementi a lui interni, che in lui coabitano e mai coincidono: «Di un corpo e di un’anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino»⁸. Sotto il profilo pratico e politico, questa divisione si presenta come una decisione sempre sospesa e sempre da compiere in merito all’altezza precisa a cui collocare il confine tra l’umano e il non-umano.

⁵ G. Agamben, *L’aperto*, cit., p. 21 (corsivo nel testo).

⁶ *Ivi*, p. 22.

⁷ Ciò che concepiamo come uno stato naturale «risulta invece da un’operazione, che ha [...] la forma di una sanzione» (G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 31).

⁸ G. Agamben, *L’aperto*, cit., p. 24.

Il dispositivo che l'Occidente ha preposto a questa continua articolazione tutta interna all'uomo è quello che, sul calco della "macchina mitologica" di Furio Jesi, Agamben chiama «macchina antropogenica»⁹. Si tratta di un meccanismo che opera quella movenza tipicamente metafisica che Agamben rintraccia al fondo del pensiero della nostra cultura: l'uomo, essere vivente privo di una propria essenza determinata, necessita di ridefinire la propria presenza nel mondo; una ridefinizione mai compiuta che – in epoca antica – produceva l'uomo mediante l'umanizzazione dell'animale, e che ora – in epoca moderna – produce l'inumano animalizzando l'uomo.

Anticipando un elemento che l'anno successivo avrebbe costituito il tema centrale del secondo volume della serie di *homo sacer*, Agamben descrive questa macchina attraverso un'esclusione inclusiva e un'inclusione esclusiva, possibile solo mediante la produzione di «una sorta di stato di eccezione»¹⁰, in cui il dentro e il fuori si definiscono mediante una reciproca esclusione e inclusione. Come ogni zona di indifferenza, anche quella operativa nella macchina antropologica è vuota, è un mero iato nel quale l'umano appare come esito di una decisione «incessantemente aggiornata» riguardo la cesura tra uomo e animale. E tuttavia, conclude Agamben, «ciò che dovrebbe così essere ottenuto non è né una vita animale né una vita umana, ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa»¹¹, ossia – con la terminologia che qui viene mutuata dal progetto *homo sacer* – una vita nuda, disponibile al controllo dell'apparato biopolitico.

Cooriginari nella loro genealogia, la postura metafisica occidentale e i dispositivi biopolitici impongono un'analisi capace di comprenderne profondamente il funzionamento, al fine, eventualmente, di arrestarne l'attività. Agamben si attesta sulla riflessione intorno alla dimensione metafisica di Martin Heidegger contenuta nei corsi sui *Concetti fondamentali della metafisica* e su Parmenide (rispettivamente degli anni 1929-1930 e 1942-1943), e specialmente sulla tesi heideggeriana per cui «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo»¹². Premessa di tale tesi è il lavoro dello zoologo e fondatore dell'ecologia Jakob von Uexküll, il quale aveva distinto uno spazio oggettivo, in cui noi vediamo l'essere vivente (*Umgebung*), dall'ambiente costituito dagli elementi portatori di significato che soli rappresentano per ciascun animale il contesto

⁹ *Ivi*, p. 34.

¹⁰ *Ivi*, p. 42.

¹¹ *Ivi*, p. 43.

¹² Citata *ivi*, p. 54. Da una prospettiva animalista, proprio il punto di partenza heideggeriano è criticato da Calarco, il quale vede nelle prime mosse heideggeriane di Agamben il motivo della sua incapacità di uscire davvero dalla macchina antropologica, prima di tutto osservando gli effetti di questa sull'animale: Agamben si limiterebbe dunque ad affiancare il «progetto neo-umanista di tentare di determinare una più precisa o estesa concezione dell'essenza umana». Una questione, quella della vita animale, che si imporrebbe dall'interno del pensiero agambeniano, proprio quando esso si concentra su ciò che lega la sovranità, la legge e lo Stato all'isolamento della nuda vita nell'essere umano (cfr. M. Calarco, *Jamming the Anthropological Machine*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 163-179).

naturale in cui espletare le proprie funzioni vitali (*Umwelt*). «Ogni ambiente è una unità chiusa in se stessa – compendia Agamben – che risulta dal prelievo selettivo di una serie di elementi o di “marche” nella *Umgebung*, che non è, a sua volta, che l’ambiente dell’uomo»¹³.

È partendo da tale distinzione che Heidegger introduce un elemento che Agamben mirerà a sviluppare nella sua più completa fecondità: il tema della potenza pura, o della “possibilitazione originaria”. L’animale, rileva Heidegger, viene definito povero di mondo perché risulta integralmente assorbito dal proprio “cerchio disinibitore”, ossia dagli elementi che lo muovono. L’animale si muove fra oggetti che, pur essendogli assolutamente aperti, gli risultano inaccessibili¹⁴. Perciò l’animale si comporta rispetto a quei pochi elementi che compongono il suo ambiente senza potervi veramente agire o avere una condotta, rigidamente mosso da un limitato numero di possibilità: “stordito”, l’animale manca di un mondo che pure gli risulta aperto; non può uscire dalla propria determinatezza o sospendere le proprie specifiche possibilità¹⁵.

Questa facoltà di sospendere le proprie possibilità è, invece, ciò che qualifica l’uomo come formatore di un mondo. Heidegger illumina questa essenziale possibilità umana nell’esperienza limite della «noia profonda», nell’esperienza cioè della fattuale sospensione di tutte le possibilità concrete. Nella noia profonda le possibilità, tutte parimenti indifferenti, rimangono presenti, ma al contempo del tutto inaccessibili; rimangono cioè sospese e disattivate. In tale arretramento di tutte le possibilità concrete nell’indifferenza, l’uomo fa l’esperienza della “pura potenza”: una possibilitazione massima, che si presenta come potenza-di-non, come fattuale sospensione di tutte le particolari possibilità concrete e, proprio in quanto tale, come «l’origine stessa della potenza»¹⁶.

Con Heidegger, Agamben guadagna un’immagine dell’uomo come di un vivente capace di potenza, mediante la disattivazione di quei disinibitori che invece stordiscono l’animale; all’uomo il mondo si apre mediante la comprensione di ciò che rimaneva chiuso e inaccessibile all’animale, nell’esperienza che «sospende la sua animalità e, in questo modo, apre una zona “libera e vuota” in cui la vita è catturata e abbandonata in una zona di eccezione»¹⁷. Questi sono i lineamenti del rapporto umano con il mondo e la sua differenza con l’animale. Nonostante la lucidità con cui si è reso possibile ricostruire l’attimo in cui l’uomo diviene tale sospendendo la propria animalità, nella sconnessione che lo relaziona a ciò che gli è più prossimo e insieme dista da lui in modo abissale, tuttavia, Heidegger rimane

¹³ G. Agamben, *L’aperto*, cit., p. 46.

¹⁴ *Ivi*, p. 58

¹⁵ Rispetto all’animale nel suo ambiente, Agamben scrive che «tutto in esso gli fa segno e gli parla, tutto si lascia selezionare e integrare e ciò che non lo riguarda in alcun modo è per lui semplicemente inesistente» (G. Agamben, *Experimentum vocis*, in Id., *Che cos’è la filosofia*, ed. Quodlibet, Macerata 2016, pp. 11-45; p. 15).

¹⁶ G. Agamben, *L’aperto*, cit., p. 70.

¹⁷ *Ivi*, p. 81.

ancora tutto dentro il meccanismo della macchina antropologica occidentale. E ciò è evinto da Agamben riandando alle conseguenze che Heidegger trae dalla sua ontologia, e in particolare dall'affidamento alla *polis*, come suo compito essenziale, di quella decisione politica sempre da prendere nel dissidio intimo tra l'umanità e l'animalità dell'uomo, tra il mondo come apertura e la terra come chiusura, tra ritrarsi della cosa e suo aprirsi alla possibilità.

Forse ultimo «a credere in buona fede» che la macchina antropologica, capace di decidere e ricomporre in continuazione «il conflitto fra l'uomo e l'animale, fra l'aperto e il non-aperto, potesse produrre per un popolo storia e destino»¹⁸, Heidegger si presenta ancora come un rappresentante della metafisica occidentale. Avendo trascurato la forza della nozione di potenza pura come disattivazione delle possibilità – ciò che Agamben invece svilupperà in maniera precisa e costante durante l'intero corso della sua attività filosofica –, Heidegger ripropone la ricomposizione tra l'umanità e l'animalità, tra illatenza e latenza, come compito politico fondamentale, utile a segnare una storia e un destino per l'uomo; e rimane così nell'alveo di una politica che è «cooriginariamente biopolitica»¹⁹, senza notare la coincidenza tra il «compimento» della metafisica e l'ottuso girare a vuoto della macchina antropologica, che, pur non riuscendo più a produrre storia, impone «come compito la stessa esistenza fattizia dei popoli, cioè, in ultima analisi, la loro vita nuda»²⁰.

Come arrestare questo meccanismo, oggi logoro e nefasto? Alla lettura di Heidegger, nelle battute conclusive de *L'aperto* Agamben oppone quella di Benjamin²¹, alla ricerca, fra i motivi del suo messianismo, di una fertile valorizzazione del momento della disattivazione della possibilità. Si tratta di una domanda che, in varie forme e applicata a questioni differenti, Agamben continua a porsi durante l'intero corso della sua riflessione filosofica. Se le riflessioni presenti ne *L'aperto* rappresentano, da un punto di vista antropologico, uno dei punti apicali del lavoro sulla struttura “quasi-metafisica” dell'eccezione, le premesse di tale lavoro sono ben precedenti alla serie di *homo sacer* in cui quella struttura viene messa a tema. Esse risalgono fin ai primi lavori di Agamben, nei quali la struttura dell'eccezione non è ancora indagata, sebbene si possano riconoscere le sue movenze mettendo in trasparenza la lettura che in essi viene proposta della metafisica occidentale e dei concetti che essa produce, quello di “uomo” compreso. Alla ricostruzione di questi primi passi critici di Agamben sono dedicati i prossimi capitoli, alla ricerca delle intuizioni che poi confluiranno negli anni

¹⁸ *Ivi*, p. 78.

¹⁹ *Ivi*, p. 82.

²⁰ *Ivi*, p. 79.

²¹ Agamben ha più volte rivelato come i due pensatori gli siano «serviti uno come contravveleno dell'altro. [...] Toccano spesso gli stessi problemi da distanze remote» (cfr. l'intervista *I ricordi per favore no* rilasciata a R. Andreotti e a F. De Melis, il 9 settembre 2006, in «Alias», 9.35, pp. 1-5 e p. 8; e cfr. l'intervista con Jean-Baptiste Marongiu, *Agamben, le chercheur d'homme*, in «Libération», del 1 aprile 1999, pp. II-III). Salzani lo definisce «un gesto che gli è caratteristico» (C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, ed. il melangolo, Genova 2013, p. 125).

Novanta nel progetto sull'*homo sacer*, maturando nel concetto di stato di eccezione: si cercherà di ripercorrere il modo in cui, lavorando sul tema dell'azione, dell'esperienza e del linguaggio umani, Agamben prefigura il compito per lui sommamente politico, ossia quello consistente nella comprensione di come l'impostazione metafisica si concreti all'interno della cultura occidentale, al fine di immaginare le vie più opportune per disattivarne la presa. Si giungerà all'esigenza di ripensare anche i concetti di tempo e di storia che possono accogliere davvero un mutamento radicale della condotta umana e politica.

1.1.2. Il movente della filosofia agambeniana.

Proprio in merito all'idea di lavoro filosofico che Agamben già nei suoi primi scritti, negli anni Settanta, intende porre in opera, tuttavia, può essere interessante spendere qualche parola fin d'ora per carpirne il movente originario – esso, come si dirà, muterà con il passare del tempo i propri termini, ma la scintilla che originariamente lo orienta si conserva nei decenni. E sarà istruttivo farlo risalendo alla prefazione a *Stanze*, dedicata alla nozione di "critica"²², in cui l'oggetto della conoscenza e la prima postura agambeniana vengono illuminate con chiarezza.

Quando il concetto di critica appare nel vocabolario filosofico occidentale, esso designava l'indagine intorno ai limiti della conoscenza, su ciò che, come tale, strutturalmente «non è possibile né porre né afferrare»²³. In questo senso, la critica non può essere in alcun modo assunta come una disciplina positivista, occupandosi di quanto, per statuto, può solo essere mostrato: Agamben utilizza le parole di Hegel, definendo la critica come «ironica autonegazione», dove però – *contra* Hegel – la negatività di cui l'ironia dice non è quella sempre autosuperantesi della dialettica, quanto invece una negatività assoluta, «la quale tuttavia non rinuncia per questo alla conoscenza»²⁴. Ma c'è di più, perché se l'epoca moderna è il momento in cui questa negatività si rende manifesta e consapevole, essa è osservata da Agamben non come la trasgressione, la rottura di un'antica e virginale riflessione dell'uomo su se stesso, quanto come l'apice di una scissione originaria, che segna tutta la metafisica occidentale, e che si presenta come una sorta di oblio del pensiero rispetto a se stesso. In modo analogo alla mossa heideggeriana, che interpreta la filosofia occidentale come il luogo di una originaria dimenticanza – la questione della differenza ontologica –, e alla mossa derridiana, che sottolinea la dimenticanza del discorso scritto subissato da quello parlato – il logocentrismo –²⁵, Agamben colloca un atto di oblio all'origine del percorso della metafisica successivo al pensiero platonico: la scissione, così profonda da sembrare

²² G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, ed. Einaudi, Torino 1977, pp. XI-XVI.

²³ *Ivi*, p. XI.

²⁴ *Ivi*, p. XII.

²⁵ De la Durantaye propone questo parallelo nel suo *Giorgio Agamben*, cit., p. 57.

naturale e ovvia, tra la conoscenza e il suo oggetto, concretatasi nella «vecchia inimicizia» fra la poesia, «parola inconsapevole e come caduta dal cielo» che «possiede il suo oggetto senza conoscerlo», e la filosofia, che «lo conosce senza possederlo», e non ne gode «perché non lo sa rappresentare»²⁶.

Agamben denuncia il carattere «egemonico» assunto da questa «schizofrenia» tra la conoscenza e il suo oggetto, fra la parola che sa e la parola che possiede, e, in fin dei conti, fra il soggetto e l'oggetto. Si impone, allora, un compito irrinunciabile: quello di proporre una «critica creativa» che, indagando cosa sia conoscere e che cosa significhi possedere un oggetto, non rinneghi la propria impostazione negativa, ma anzi mediante essa getti un ponte fra le due rive di questa frattura; in altre parole, il compito di identificare una forma di pensiero capace di riconciliare, da un lato, la scienza, che conosce la verità ma non ne gode e, dall'altra parte, il gusto, che gode della bellezza senza poterne dar ragione²⁷. Riconciliazione senza trasgredire l'incatturabilità dell'oggetto della conoscenza: questa l'intenzione che fin dalle prime battute Agamben si propone di rispettare, al fine non tanto di delimitare l'oggetto della conoscenza, di de-ciderne la natura, quanto invece di assicurare, in modo insieme creativo e critico, le condizioni della sua inaccessibilità e di custodirne «l'inappropriabilità come il suo bene più prezioso»²⁸.

La perdita dell'oggetto da parte della conoscenza critica è un aspetto che si mostra in tutta la sua gravità nel caso delle scienze dell'uomo; nell'ambito delle scienze sociali e umane, la decadenza dell'indagine critica si manifesta oltretutto nelle divisioni che attraversano e separano le differenti discipline scientifiche, e che avvicinano la specializzazione alla completa perdita del proprio oggetto²⁹. E tuttavia, in quello che per Heidegger si presentava come un rischio, Agamben tenta rintracciare le basi per una fondazione critica delle scienze umane: in ambito umano, ossia in un campo in cui soggetto e oggetto si identificano, «l'idea di una scienza senza oggetto non è un paradosso scherzoso, ma il compito più serio che, nel nostro tempo, resta affidato al pensiero»³⁰. Un compito che pone come premessa la consapevolezza che l'oggetto anelato dalla conoscenza umana, al di là del continuo affinarsi metodologico dell'indagine scientifica, ha già sempre eluso la conoscenza, ritraendosi sempre rispetto a ogni tentativo di irretimento: ed è proprio questa consapevolezza che si pone come «carattere specifico»³¹ della critica di cui Agamben afferma l'esigenza. Si tratta, dunque, di accettare l'inanità di inseguire un oggetto di conoscenza strutturalmente inafferrabile, di deporre con consapevolezza la speranza di poter

²⁶ G. Stanze, *Stanze*, cit., p. XIII.

²⁷ G. Agamben, *Gusto*, in «Enciclopedia Einaudi», vol. 6, ed. Einaudi, Torino 1979, ora pubblicato per Quodlibet, Macerata 2015; per quanto qui riportato, cfr. p. 12.

²⁸ G. Stanze, *Stanze*, cit., p. XIV.

²⁹ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 61-62.

³⁰ G. Stanze, *Stanze*, cit., p. XII.

³¹ *Ibidem*.

superare in futuro i limiti che in passato hanno impedito di conoscere e insieme possedere un oggetto di conoscenza.

La metafora che nello scritto del 1977 Agamben sfrutta per rappresentare questo apparentemente paradossale progetto critico è quello della “stanza”, ossia del «nucleo essenziale» della poesia del '200, che «custodiva, insieme a tutti gli elementi formali della canzone, quel *joi d'amor* che essi affidavano come unico oggetto alla poesia»³². Le quattro “stanze” che articolano il libro – melanconia, feticismo, fantasia, semiologia – sono paradigmi di luoghi in cui l’oggetto del desiderio viene, al contempo, negato e affermato; di esperienze, insomma, in cui l’oggetto rimane sospeso in un’area che non è mai né interamente soggettiva né interamente oggettiva, essendo piuttosto in uno spazio terzo, fra soggetto e oggetto, elusivo ma potenziale; uno spazio di indistinzione che rimarrà al centro della ricerca agambeniana fino agli ultimi volumi su *homo sacer*, e che qui circonda la consapevolezza con cui la critica accetta di relazionarsi con l’inappropriabile nella sua ineliminabile libertà.

Stanze – ma per certi versi già *L'uomo senza contenuto*³³ – cerca di corrispondere a un’immagine di critica della cultura e di fondazione della scienza dell’uomo in merito a cui Agamben aveva avuto occasione di meditare e discutere, in primo luogo, in un articolo dedicato allo storico dell’arte Aby Warburg³⁴, e poi in *Programma per una rivista*, pubblicato nel 1978 a conclusione di *Infanzia e storia*³⁵ e ideato con Calvino e Claudio Rugafiori nel biennio londinese 1974-76. La figura di Warburg rappresenta, per Agamben, una novità non solo nel ristretto settore di ricerca di cui è riconosciuto competente. «Ciò che è unico e proprio nel suo atteggiamento di studioso – scrive Agamben – non è tanto un nuovo modo di fare storia dell’arte, quanto una tensione verso il *superamento* dei confini della storia dell’arte»³⁶. Uno sforzo che, lungi dal limitarsi all’innovazione dei metodi di ricerca nella storia dell’arte, si rivela «attraverso e al di là della storia dell’arte verso *una scienza più ampia* per la quale egli non riuscì a trovare un nome definitivo»³⁷.

È in particolare l’attenzione di Warburg al simbolo che attrae Agamben: nei simboli, che Warburg definisce “dinamogrammi”, si coagulano delle cariche energetiche e delle

³² *Ivi*, p. XIII.

³³ Pubblicato nel 1970, per Rizzoli.

³⁴ Nel 1965, Agamben è a Parigi, grazie a una borsa di studio; nel 1970 vi ritorna, lavorando per tre anni come lettore di italiano. In seguito, si trasferisce a Londra dove Frances Yates – presentatogli da Italo Calvino – lo introduce al *Warburg Institute*, nella cui biblioteca Agamben lavora a *Stanze* e conosce la figura di Aby Warburg: si veda l’intervista a Sofri del novembre 1985 (*Un’idea di Giorgio Agamben*, in «Reporter», 9-10 novembre 1985, pp. 32-33). L’articolo su Warburg – *Aby Warburg e la scienza senza nome* – è stato pubblicato in «Prospettive settanta», luglio-settembre 1975 e poi ristampato con una postilla in «aut aut», 199-200 (1984); ora è raccolto in G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2012², pp. 127-151.

³⁵ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, ed. Einaudi, Torino 1978, 2001², pp. 141-152.

³⁶ G. Agamben, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, cit., pp. 128-129 (corsivo nostro).

³⁷ *Ivi*, p. 130 (corsivo nostro).

esperienze emotive che si tramandano come una sorta di eredità in favore della memoria sociale. Tali dinamogrammi si trasmettono nella loro carica massima, ma privi di polarizzazione, così che, scrive Agamben, il loro incontro con una nuova epoca può rovesciare totalmente il significato che originariamente essi veicolavano. È così che, superando i limiti della storia dell'arte, Warburg si faceva acuto osservatore del soggetto e delle sue fonti, incaricando le sue scelte stilistiche e simboliche di una portata storica ed etica rispetto al passato. È solo così che «l'interpretazione del problema storico diventa, nello stesso tempo, una "diagnosi" dell'uomo occidentale nella sua lotta per sanare le proprie contraddizioni e trovare, fra il vecchio e il nuovo, la propria dimora vitale»³⁸.

Scuotendo così la storia dell'arte e proponendo di far concorrere tutte le scienze umane allo studio dei problemi dell'uomo, Warburg preconizza l'esigenza di definire una diagnosi dell'uomo occidentale utile per Agamben a farlo uscire «dai limiti del proprio etnocentrismo, rivolgere su di sé la conoscenza liberatrice di una "diagnosi dell'umano" che potrebbe guarirlo da [...] quella schizofrenia della civiltà occidentale che Warburg aveva riconosciuto nella polarità della ninfa estatica e del malinconico dio fluviale»³⁹, della poesia e della filosofia.

La medesima vocazione interdisciplinare si ritrova nel progetto di rivista a cui Agamben aveva lavorato con Calvino e Rugafori, che avrebbe dovuto essere «una sorta di inventario ragionato e comparato dei problemi essenziali al vertice di ogni disciplina, che permettesse di intendere e quasi vedere come in una mappa per la prima volta il fenomeno "uomo" nella sua interezza»⁴⁰. Rinunciando a «qualsiasi prospettiva cronologica» e con l'intento di distruggere la storiografia letteraria, la rivista avrebbe dovuto sfondare i limiti della critica letteraria e filologica dell'«angusta tradizione accademica»⁴¹, per dar vita a una «disciplina dell'interdisciplinarietà», una convergenza di tutte le scienze umane per concorrere a una «scienza generale dell'umano»⁴². Quando tuttavia l'articolo dedicato a Warburg fu ripubblicato nel 1984, esso fu completato da una postilla: «A distanza di sette anni, il progetto di una scienza generale dell'umano [...] appare all'autore non superato, ma certamente non più perseguibile negli stessi termini»⁴³. Come si è anticipato, i termini con cui tale progetto doveva essere realizzato mutano e Agamben sente di non poter più rimanere fedele al metodo warburghiano; eppure il progetto iniziale o, meglio, il movente che l'aveva promosso rimane: l'esigenza di produrre una diagnosi dell'uomo al di là della sua mera autonarrazione, di osservarlo come destinatario di un'eredità in merito alla quale produrre una decisione etica, muterà i propri termini in direzione di una nuova esperienza della storia;

³⁸ *Ivi*, p. 132.

³⁹ *Ivi*, pp. 142-143.

⁴⁰ G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, ed. nottetempo, Milano 2017, p. 148.

⁴¹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 143 e p. 146.

⁴² *Ivi*, p. 148.

⁴³ G. Agamben, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, cit., pp. 144-145.

e perfino l'ispirazione derivante dal dinamogramma tornerà, reinterpretata, nella considerazione agambeniana dei paradigmi e delle segnature. Un mutamento di prospettiva generale, che eleggerà a propria guida Benjamin con le sue riflessioni intorno all'immagine dialettica, «esito fecondo del lascito warburghiano»⁴⁴.

Di questo scivolamento dei termini di conduzione del progetto agambeniano verso una più originaria esperienza della storia testimonia anche la conclusione del *Programma per una rivista*. Il superamento della filologia⁴⁵ che esso proponeva premette infatti una «nuova esperienza della storia», che passa per una radicale revisione dello storicismo moderno. Quest'ultimo ha identificato la storia con una concezione continua, lineare e infinita del tempo; il primo punto della revisione, dunque, dovrà coincidere con la presa di coscienza della differenza tra categorie storiche e categorie temporali. Il tempo «vuoto, continuo, quantificato e infinito dello storicismo volgare» deve essere sostituito da un tempo «pieno, spezzato, indivisibile e perfetto dell'esperienza umana concreta»; un tempo cairologico prenderà il posto del tempo cronologico, nella ricerca nel presente di occasioni buone per avvicinare l'oggetto sempre sfuggente della conoscenza, nella sua perpetua decentrata.

È ricercando questo slittamento verso i temi del pensiero di Benjamin nell'indagine dell'uomo e poi in una nuova concezione della storia che verranno condotte le considerazioni che seguono. Sarà interessante osservare come, con un ottimismo spesso scambiato per utopismo, Agamben segnali l'esigenza di un rapporto nuovo con la storia, dal quale solo possa scaturire quell'accostamento insieme filosofico e poetico a nozioni altrimenti del tutto estranee all'interno del cerchio semantico e del presunto progresso storico lineare entro cui ci troviamo a vivere.

1.1.3. Pensare l'azione umana.

In una conversazione con Adriano Sofri del 1985, rispondendo a una domanda intorno al suo primo libro, *L'uomo senza contenuto*, Agamben lo descrive come un tentativo di proporre «una diversa esperienza dell'arte, al di fuori della sfera tradizionale dell'estetica». E poi completa: «Ma al centro del libro stava una lettura incrociata di Heidegger, di Marx e della Arendt alla ricerca di un nuovo statuto del “fare” e della produzione umana, il cui senso, dopo la sua determinazione moderna come “lavoro”, si è completamente

⁴⁴ *Ivi*, p. 146.

⁴⁵ È in quegli anni, in *Stanze*, che «sono andato vicino a una pratica filologica in senso stretto, ma è anche in quel periodo che cominciai a misurarne i limiti». Di qui l'urgenza di superare la semplice filologia verso un'apertura filosofica, che si esprime già negli anni immediatamente successivi (conversazione con A. Sofri, *Un'idea di Giorgio Agamben*, cit., p. 33). Sebbene i termini strettamente warburghiani vengano in seguito accantonati, ancora nel 1978, Agamben scrive dell'esigenza di considerare «l'opera letteraria per quello che è: cioè, come una parte di un patrimonio culturale che può e deve essere messa in relazione con il tutto, sia per poter essere interpretata, sia per ricavarne informazioni su quella zona di esso che il nostro punto di vista ci impedisce di percepire» (G. Agamben, *La passione dell'indifferenza*, in M. Proust, *L'indifferente*, nella versione edita da Einaudi, Torino 1978, pp. 7-22; p. 17).

trasformato». Si tratta di due questioni – quella artistico-estetica e quella antropologica – apparentemente eterogenee e inconciliabili: com'è che, immaginando un'esperienza dell'arte nuova, estranea alla tradizione moderna – soprattutto post-kantiana – dell'estetica, si giunge a interrogare lo statuto pratico e poetico dell'uomo?

L'osservazione critica di un fenomeno limitato – come quello dell'estetica –, mediante il suo inserimento all'interno di una genealogia di più ampio respiro che intende risalire fino alle origini della cultura occidentale, diviene occasione per una critica della metafisica nei suoi aspetti più fondamentali – qual è in questo caso quello di volontà. È un'impostazione tipicamente agambeniana, ma che in questo caso segnala un punto di rottura, che nelle opere successive verrà abbandonato⁴⁶: la modernità, avendo dato vita all'estetica come vera e propria scienza dell'arte, si presenta come momento di alienazione dell'opera rispetto alla sua funzione più propria, ossia alla sua essenziale capacità di preparare per l'uomo un luogo da abitare. Agamben scrive in merito dell'esigenza di distruggere l'estetica: un'urgenza tanto più rilevante, quanto più oggi il problema non è vissuto come tale, bensì come un normale approccio alla materia artistica. Sono già presenti, seppure in forma embrionale, i termini che, qualche anno dopo in *Stanze*, denunceranno la scissione tra filosofia e poesia; qui, tuttavia, la *pointe* è l'esigenza di tornare a comprendere lo statuto originale dell'arte; una riconquista possibile solo mediante una vera e propria distruzione di quanto oscura la nostra prospettiva sull'arte, ossia l'estetica “disinteressata” in senso kantiano.

Come ha ben rilevato de la Durantaye⁴⁷, ne *L'uomo senza contenuto* convergono principalmente tre obiettivi: uno di matrice ontologica, ossia il tentativo di riguadagnare all'arte uno statuto e una struttura originali; un secondo obiettivo, di tipo storico, consistente nel delineamento del percorso che ha condotto fino al moderno oscuramento dello spazio originale dell'arte nella nostra cultura; in terzo luogo, mediante lo studio della metafisica dell'azione e della volontà, il desiderio di riconsegnare all'arte la sua funzione di formatrice di condotte e credenze. Ciò che, nell'economia di quanto si va qui scrivendo, risulta maggiormente interessante è proprio quella riflessione intorno allo statuto del fare di cui Agamben parla a Sofri nell'intervista prima menzionata, e che sostiene il terzo obiettivo, quello più programmatico.

È un percorso che conduce Agamben dall'interrogazione della svolta moderna e dell'ingresso di una nozione di «bello come piacere disinteressato»⁴⁸, fino alla presa di consapevolezza di una specie di migrazione del divino terrore che in antichità investiva

⁴⁶ Cfr. A. Murray, *Giorgio Agamben*, ed. Routledge, Abingdon-on-Thames 2010, p. 79.

⁴⁷ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 30.

⁴⁸ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., p. 9. A p. 11, Agamben affianca Artaud sulla necessità che una cultura autentica opponga un'idea interessata dell'arte a quella moderna disinteressata. Agamben aveva già ripercorso queste riflessioni di Artaud in due saggi del 1966 (*La 121° giornata di Sodoma e Gomorra*, in «Tempo presente», 2.3-4 (1966), pp. 59-70; *Il pozzo di Babele*, in «Tempo presente», 2.9 (1966), pp. 42-50).

l'uomo di fronte all'arte e che oggi, nell'epoca del giudizio competente di gusto⁴⁹, investe il solo artista sempre più alienato rispetto al mondo e ridotto a un «puro principio creativo» senza contenuto⁵⁰. Agamben riprende le osservazioni hegeliane delle *Lezioni di estetica*, per cui, in epoca moderna, «l'opera d'arte non arreca all'animo soddisfacimento dei bisogni spirituali» essendo la meditazione artistica relegata alla sola adesione scientifica all'opera; un approccio divenuto così spontaneo e naturale che quasi preclude all'uomo moderno di riconoscere e interrogarsi sul meccanismo del giudizio estetico. Se tale questione fosse posta, la teoria del giudizio estetico apparirebbe come una sorta di teologia negativa, che astrae dal piacere l'interesse, dall'universalità il concetto, dalla finalità il fine, dalla normalità la norma. «Sembra, cioè, che ogni volta che il giudizio estetico si prova a determinare che cos'è il bello, esso stringa fra le mani non il bello, ma la sua ombra»: di qui il sospetto che il vero oggetto del giudizio estetico moderno non sia l'arte, ma la «non-arte»⁵¹.

Questo tuttavia non decreta la morte dell'arte: essa «divenuta un autoannientantesi nulla, sopravvive eternamente a se stessa», sostenendosi su se stessa come vacuo principio creativo-formale in cui l'uomo moderno prende coscienza della nietzscheana morte di Dio. Con una parola mutuata dal lessico heideggeriano, Agamben scrive che «in quanto l'arte è divenuta la pura potenza della negazione, nella sua essenza regna il nichilismo»⁵²: l'essenza dell'arte e l'essenza del nichilismo si corrispondono dal momento che, in essi, l'essere si destina all'uomo come Nulla.

«La crisi dell'arte nel nostro tempo è, in realtà, una crisi della poesia, della *poiesis* [...] del *fare* stesso dell'uomo, di quell'operare produttivo di cui il *fare* artistico non è che un esempio eminente e che sembra oggi dispiegare in una dimensione planetaria la sua potenza nel fare della tecnica e della produzione industriale»⁵³. È a questa altezza che, esaurito il compito storico, e riflettendo sul modo in cui riconquistare lo statuto originale dell'arte, Agamben ricostruisce una dettagliata genealogia di quella che, poi, definirà metafisica della volontà⁵⁴. È proprio il concetto di “originalità” dei greci antichi, già reinterpretato da Heidegger negli anni Cinquanta, che rappresenta la premessa per indicare una via di fuga da questa deriva nichilista. Quel concetto, che oggi coincide semplicemente con l'unicità, la diversità di una cosa da ogni altra, veicola nel proprio significato più vero l'idea di una «prossimità all'origine», la capacità di mantenersi in un rapporto perenne con la propria *arché* formale⁵⁵. È questa prossimità a escludere la possibilità di riprodurre l'ingresso nella presenza di un'opera originale; anzi, la riproducibilità è proprio lo statuto essenziale e

⁴⁹ Cfr. G. Agamben, *Gusto*, cit.

⁵⁰ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., p. 36 e pp. 57-58.

⁵¹ *Ivi*, p. 64. Agamben, da p. 66, utilizzerà l'espedito tipografico di scrivere “arte” sotto cancellazione, à la *Derrida*.

⁵² *Ivi*, pp. 85-87.

⁵³ *Ivi*, p. 89.

⁵⁴ *Ivi*, p. 108.

⁵⁵ *Ivi*, p. 91.

paradigmatico del prodotto della tecnica, laddove l'originalità, nel senso appena indicato di autenticità, è lo statuto essenziale dell'opera d'arte. Per Agamben, come già prima per Heidegger, si colloca all'origine della storia proprio perché è nell'opera d'arte che l'esperienza umana trova le proprie parole, le proprie forme e le proprie funzioni⁵⁶. La perdita dello *statuto poetico* dell'uomo sulla terra, esemplificato dalla perdita dello statuto originale dell'arte, significa lo scollamento dell'uomo rispetto alla propria origine, al luogo in cui metteva in questione l'esperienza del proprio stare al mondo e dell'apertura di un mondo per la sua azione; tema eminentemente ontologico⁵⁷.

È qui che Agamben ricostruisce genealogicamente le fasi di questa perdita dello statuto poetico dell'uomo, di questo obnubilamento dell'origine, tale per cui a un fare come costruzione del mondo si è andato sostituendo un lavoro come diretta espressione di una volontà sul mondo materiale⁵⁸. I concetti che Agamben coinvolge nella lettura di questa sorta di inversione gerarchica sono quello di *poiesis* e quello, oggi dominante, di *prassi*:

Secondo l'opinione corrente, tutto il fare dell'uomo – tanto quello dell'artista e dell'artigiano, che quello dell'operaio e dell'uomo politico – è prassi, cioè manifestazione di una volontà produttrice di un effetto concreto. Che l'uomo abbia sulla terra uno statuto produttivo, significherebbe allora che lo statuto della sua abitazione sulla terra è uno statuto *pratico*.⁵⁹

Si tratta di una considerazione che riduce tutto il fare dell'uomo a un'unica categoria, rendendoci affatto estranea la differente concezione assunta in altre epoche storiche. L'esempio eminente è quello greco, in cui vige una netta distinzione tra un fare, nel senso di agire, in cui una volontà si esprime immediatamente nell'azione – la *praxis* –, e un pro-durre, ossia una conduzione all'essere, una produzione della presenza dal non-essere all'essere, ossia la *poiesis* non come processo volontario ma come disvelamento aletico. È proprio per questa «essenziale prossimità con la verità» che Aristotele conferisce alla *poiesis* un rango più nobile rispetto alla *praxis*, radicata nell'animalità dell'uomo, nel suo essere vivente, nel principio stesso che ne anima la vita e alla necessità che sottomette il suo movimento: «Mentre la *poiesis* costruisce lo spazio in cui l'uomo trova la propria certezza e assicura la libertà e la durata della sua azione, il presupposto del lavoro [inteso come *praxis*] è, invece, *la nuda esistenza biologica*, il processo ciclico del corpo umano, il cui metabolismo e le cui energie dipendono dai prodotti elementari del lavoro»⁶⁰. Una distinzione che è andata perduta, passando per la traduzione in latino delle categorie greche, in epoca moderna, quando il fare umano appiattisce tutto sul significato dell'attività produttrice di un effetto

⁵⁶ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 38.

⁵⁷ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 15.

⁵⁸ Si noti l'influenza che ha in questi passaggi la lettura di H. Arendt, specie dei capitoli I e III di *Vita Activa* (1958).

⁵⁹ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., p. 103 (corsivo nel testo).

⁶⁰ *Ivi*, p. 105 (corsivo nostro). Nel 2017, Agamben annota che per Aristotele «il problema è [...] quello di dove si situi l'*energeia*: nell'agente stesso o in un'opera esterna» (G. Agamben, *Karman*, cit., pp. 108).

reale «il cui valore è apprezzato in funzione della volontà che in essa si esprime, e, cioè, in relazione alla sua libertà e alla sua creatività»⁶¹. Alla retrocessione della *poiesis* come produzione nella presenza corrisponde un avanzamento della prassi, inscindibile legame tra la volontà e l'effetto concreto.

Si è partiti da uno spostamento da quella che per il Greci era l'essenza dell'opera – il suo venire all'essere, il suo rendersi presente aprendo così lo spazio del disvelamento atletico e costruendo l'abitare dell'uomo sulla terra – verso l'operare materiale dell'artista – il suo genio creativo e al processo mediante cui esso emerge nell'orizzonte espressivo. Il contesto metafisico di cui questo caso è paradigma ci comunica un rovesciamento della gerarchia, che in epoca moderna non contempla più il fare come produzione alla presenza, ma meramente come lavoro, ora «valore centrale e comune denominatore di ogni attività umana»⁶². Il punto conclusivo di questo processo dell'estetica occidentale risiede in

una metafisica della volontà, cioè della vita intesa come energia e impulso vitale. [...] Eppure quel che i greci volevano significare con la distinzione tra *poiesis* e *praxis* era appunto che l'essenza della *poiesis* non ha nulla a che fare con l'espressione di una volontà: essa risiede invece nella produzione della verità e nell'apertura, che ne consegue, di un mondo per l'esistenza e l'azione dell'uomo.⁶³

Si innesta, a partire da queste primissime riflessioni intorno alla storia del “fare” umano, un lavoro che Agamben porterà avanti nei decenni e che avrà, come suo esito più notevole, una rielaborazione della nozione di potenza che mira a slegarla dal suo legame vincolante con l'essere in atto, con la produzione di effetti attuali, in particolare ne *Il Regno e la Gloria* e in *Opus Dei*. Un punto importante da rilevare fin d'ora, però, è che, seppure alcuni degli elementi che informano la “metafisica della volontà” delineata nel 1970 ritornino già nel lavoro successivo, *Stanze*⁶⁴, la cesura che *L'uomo senza contenuto* faceva risalire all'epoca moderna viene meno, in favore dell'osservazione della metafisica che continuamente sostiene il nostro pensare – una specie di metafisica della metafisica della volontà. Parallelamente a questo arretramento dal piano strettamente inerente il significato dell'azione umana a quello metafisico che le permane alle spalle come fondo di legittimità, Agamben intraprende una riflessione ontologica dei concetti di potenza e atto, quasi che solo da una comprensione della relazione che, dall'antichità a oggi, lega queste due nozioni fosse possibile illuminare lo statuto dell'azione umana e i suoi scivolamenti nella storia.

⁶¹ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., pp. 105-106.

⁶² *Ivi*, p. 106.

⁶³ *Ivi*, pp. 108-109.

⁶⁴ D'altra parte, anni dopo, lo stesso Agamben nella conversazione con Sofri affermerà in merito allo studio intorno al lavoro che «il libro [*L'uomo senza contenuto*] conteneva già tutti i motivi del libro successivo [*Stanze*]».

La prima occasione che Agamben ci offre di confrontarci con la concezione aristotelica di “potenza” è una conferenza del 1986, presso l’Università di Lisbona⁶⁵. Il punto di attacco dell’interpretazione condotta da Agamben è collocato nel passaggio del *De anima* (417 a 2-9) in cui Aristotele si interroga sull’assenza di sensazione dei nostri stessi sensi in assenza di una stimolazione esterna⁶⁶: un passaggio che, sostiene il nostro autore, ci pone di fronte al problema della potenza mediante la domanda su che cosa sia avere una facoltà. Aristotele introduce, in un contesto che non considerava la sensibilità o l’intelligenza come delle facoltà, la potenza per poter affrontare l’aporia di una sensibilità che non è in atto, ossia non riceve stimoli esterni. Con Aristotele, afferma Agamben, abbiamo una «archeologia della soggettività», ossia un primo modo per annunciare il problema del soggetto a un pensiero che ignorava quel concetto. La potenza, allora, è funzionale alla separazione di una certa attività rispetto a se stessa e alla sua assegnazione a un soggetto: così intesa, la potenza emerge non come una semplice assenza, quanto piuttosto nella forma di una privazione, «di qualcosa che attesta la presenza di ciò che manca nell’atto. Avere una potenza significa avere una privazione». Se della potenza si può parlare anche come qualcosa che l’individuo subisce in una certa trasformazione, l’accento viene posto da Aristotele, nella discussione coi Megarici, sulla potenza nel senso di una conoscenza o di un’abilità, tale che l’architetto rimane un architetto anche nel momento in cui non esercita attualmente la sua potenza. Di qui, la conclusione per cui «la potenza è definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio, così come *hexis* significa: disponibilità di una privazione»⁶⁷. Ciò che maggiormente interessa Agamben nella lettura di questo passo è di sottolineare come la potenza, così interpretata, non sia semplicemente una potenzialità di, un poter fare o essere, quanto anche, in senso negativo, una potenza di non, un non potere o, meglio, un poter passare all’atto e poter non passare all’atto.

Queste apparenti ambiguità del pensiero aristotelico sono affrontate dallo stesso Stagirita nel libro *Theta* della *Metafisica*. Il primo momento decisivo, in cui Agamben rintraccia l’occasione per chiarire più precisamente la modalità negativa della potenza, è quello in cui si legge: «L’impotenza [*adynamia*] è una privazione contraria alla potenza.

⁶⁵ Cfr. *On Potentialities*, in D. Heller-Roazen (a cura di), *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184; una versione rivista è presente con titolo *La potenza del pensiero* nell’omonima raccolta, cit., pp. 281-296. Il tema della potenza accompagna Agamben dai suoi primi anni di studio fino ai lavori più recenti: nel 2016, in *Che cos’è reale?*, il tema della potenza diviene utile per la comprensione del concetto scientifico moderno di “probabilità” intesa come «una potenza che si è emancipata dalla sua soggezione gerarchica all’atto» (G. Agamben, *Che cos’è reale? La scomparsa di Majorana*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2016, pp. 49-50).

⁶⁶ «Ciò avviene perché la facoltà sensitiva non è in atto, ma solo in potenza. Per questo essa non prova sensazione, così come il combustibile non brucia da sé, senza un principio di combustione; altrimenti consumerebbe se stesso e non avrebbe bisogno di fuoco esistente in atto». Così cita Agamben, ne *La potenza del pensiero*, cit., pp. 282-283.

⁶⁷ *Ivi*, p. 285.

Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso di cui è potenza»⁶⁸. Leggendo una simile affermazione, Agamben può commentare che la struttura della potenza è, a ben intenderla con Aristotele, ambivalente, essendo la relazione mediante cui la potenza si mantiene in rapporto con il suo stesso non essere, con l'impotenza come potenza di non passare all'atto. Così, «il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza»⁶⁹; in termini più piani: si può essere o fare solo nella misura in cui ci si mantiene in relazione con il proprio non essere e non fare.

A sostegno e maggiore chiarimento di quanto finora argomentato, Agamben riporta un altro decisivo passo aristotelico, secondo cui «ciò che è potente può non essere in atto. Ciò che è potente di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso è, infatti, potente e di essere e di non essere»⁷⁰. Ciò che è potente, lo è solo perché può al contempo essere e non essere, ossia essere e accogliere, patire, il proprio non essere. Così, ogni potenza è originariamente una impotenza. E, di più,

se una potenza di non essere appartiene originalmente a ogni potenza, sarà veramente potente solo chi, al momento del passaggio all'atto, non annullerà semplicemente la propria potenza di non, né la lascerà indietro rispetto all'atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, potrà, cioè, non-non passare all'atto.⁷¹

Una formula un po' elaborata che può essere sciolta così: se una potenza di non essere appartiene originalmente alla potenza, si può definire qualcosa davvero potente solo nella misura in cui la potenza di non essere è completamente accolta nell'attualità, configurando l'atto come impotenza dell'impotenza, dove l'impotenza si conserva come tale, nella forma di non-non essere⁷².

Questo ragionamento, secondo la prima versione della conferenza agambeniana dell'86 pubblicata in inglese nel 1999⁷³, può essere ulteriormente sviluppato, fino a coinvolgere specificamente la libertà umana. Così intesa, la potenzialità può gettare luce su un aspetto spesso trascurato della libertà, ossia il suo non essere semplicemente una scelta fra opzioni date, la possibilità di fare "questo" o "quello", quanto invece la capacità di stare in rapporto con la propria impotenza, ossia di non fare. Possiamo scegliere di fare qualcosa o qualcos'altro, ma anche – e sarebbe questo il punto più radicale della libertà umana – non

⁶⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1046 a 29-31 (si cita la tr. it. curata da G. Reale, ed. Bompiani, Milano 2009).

⁶⁹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 289.

⁷⁰ Aristotele, *Metafisica*, 1050 b 10-12.

⁷¹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 294. Agamben qui commenta Aristotele, *Metafisica*, 1047 a 24-25: «È potente ciò per il quale, se avviene l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di impotente».

⁷² D. Bleeden, *One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's "δύναμις" (dynamis)*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 68-84; p. 72. Si impegna sul medesimo argomento, ricercandovi motivi di continuità, E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in A. Lucci e L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 17-34.

⁷³ Si veda *Potentialities*, cit., p. 183.

scegliere o, meglio, scegliere di non fare ciò che possiamo fare. Si tratta di un aspetto problematico, dal momento che, se nel 1986 la potenza sembra fondare la libertà, il medesimo concetto ha una funzione ben diversa in *Homo sacer*, dove sostiene il paradigma della sovranità e della sua carica coercitiva. Anche oltre il progetto di *Homo sacer*, si trovano indicazioni in questo senso negli anni successivi: nell'articolo *Su ciò che possiamo non fare*, si legge che il potere sovrano «non agisce immediatamente su ciò che gli uomini possono fare – sulla loro potenza – bensì sulla loro impotenza, cioè su ciò che non possono fare o, meglio, possono non fare»⁷⁴. Sono indicazioni che, a ben vedere, impongono prudenza nell'attribuzione di un afflato liberale alla potenza-impotenza agambeniana⁷⁵.

L'ambiguità non viene meno quando, nel 2005, la lettura su Aristotele tenuta nel '86 a Lisbona viene per la prima volta tradotta in italiano: il testo viene completato da un paragrafo, intitolato significativamente «potenza, non libertà»⁷⁶, in cui si tratta della libertà come di un problema moderno, che non tocca Aristotele, impegnato intorno allo statuto ontologico della potenza e dell'atto. Non si *ha* una *hexis* e questo basta per affermare in Aristotele «l'impossibilità di un soggetto in senso moderno [...]. Ma ciò significa, anche, che il problema della potenza non ha, per un greco – e, probabilmente, a ragione – nulla a che fare col problema della libertà di un soggetto». Si accantoni, dunque, il problema della libertà, per intendersi invece sul fatto che il potere politico agisce sulla potenza come, insieme, impotenza. È questo l'aspetto umano che interessa maggiormente il potere e che, dunque, va compreso nella sua completezza per delineare le modalità in cui davvero l'uomo può sottrarsi a quella presa.

Un breve testo del 2004, *L'opera dell'uomo*⁷⁷, risulta a questo punto interessante per sviluppare un discorso che, anche allontanandosi dalla lettera aristotelica, possa condurre dalla nozione di potenza a quella di inoperosità. Nella conferenza finora considerata, Agamben afferma, con termini analoghi a quelli che poi si ritroveranno nel confronto con Heidegger de *L'aperto*, che «gli altri viventi possono soltanto la loro potenza specifica, possono solo questo o quel comportamento iscritto nella loro vocazione biologica; l'uomo è l'animale che *può la propria impotenza*»⁷⁸, e questo significa che è l'essere vivente che vive massimamente nella potenza. Nel 1990, in un saggio sull'etica, Agamben scrive dell'uomo come dell'essere privo di essenza e considera questa mancanza come ciò che sostiene

⁷⁴ In G. Agamben, *Nudità*, ed. nottetempo, Roma 2017⁶, pp. 67-70; cit. a p. 67 e prosegue, nelle pagine successive, mediante una definizione del regime democratico come della specifica separazione dell'uomo dalla sua impotenza. Si veda anche *Mysterium burocraticum*, nella raccolta *Il fuoco e il racconto* del 2014 (ed. nottetempo, Roma 2015³, pp. 17-23; p. 21).

⁷⁵ In merito a ciò, Bleeden (*One Paradigm, Two Potentialities*, cit., p. 74) ha avanzato un sospetto di liberalismo.

⁷⁶ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., pp. 290-291.

⁷⁷ G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, in «Forme di vita», 1 (2004); ora in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 372-384.

⁷⁸ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 290.

l'essere in potenza dell'uomo: «Vi è qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa: è *il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza*»⁷⁹. L'assenza di un'essenza propria o di un proprio compito è ciò che apre all'uomo l'esistenza come possibilità.

Ne *L'opera dell'uomo*, questa conclusione si combina con l'interpretazione che Agamben fornisce del passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele si chiede se l'uomo abbia una propria opera⁸⁰. Il rischio che il pensatore antico rinviene nel riconoscere l'essenziale assenza nell'uomo di un *ergon* che gli sia propria è la parallela assenza di un'*energeia*, un essere in atto capace di definirne l'essenza: «Egli sarebbe, cioè, un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna opera potrebbero esaurire»⁸¹. Se questo, come si è anticipato, è il punto conclusivo cui Agamben sembra mirare, per Aristotele è qualcosa di inconcepibile; ed è per questo che, dopo aver posto l'ipotesi della essenziale assenza di opera dell'uomo, si impegna nella ricerca di un *ergon* come una certa forma di vita: con il procedimento di scomponimento e riarticolazione di cui già si è detto, Aristotele giunge, mediante l'esclusione della vita nutritiva, a parlare dell'uomo come del vivente che ha il *logos*. Perciò l'*ergon* umano non viene identificato tanto in qualcosa che l'uomo ha da fare, bensì in qualcosa che l'uomo ha da essere: questo, sostiene Agamben, «testimonia del fatto che il nesso fra politica e vita appartiene fin dall'inizio al modo in cui i greci pensano la *polis*»⁸². È qui il germe metafisico della biopolitica, di quell'impostazione che porta a vedere nella *polis* il luogo di perpetua e mai definita decisione tra l'umano e il non umano – fino agli estremi novecenteschi, che hanno fatto dell'umano, inteso come nuda vita, il solo vero compito storico dell'uomo⁸³.

Si ritorna dunque alle premesse più profonde della biopolitica, così caratterizzata dalla macchina antropogenetica di cui si occupa *L'aperto*⁸⁴. Una prima scappatoia a questo meccanismo così radicato nella cultura occidentale, verso temi di matrice benjaminiana, viene rintracciato in una lettura alternativa dei passaggi aristotelici, condotta assieme ad Averroè e a Dante Alighieri. Rispettivamente nel commento alla *Repubblica* e nel *De Monarchia*, scrive Agamben, i due autori dimostrano di assumere come premessa la determinazione aristotelica della perfezione dell'uomo come l'attuazione della potenza

⁷⁹ G. Agamben, *La comunità che viene*, originariamente Einaudi, nel 1990, poi Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 39.

⁸⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea* 1097 b 22 ss.

⁸¹ G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, cit., p. 374.

⁸² *Ivi*, p. 375.

⁸³ «Questo è il lascito che il pensiero aristotelico ha legato alla politica occidentale. Lascito aporetico, perché 1) lega il destino della politica a un'opera, che rimane inassegnabile rispetto alle singole attività umane [...] e 2) la sua unica determinazione è, in ultima analisi, biopolitica, in quanto riposa su una divisione e un'articolazione della *zoè*. Il politico, come opera dell'uomo in quanto uomo, è prelevato sul vivente attraverso l'esclusione di una parte della sua attività come impolitica» (*ivi*, p. 378).

⁸⁴ Il medesimo percorso è delineato in G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in «aut aut», 276 (1996); ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 385-413; pp. 399-401.

razionale; in più, entrambi accettano l'opposizione aristotelica fra l'uomo e le piante e gli animali. Nonostante questo, però, entrambi «sottolineano come specifico dell'uomo il momento della potenza»⁸⁵. L'idea è che, sebbene anche gli animali partecipino in qualche senso dell'attività razionale, il *logos* umano è caratterizzato dal fatto di non essere sempre già in atto. Il meccanismo che restituisce l'immagine dell'uomo mediante la distinzione, in lui, della dimensione vegetativa, non basta più: l'attività razionale, che l'uomo condivide con gli animali bruti e gli angeli, non si presenterebbe più come suo aspetto essenziale.

La ricerca di un aspetto essenziale deve rivolgersi alla modalità in cui tale attività razionale si esprime: essendo quella angelica sempre in atto in modo perpetuo e continuo, ed essendo quella animale naturalmente iscritta in ciascun individuo, l'aspetto specifico del pensiero umano può essere rinvenuto, qui con Dante, nel suo essere «costitutivamente esposto alla possibilità della propria mancanza e inoperosità»⁸⁶. Ciò che è centrale in questo intreccio di ragionamenti è che proprio dal carattere discontinuo del pensiero umano deriva il carattere collettivo della sua attualità; carattere collettivo che riferisce, dunque, di un aspetto politico, direttamente connesso con la discontinuità, ossia, con la costitutiva potenzialità del pensiero. La conclusione è che, presa consapevolezza del carattere essenziale dell'umano, del suo essere in potenza e della sua costitutiva mancanza di opera, la politica del futuro non dovrà più dedicarsi alla continua decisione da prendere su ciò che è umano e ciò che non lo è, dovendo invece corrispondere all'inoperosità dell'uomo, a un operare che, mettendo da parte l'enfasi sul lavoro come produzione di effetti materiali, «espone e contiene in sé la possibilità del proprio non esserci» e non ricade semplicemente «nell'assunzione di un compito biopolitico»⁸⁷. Proprio su tale iniziativa Agamben edificherà il tema della forma-di-vita.

Quello dell'inoperosità è un aspetto al contempo decisivo e incompreso⁸⁸ del pensiero di Agamben, sul quale è bene soffermarsi per qualche battuta. Il concetto di inoperosità, nel momento in cui Agamben lo introduce nella propria riflessione, è già stato usato da Alexandre Kojève, principale fonte di ispirazione del nostro pensatore, ma anche da Maurice Blanchot e da Jean-Luc Nancy, e non manca nel movimento autonomista italiano degli anni Settanta qualche riferimento sotto la forma del rifiuto del lavoro. Contrariamente a quanto la parola sembrerebbe suggerire, quello dell'inoperosità, in Agamben, non è un concetto inerziale, di riduzione delle possibilità d'azione, bensì proprio un arretramento dall'atto per

⁸⁵ G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, cit., p. 379.

⁸⁶ *Ivi*, p. 382.

⁸⁷ *Ivi*, p. 382. Risultano interessanti le osservazioni di Prozorov in merito all'inoperosità come paradigma capace di restituire un'immagine del pensiero agambeniano "comica", ossia ottimista riguardo alla possibilità della felicità finale. Si veda, per ora, S. Prozorov, *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, ed. Edinburgh University Press, Edimburgo 2014, pp. 10-32. Sull'ottimismo agambeniano secondo Prozorov si tornerà in seguito.

⁸⁸ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 18-20. Cfr. anche S. Franchi, *Passive Politics*, in «Contretemps», 5 (dicembre 2004), pp. 30-41.

massimizzare le possibilità di uso. L'inoperosità, con parole che diverranno sempre più chiare, si propone come una disattivazione del passaggio dalla potenza all'atto, una rottura della catena che lega i mezzi e i fini, utile a prefigurare nuove destinazioni dei corpi e delle loro forze, degli oggetti e del mondo.

Il confronto esplicito di Agamben con questo tema è successivo agli anni Novanta, ma a ben vedere sono numerosi i casi in cui, già dagli anni Settanta, si presenta la logica della disattivazione che sottende il concetto di inoperosità. Un primo esempio è rappresentato dal caso dell'amore cortese della poesia provenzale, trattato in *Stanze*. Un ulteriore più significativo esempio è presente nel volume di un anno successivo, *Infanzia e storia*, in un articolo intitolato *Il paese dei balocchi*, i cui elementi centrali tornano poi in un saggio del 2005, *Elogio della profanazione*⁸⁹: lo statuto del gioco rispetto al rito, come quello della profanazione nei confronti del sacro – e perfino della sacralità *sui generis* del capitalismo –, è rappresentato da un atto di liberazione del gesto, dell'oggetto, del corpo dalla sfera in cui rimaneva relegato. Si tratta di atti paradigmatici in cui si rende possibile una disattivazione di quella presa che determina un uso specifico e meccanico, una liberazione di qualcosa la cui massima potenzialità può ora essere espressa grazie al taglio che ha interrotto la relazione rigida e precostituita fra il mezzo e la sua messa in opera in vista di un fine.

Fra gli altri numerosi esempi⁹⁰, ce n'è uno particolarmente interessante, che riguarda il corpo e che ha il merito di chiarire lo statuto positivo dell'inoperosità. Sebbene la trattazione più completa del modo in cui l'inoperosità libera la potenza massima del corpo si trovi all'interno del progetto sull'*homo sacer*⁹¹, un articolo del 2005 si segnala per la curiosità dell'oggetto da cui le riflessioni principiano: il corpo glorioso dopo la resurrezione⁹². Si tratta del problema, particolarmente sentito dai teologi medievali, del modo in cui il corpo si sarebbe reincarnato dopo la resurrezione, quali sarebbero state le sue sembianze e, soprattutto, le funzionalità dei suoi organi adibiti a nutrimento e riproduzione. Fra i pensatori che si esercitano su questo annoso problema, Agamben legge la soluzione ideata da Tommaso d'Aquino, consistente nel separare l'organo dalla sua funzione. Dal momento che generazione e nutrizione non hanno ragion d'essere dopo la resurrezione, si deve tuttavia riconoscere che «è impossibile che gli organi corrispondenti siano del tutto inutili o vacui, poiché nella natura perfetta non vi è nulla di vano».

La strategia di Tommaso è chiara: si tratta di separare l'organo dalla sua funzione biologica specifica. Il fine degli organi, come quello di ogni strumento, è la loro

⁸⁹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., pp. 67-92; G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, ed. nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106.

⁹⁰ Si possono menzionare il Don Chisciotte di Orson Welles (*Profanazioni*), le riflessioni sulle identità senza persona create dalle tecnologie biometriche (*Nudità*), e infine le indagini intorno alla festa come sospensione dell'aspetto produttivo, come particolare modo di vivere, al di là di produzione e inerzia oziosa (*Nudità*).

⁹¹ Si tratta dell'ultimo volume della serie, che è anche l'ultimo a essere stato pubblicato, *L'uso dei corpi* (2014).

⁹² G. Agamben, *Il corpo glorioso*, in *Nudità*, cit., pp. 129-146.

operazione; ma *ciò non significa che, se l'operazione viene meno, lo strumento diventi vano*. L'organo o strumento che è stato separato dalla sua operazione e rimane, per così dire, in sospenso, acquista, proprio per questo, una funzione ostensiva, esibisce la virtù corrispondente all'operazione sospesa. [...] Il corpo glorioso è un corpo ostensivo, in cui le funzioni sono non eseguite, ma mostrate.⁹³

Vi è, in questa conclusione di Tommaso, una stretta relazione tra la gloria e l'inoperosità. Questa relazione, però, deve essere ben intesa, per poter comprendere come l'inoperosità si possa trasformare in nuova potenza. Come nella definizione heideggeriana dello strumento fuori uso e dunque inoperoso – che esce «dalla sfera concreta della *Zuhandenheit*, per entrare in quella della *Vorhandenheit* senza scopo»⁹⁴ –, l'uscita dalla sfera dell'uso di uno strumento potrebbe infatti significare la sua sola e semplice alienazione e, come nel corpo glorioso, la sua mera presenza ostensiva di una funzione ormai perduta. «La possibilità di un altro uso del corpo, che questa separazione [nel corpo glorioso] lasciava intravedere, è rimasta inesplorata».

Quello che la gloria del corpo dei beati rappresenta con la sua presenza ostensiva è una separazione dell'inoperosità in una sfera culturale, una disattivazione che si trasforma da soglia per l'accesso a nuovo uso a condizione inerziale permanente: un mezzo che, sottratto al suo fine, rimane alienato. L'apertura a un nuovo uso permesso dall'inoperosità, come la pensa Agamben, è invece possibile solo se «strappa la funzione inoperosa alla sua separazione» per far coincidere esercizio e inoperosità, funzione e sospensione. Con parole che riprendono quanto già si è ricostruito del confronto con Aristotele, Agamben scrive che «l'inoperosità non è inerte, ma, nell'atto, fa apparire la stessa potenza che in esso si manifesta»⁹⁵; una potenza che non si esaurisce nell'atto e una impotenza che si conserva come impotenza di non essere; mezzi che, sottratti al loro fine, divengono – sbuca qui il debito nei confronti di Benjamin, prepotentemente ripreso in seguito nella discussione dello stato di eccezione effettivo – mezzi puri, ossia pura potenza.

Manifestazione insieme più elementare e più fondamentale del puro mezzo, in cui coincidono esercizio e inoperosità, funzione e sospensione, è per Agamben il gesto. Ricorre la figura emblematica del danzatore, capace di disfare e ricomporre i propri gesti nella coreografia, di rendere coestensivo il gesto e il suo fine. Ed è proprio in questo che risiede la centralità del gesto nell'apertura di una sfera etica propriamente umana: nella capacità di spezzare «la falsa alternativa tra fini e mezzi», per presentarsi esso stesso come «esibizione del carattere mediale dei movimenti corporei». Il gesto, cioè, sospendendo il *continuum* dell'agire teso alla produzione materiale, fa apparire l'uomo come il suo «essere-in-un-medio», come abitante di una dimensione etica⁹⁶.

⁹³ *Ivi*, p. 139 (corsivo nostro).

⁹⁴ *Ivi*, pp. 139-140.

⁹⁵ *Ivi*, p. 144.

⁹⁶ G. Agamben, *Note sul gesto*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 45-53. E G. Agamben, *Karman*, cit., pp. 133-136.

Sono due gli elementi che si possono allora trattenere di queste conclusioni. In primo luogo, la sfera della medialità pura aperta dal gesto, che Agamben chiama anche «comunicazione di una comunicabilità»⁹⁷, e che eleva il valore di un dire che non ha nulla da dire se non l'apertura stessa del luogo della comunicazione come luogo propriamente umano: questo carattere di mezzo puro fa del gesto un elemento prossimo alla filosofia, ossia alla sfera in cui si pensa l'uomo come essere nel linguaggio⁹⁸. Agamben parla del gesto come di ciò che «porta all'espressione non un dicibile, ma la parola stessa, lo stesso essere-nel-linguaggio dell'uomo»⁹⁹. Sono questioni di cui ci si dovrà occupare immediatamente dopo aver concluso la presente serie di considerazioni.

In secondo luogo, c'è da comprendere, almeno per sommi capi, la carica politica di queste riflessioni. Scrivendo di un personaggio a cui poi avrebbe dedicato uno studio più organico con Deleuze, Bartleby, nel 1990 Agamben appunta che «tutto sta nel modo in cui avviene il passaggio dalla potenza all'atto»¹⁰⁰, nello spazio che viene concesso alla potenza e, soprattutto, all'impotenza, al suo modo di conservarsi o di esaurirsi tutta nell'atto, nella rigidità delle catene che collegano i mezzi e i fini. La plasticità di questi spazi è carattere peculiare dell'uomo, formatore di mondo, essere essenzialmente inoperoso. Ed è questa operosità, questa assenza di un'essenza e di un essere storico che rende necessarie un'etica e una politica, come luoghi di decisione dell'opera umana¹⁰¹.

Il nichilismo contemporaneo ha svelato ciò che per secoli è rimasto nascosto dietro la cortina di religioni e ideologie: l'originaria inoperatività dell'uomo. La politica contemporanea ha resistito a questa scoperta terrificante dell'assenza di compiti storici per l'uomo assumendo la stessa nuda vita a proprio compito storico. Ma «il tentativo di pensare altrimenti la *poiesis*, il fare degli uomini, non può non mettere in questione anche il modo in cui concepiamo la politica»¹⁰². L'assunzione dell'inoperosità essenziale dell'uomo diviene il vero compito della politica futura, anche oltre ogni modello etico-politico impegnato a sostituire le imposizioni eteronome con una cura di sé dell'individuo: la politica del futuro dovrà confrontarsi con la stessa inoperosità, sottraendosi a una visione dell'azione umana tutta orientata al lavoro e alla produzione di effetti materiali.

⁹⁷ G. Agamben, *Note sul gesto*, cit., p. 52.

⁹⁸ Si veda anche *L'autore come gesto*, in *Profanazioni*, cit., pp. 67-81: qui, la gestualità come puro mezzo fa da premessa a una teoria del soggetto. Cfr. anche C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 143-144.

⁹⁹ Cfr. G. Agamben, *Autobiografia nello studio*, cit., pp. 107-109.

¹⁰⁰ G. Agamben, *Bartleby*, in Id., *La comunità che viene*, cit., pp. 33-35.

¹⁰¹ Cfr. G. Agamben, *Etica*, cit.; e G. Agamben, *In questo esilio*, in *Mezzi senza fini*, cit., pp. 94-110; in particolare p. 109: «Vi è politica, perché l'uomo è un essere *argós*».

¹⁰² G. Agamben, *Che cos'è l'atto di creazione*, nella raccolta *Il fuoco e il racconto*, cit., pp. 39-60; p. 55. Ora in Id., *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2017, pp. 29-52.

1.2. Distruzione dell'esperienza e infanzia, verso una nuova idea di storia.

Le manovre di avvicinamento alla materia politica nel pensiero agambeniano impongono un passaggio che può parere sorprendente, perfino incoerente e fuorviante, ma che, a ben considerarlo, risulta obbligato. Si tratta della strada che, dall'idea di inoperatività, conduce al progetto sull'*homo sacer* passando attraverso lo studio del linguaggio. L'ha ben scritto Prozorov: nelle riflessioni sul linguaggio, Agamben sviluppa molti dei motivi che nel progetto successivo verranno sfruttati; la logica del bando sovrano o il concetto di nuda vita sarebbero difficilmente comprensibili, senza un preventivo passaggio attraverso i temi che costituiscono la costellazione dell'evento di linguaggio¹, specie quello della "comunicabilità", nella sua potenza inoperosa e nella sua ineffabilità fondativa.

La ricostruzione del concetto di inoperosità ha restituito una prassi che, pur conservando la stessa esistenza della cosa, senza distruggerla o sbarazzarsi di essa, è in grado di revocare la sua funzione canonica per liberarla in favore di un nuovo uso: non è la cosa nella sua esistenza a essere abolita, ma la sua appropriazione e il suo sfruttamento a essere disattivati. «È proprio l'inoperosità a garantirci l'accesso all'essenza del fenomeno, che è interamente contenuta nella sua esistenza pura»², al di là di ogni uso predeterminato. La disattivazione dell'uso, che rende la cosa inoperosa e, per questo, liberata ad altri usi, rivela l'essenza della "cosa stessa", la fattualità della sua esistenza.

A tale fattualità, all'esistenza in senso puro e non contaminato dall'uso, ci si avvicina mediante il linguaggio. Quando, nel 1984³, si impegna nella lettura della *Lettera VII* di Platone – segnatamente dei passaggi in cui la "cosa stessa" è definita come il quinto elemento mediante cui si genera la scienza, assieme al nome, al discorso, all'immagine e alla scienza stessa –, Agamben interpreta questo concetto non come qualche cosa di mistico, di trascendente il linguaggio, bensì come qualche cosa che «è possibile solo nel linguaggio e in virtù del linguaggio»⁴, sebbene rimanga in esso indicibile. La cosa stessa, dunque, ha la sua condizione di esistenza nel linguaggio: essa non è qualche cosa di extralinguistico, rimanendo tuttavia indicibile; con le parole di *homo sacer*, la cosa stessa può essere solo nel linguaggio, nel quale essa è inclusa solo mediante esclusione.

Così considerata, la "cosa stessa" di Platone si rivela essere non tanto una cosa fra le altre, bensì «la stessa dicibilità, la stessa apertura che è in questione nel linguaggio, che è il linguaggio, e che nel linguaggio costantemente supponiamo e dimentichiamo»⁵. In quanto apertura di uno spazio di linguaggio, di una possibilità di parola, la cosa stessa ha nel linguaggio la propria dimora; non però come locutorio, ma come dicibilità sempre

¹ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 60.

² *Ivi*, p. 61.

³ G. Agamben, *La cosa stessa*, conferenza tenuta a Forlì il 26 ottobre 1984, pubblicata in AA.VV., *Di-segno. La giustizia nel discorso*, ed. Jaca Book, Milano 1984; ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 7-23.

⁴ *Ivi*, p. 12.

⁵ *Ivi*, p. 18.

presupposta e indebitamente oggettivata da ogni tentativo di dirla. Allargando la riflessione in senso già politico, Agamben sostiene che «la struttura presupponente del linguaggio è la struttura stessa della tradizione: noi presupponiamo e *tradiamo* la cosa stessa nel linguaggio, perché il linguaggio possa portare su qualcosa». Per ogni ordine positivo che si voglia costituire come una tradizione o come un elemento comune capace di offrire coesione, qualcosa deve essere rinnegato e tradito: questo qualcosa è la dicibilità stessa. «L'andare a fondo della cosa stessa è il fondamento sul quale soltanto qualcosa come una tradizione può costituirsi»⁶.

Si comprende dunque come il fuoco dell'attenzione sia spostato da Agamben dai temi interni all'ambito linguistico, alle condizioni stesse perché il linguaggio si dia, perché qualcosa come un evento di parola sia possibile e, con esso, un'autentica comunità umana, dal momento che «il linguaggio è il comune che lega gli uomini»⁷. Si tratta di condizioni di possibilità del cui statuto ontologico Agamben restituisce un'immagine metafisica compromessa da uno strutturale nichilismo; tale negatività, come si verrà dicendo, è fonte di violenza, necessaria per fondare l'infondato, per legittimare un fare con un altro determinato fare. La via di fuga da questa violenza verrà individuata in una sorta di “rivelazione”⁸, che permetta di pensare e parlare al di là dall'ineffabile sempre presupposto come condizione strutturale del pensare e del dire.

1.2.1. Metafisica e nichilismo.

Una scissione, che la metafisica occidentale sempre presenta, fra il soggetto e il suo oggetto di conoscenza è descritta nella già considerata *Prefazione a Stanze* con la formula hegeliana della critica come «autoannientantesi nulla». Questa scissione originaria si conserva oggi nella semiologia moderna, nelle specie di una frattura fra significante e significato. Alla critica di tale iato è consacrata la quarta e ultima “stanza” del libro del '77⁹.

Sintomo da cui prende le mosse la riflessione agambeniana che chiude *Stanze* è il disagio – denunciato da Hegel nelle sue *Lezioni di estetica* – provato dalla nostra cultura di fronte ai simboli, ossia nel confronto con ciò che, luogo di una intima lotta tra la forma e il significato, strutturalmente rinvia oltre a sé. Il disagio è sintomo di una movenza ambigua e tipicamente metafisica: quella della rottura diabolica e della contemporanea articolazione simbolica, della separazione e della ricongiunzione. Si tratta di una movenza tipica della metafisica occidentale, che riflette la frattura originale della presenza, per la quale «tutto ciò che viene alla presenza, viene alla presenza come luogo di un differimento e di

⁶ *Ibidem*. Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 62.

⁷ Così Agamben a Sofri, nella conversazione del 1985, p. 33.

⁸ Cfr. G. Agamben, *L'idea del linguaggio*, in «aut aut», 201 (1984); ora in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 24-35.

⁹ G. Agamben, *Stanze*, cit., pp. 157-189.

un'esclusione, nel senso che il suo manifestarsi è, nello stesso tempo, un nascondersi, il suo essere presente un mancare». La moderna riflessione sul linguaggio, dunque, insiste su un terreno ben più originario, che il pensiero antico già aveva riconosciuto, definendo la verità con la parola *aletheia*; insiste cioè su una struttura intimamente fratturata, occultandone tuttavia questo aspetto critico sotto l'apparente unità del segno. Ciò che è davvero dimenticato, nel potere di significazione del segno, è così il significare stesso, ossia l'averluogo del linguaggio: «Il rapporto più alto fra il significato e la forma, e quello a cui tende in genere ogni significare, è quello in cui l'apparenza sensibile si identifica senza residui col significato e il significato si risolve integralmente nella sua manifestazione». È proprio questa completa presunta aderenza che il disagio del simbolo permette di mettere in luce.

Ciò che rappresenta il massimo interesse, il differimento originale della presenza, è proprio ciò che maggiormente è stato accantonato, velato dall'apparente convergenza senza residui fra forma e contenuto. Alla ricerca dell'oblio insito nella semiologia moderna, Agamben lo rintraccia nella barra che, nel grafo S/s, mal cela «l'abisso spalancato fra il significante e il significato». La barriera che la semiologia frappone fra significante e significato è ciò che segnala quell'abisso, dissimulandolo, orientando lo sguardo ora sul significante ora sul significato, senza che mai si possa cogliere il paradosso e la crisi. La barriera è ciò che, «dal punto di vista del significare», traduce l'obliata frattura originaria della metafisica nell'«oblio della differenza originaria tra significante e significato»¹⁰, e impedisce al segno di prodursi pienamente nella presenza.

Ma c'è, in questa quarta stanza, anche un altro tema centrale nella riflessione agambeniana. Si tratta del tema della negatività, categoria tipicamente metafisica se intesa come la ricerca sempre frustrata di un fondamento, alla quale fa immancabilmente seguito una «postulazione *mistica*»¹¹ di un che di inesorabilmente inconnoscibile o indicibile. In questo rapporto col linguaggio, la metafisica occidentale ha condotto all'osservazione alternata dei due poli del significante e del significato, lasciando nella dimensione dell'indicibile la «piega della presenza su cui essi si fondano»¹². Una piega su cui Derrida ha saputo gettare luce, svelando l'eredità metafisica della semiologia moderna e riconoscendone il fondamento negativo; e tuttavia, sostiene Agamben, il progetto della grammatologia ha sostituito la metafisica del significato con una metafisica del significante, senza superare l'indicibile che è l'insignificante – mistica – apertura del significare¹³.

¹⁰ *Ivi*, p. 162.

¹¹ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 37.

¹² G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 188.

¹³ *Ivi*, p. 187. La critica a Derrida ritorna qualche anno dopo in *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (ed. Einaudi, Torino 1982, pp. 52-54), accompagnata dalla critica mossa a Bataille (pp. 64-67), la cui proposta di "negatività senza impiego" intendeva ripiegare la negatività contro la metafisica di cui essa è fondamento senza riuscire a superare la parentela di metafisica e nichilismo, e portandola anzi alle estreme conseguenze.

Di simili questioni, con particolare interesse alla dimensione del linguaggio, Agamben si occupa fin dalla fine degli anni Settanta, a partire da una serie di conversazioni amichevoli, «una flebile eco» delle quali è presente ne *Il linguaggio e la morte*, un libro pubblicato nel 1982 in forma di seminario. In una nota che chiude l'introduzione di quest'ultimo, Agamben scrive che «il termine metafisica indica, nel corso del seminario, la tradizione di pensiero che pensa l'autofondazione dell'essere come fondamento negativo»¹⁴. L'obiettivo del seminario è quello di dimostrare come il dimorare dell'uomo sulla terra sia attraversato dalla negatività e, di più, si fondi su di essa; dando così occasione di equiparare metafisica e nichilismo, essendo quest'ultimo nient'altro che «lo svelamento e l'avvento devastante» dell'«estremo fondamento negativo» della metafisica, nel cuore stesso della dimora dell'uomo sulla terra¹⁵. Il luogo in cui Agamben intende portare alla luce il problema strutturale alla metafisica della negatività è il nesso tra linguaggio e morte espresso dalla formula tradizionale per cui l'uomo ha la facoltà del linguaggio e la facoltà della morte¹⁶.

I riferimenti per indagare la negatività sono, in Heidegger, il legame costitutivo e originario tra negatività e *Dasein* nella morte¹⁷ già da sempre sperimentato nella sua collocazione nel mondo e comunicatogli «dal suo stesso Da»¹⁸, e, in Hegel, il *Diese*, mediante cui si tenta di dire la certezza sensibile, ma si conclude con «l'esperienza dell'impossibilità di dire ciò che vogliamo-dire», dal momento che «proprio l'universale è la verità della certezza sensibile»¹⁹. L'espedito offerto dal caso del *Da* heideggeriano e del *Diese* hegeliano e del loro “potere nullificante”, conduce Agamben a confrontarsi con la funzione linguistica che gli Stoici per primi in merito all'autonomia del pronome hanno indicato come *deixis*, indicazione o, nella traduzione latina, *demonstratio*.

Agamben risale fino alla metafisica tardoantica, che faceva coincidere la dimensione di significato del pronome con quella del puro essere e dei cosiddetti *transcendentia*, e a quella medievale, che fa confluire nel pronome la dinamica della *demonstratio* di contro al significare. Con il pronome, insomma, la sostanza indeterminata diventa significabile e

¹⁴ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., nota 1, p. 6.

¹⁵ *Ivi*, p. 5. Negri ha completato questa analisi, mostrando come il movente per riflettere sul misticismo che avvolge il fondamento negativo – o la mancanza di fondamento – sia ben presente anche nella più ristretta situazione filosofico-politica italiana; per cui cfr. *Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 109-125; pp. 112-114.

¹⁶ In modo evocativo, Agamben descrive così la relazione tra linguaggio e morte, mediata da un “segreto” che gli uomini intendono svelare, ma che in ogni loro tentativo presuppongono e, dunque, negano: «L'angelo della morte [...] è il linguaggio. Esso ci annuncia la morte – che altro fa il linguaggio? Ma proprio quest'annuncio ci rende così difficile morire. Da tempo immemorabile, da quando dura la sua storia, l'umanità è in lotta con l'angelo, per strappargli il segreto che egli si limita ad annunciare. Ma dalle sue mani puerili si può cavare soltanto quell'annuncio, che, del resto, egli era comunque venuto a portarci. Di questo l'angelo non ha colpa, e solo chi capisce l'innocenza del linguaggio intende, anche, il vero senso dell'annuncio e può, eventualmente, imparare a morire» (G. Agamben, *Idea della prosa*, ed. Feltrinelli, Milano 1985; ora ed. Quodlibet, Macerata 2013², p. 117). L'innocenza già fa segno al tema dell'infanzia.

¹⁷ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 10.

¹⁸ *Ivi*, p. 11.

¹⁹ *Ivi*, pp. 18-19.

determinabile, mediante un atto di indicazione²⁰. Ciò che è fondamentale trattenere del lavoro medievale è che, attraverso il rimando all'indicazione, si prende consapevolezza del riferimento a una dimensione di linguaggio all'interno della quale solo è possibile il rapporto fra significare e mostrare. Queste intuizioni vengono accolte dalla linguistica moderna, da Benveniste, che classifica i pronomi fra gli indicatori dell'enunciazione, e da Jakobson, che li inserisce fra gli *shifters*: il «carattere essenziale dei pronomi», scrive Benveniste, sta nel loro rimando «all'istanza di discorso», nel loro presentarsi come dei segni vuoti che si “riempiono” non appena il locutore li inserisce in un evento discorsivo. Con una distinzione che tornerà molteplici volte, lo scopo degli *shifters* «è quello di operare la conversione del linguaggio in discorso e di permettere il passaggio dalla *lingua* alla *parola*»²¹, al messaggio. In tale distinzione, è contenuto un chiarimento centrale rispetto a un approccio ingenuo al linguaggio: così intesi, infatti, i pronomi si presentano non come ciò che permette l'articolazione dal non-linguistico (l'indicazione sensibile) al linguistico che lo nomina, bensì come il passaggio dalla lingua all'istanza stessa del discorso, alla parola intesa come lo stesso «aver-luogo» del discorso. Ciò che Agamben, lettore della linguistica medievale e moderna, intende sostenere è che, prima di designare dei dati sensibili, degli oggetti reali, i pronomi «indicano *che il linguaggio ha luogo*», ossia che si è aperto con l'enunciazione uno spazio di linguaggio²², di medialità entro cui l'uomo si trova a dimorare. Il pronome di cui Agamben scrive nel 1977 anticipa la funzione di mezzo puro del gesto, di cui si legge negli articoli degli anni Novanta: al di là della sua funzione significativa, del fine espressivo, ciò che il gesto e, qui, lo *shifter* indicano è l'apertura di una dimensione *ontologica* sulla quale, sola, si staglia il significato nella sua dimensione ontica. E, di più, tornando al punto da cui questa riflessione aveva avuto inizio, cioè al *Da* del *Dasein* e al *Diese* della certezza sensibile, Agamben sostiene che tali espressioni possono essere intese solo mediante un rimando all'istanza di discorso, perché esse, prima di tutto, significano l'aver-luogo del linguaggio. «Tanto per Heidegger che per Hegel, la negatività entra nell'uomo perché l'uomo ha da essere questo aver-luogo, vuole cogliere l'evento di linguaggio»²³.

È nella voce che ha luogo questo evento di linguaggio; ed è nella voce che le proferisce che l'enunciazione e l'istanza di discorso si rendono identificabili come tali. Non vi è in prima istanza un soggetto che enuncia: colui che enuncia, il locutore, è anzitutto una voce che, prima di ogni significato, apre lo spazio del linguaggio come spazio di comunicabilità²⁴. È in tale spazio, occupato da una voce che precede ogni significato, pur

²⁰ *Ivi*, pp. 30-31.

²¹ *Ivi*, p. 34 (corsivi nel testo).

²² *Ivi*, p. 36.

²³ *Ivi*, p. 43.

²⁴ «Il locutore, dicendo “io”, “qui”, “ora”, non si riferisce al testo dell'enunciato, ma all'atto stesso dell'annuncio e qualche alla voce che lo proferisce» (G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., pp. 152-153). Con riferimento alla concezione foucaultiana del soggetto, cfr. *L'autore come gesto*, in particolare p. 80: «Il soggetto non è qualcosa che possa essere raggiunto direttamente come una realtà sostanziale presente da

non essendo più un mero suono, che si deve sostare: la voce che vi risiede è la pura indicazione che il linguaggio ha luogo o, con le parole di Agamben, essa è «pura intenzione di significare», «puro voler-dire, in cui qualcosa si dà a comprendere senza che ancora si produca un evento determinato di significato»²⁵. Agamben ne scrive come di «una dimensione inaudita», in cui avviene «il puro aver-luogo di un'istanza di linguaggio senza alcun avvento determinato di significato»; essa è dunque «una sorta di “categoria delle categorie” che soggiace sempre a ogni proferimento verbale ed è, pertanto, singolarmente vicina alla dimensione di significato del puro essere». La voce, che Agamben prende a scrivere con la maiuscola, è ciò che per l'esperienza occidentale deve in primo luogo essere tolto affinché il discorso determinato, veicolo di significato, possa avere luogo: essa, come l'Essere heideggeriano per l'essente, è la dimensione puramente negativa che articola la voce umana nel linguaggio; «fondamento nel senso che va *a fondo* e scompare», essa apre il luogo del linguaggio «in modo tale, che esso è sempre già preso in una negatività e, innanzitutto, sempre già consegnato a una temporalità»²⁶.

La Voce, dunque, si presenta come *shifter* supremo, come quell'elemento che, dotandosi di senso solo dell'istanza di discorso e quindi configurandosi come autoannientantesi intenzione di significare, permette in primo luogo di cogliere l'aver luogo del linguaggio. «Per questo, l'apertura della dimensione dell'essere è sempre già minacciata di nullità». Ed è nella presupposizione di questa nullità originaria – di questo ineffabile che, nei termini di *Stanze*, è la mancata messa a tema del significare, ossia della barriera che insieme separa e unisce nell'opacità significante e significato – che si colloca l'intera metafisica occidentale, compresi Hegel e Heidegger dai quali questo insieme di riflessioni aveva preso piede: per superare la strutturale adesione di metafisica e nichilismo che Agamben denuncia, è dunque necessario reperire «un'esperienza di parola che non supponga più alcun fondamento negativo», in cui la parola sia trasparente a se stessa²⁷.

Un'esperienza di parola di cui la filosofia non sembra essere capace, essendo più una esperienza rivelativa che una cattura razionale nel senso che la filosofia occidentale ha elaborato. In un articolo del 1984, intitolato *L'idea del linguaggio*²⁸, Agamben riflette sulla rivelazione, sulla sua strutturale «eterogeneità rispetto alla ragione». Tale eterogeneità, tuttavia, non si riduce semplicemente all'eventuale assurdità con cui la rivelazione appare alla ragione: ciò che la rivelazione ci comunica è qualche cosa che sarebbe altrimenti rimasto sconosciuto e che, per di più, ha la capacità di condizionare la stessa possibilità di conoscenza in generale. Con le parole di Agamben, ciò che la rivelazione ci offre è un

qualche parte; al contrario, esso è ciò che risulta dall'incontro e dal corpo a corpo coi dispositivi in cui è stato messo in gioco».

²⁵ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 45.

²⁶ *Ivi*, pp. 47-49 (corsivi nel testo). In merito alla specificità umana di questa Voce, cfr. *Ivi*, pp. 104-105.

²⁷ *Ivi*, p. 67.

²⁸ G. Agamben, *L'idea del linguaggio*, cit. Cfr. *Parabola e Regno*, in *Il fuoco e il racconto*, cit., pp. 25-37.

contenuto la cui verità non può essere espressa in termini proposizionali – «sotto forza di proposizioni linguistiche sull'esistente» –, essendo piuttosto una verità inerente il linguaggio stesso, «il fatto stesso che il linguaggio (e, dunque, la conoscenza) sia». E, raddoppiando il grado della consapevolezza che la rivelazione veicola, in essa si comunica che l'uomo può rivelare l'esistente attraverso il linguaggio, ma non può rivelare il linguaggio stesso.

Non si tratta, nella rivelazione e nella sua apparenza assurda, di un deficit della ragione o delle capacità conoscitive dell'uomo: la rivelazione risulta eterogenea rispetto alla ragione perché in essa non si parla di un oggetto tra gli altri, ma dello stesso fatto che si dia per l'uomo un'apertura e, in questa, conoscenza. Il senso della rivelazione sembra essere la rivelazione stessa, il mostrare che ogni parola e ogni conoscenza umana sono strutturalmente propiziati da un'apertura che non concerne che il linguaggio stesso, la sua possibilità. La negatività, il fondo della metafisica occidentale al quale essa non può che far segno negandolo, non è una proposizione, un enunciato sul mondo, quanto lo stesso darsi del mondo e la possibilità di essere detto del mondo: è Voce, non mero suono ma non ancora significato; e, come tale, può solo essere oggetto di una rivelazione che mostri «non ciò che si può dire attraverso il linguaggio, ma che la parola, che il linguaggio sono»²⁹. Il compito, a una filosofia che voglia superare la stretta parentela di metafisica e nichilismo, si presenta dunque come il tentativo di comprendere ciò che, tanto certo quanto incomprensibile, non può che essere oggetto di fede e rivelazione: che vi è il linguaggio³⁰.

Del linguaggio la filosofia ha parlato istituendo metalinguaggi, conducendo «il pensiero fino al limite della Voce», senza tuttavia riuscire a tematizzare la Voce come tale al fine di pensare oltre alla sua negatività³¹. La filosofia, dunque, non ha finora mostrato di saper superare la negatività su cui si fonda il pensare e il parlare dell'uomo occidentale; ma nemmeno la poesia, da sola, sembra poter portare a termine questa impresa. A segnare la scissione della metafisica dal suo oggetto d'elezione, rendendola così equivalente al nichilismo che le nasce in seno, è, come già si è avuto modo di annotare, la scissione tra quell'approccio che possiede il proprio oggetto nella sua incatturabilità³² ma non ne sa rendere ragione e quel sapere che, pur sapendo parlare del proprio oggetto, non lo possiede mai veramente. L'impresa di cui Agamben si incarica, allora, è quella di «un discorso che, senza essere un metalinguaggio né sprofondare nell'indicibile, dica il linguaggio stesso e ne esponga i limiti»³³. Insomma, come si può essere capaci dell'idea del linguaggio, in senso platonico: superare un linguaggio in cui «la dicibilità stessa resta non detta in ciò che si dice di ciò su cui si dice» e in cui «la conoscibilità stessa va perduta in ciò che si conosce di ciò che è da conoscere», per approdare a un dire per se stesso, come medialità, che non respinga

²⁹ G. Agamben, *L'idea del linguaggio*, cit., p. 27.

³⁰ *Ivi*, p. 29.

³¹ *Ibidem*.

³² G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., p. 78. Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., pp. 93 ss.

³³ G. Agamben, *L'idea del linguaggio*, cit., p. 34.

nel non detto ciò che presuppone; un parlare «senza supporre, senza ipo-tizzare e soggettivare ciò di cui si parla»³⁴? Come si raggiunge un discorso che, compiendo il linguaggio, parli oltre la Voce, ossia dica la Voce nella sua intenzione non ancora significante, al di là del suo necessario togliimento?

Si percepisce la centralità di una simile questione, ripercorrendo le suggestioni che Agamben deposita in un breve scritto bilingue pubblicato nel 1982, in Francia, intitolato *La fine del pensiero*³⁵; una serie di aforismi, meditati assieme a Jean-Luc Nancy, e nati con l'intenzione di reperire nella voce un «comune punto di fuga»³⁶ per il pensiero e la poesia. L'evocazione di questi aforismi passa attraverso la scoperta dell'uomo di essere l'unico tra i viventi a non avere un proprio strumento comunicativo, a doverlo apprendere per via esosomatica, come qualche cosa che da sempre lo anticipa e, al contempo, lo costringe e lo libera³⁷; e da tale scoperta, l'uomo prova a parlare e pensare, riscoprendosi così ulteriormente sospeso e precario, condannato a «una questione non risolta nel linguaggio: se esso sia o no la nostra voce». È questa pendenza che alternativamente ci avvicina e ci allontana dal linguaggio, a condurci al pensiero: parlando, non possiamo far altro che pensare, tenere in sospeso le parole. «Il pensiero è la pendenza della voce nel linguaggio»³⁸.

Con la metafora di una passeggiata nel bosco, Agamben affianca l'esperienza che a ogni passo facciamo dei suoni animali all'evento di pensiero, indicando non tanto nel sentiero che percorriamo consapevolmente, quanto nel brusio che ai lati lo accompagna, il centro dell'esperienza: «Così avviene quando pensiamo: importante non è il sentiero di parola che andiamo percorrendo», il significato determinato, ma lo spazio tagliato dal sentiero; quello spazio che precede il sentiero e che costituisce, per così dire, l'intenzione entro cui esso si snoda. È la Voce, l'intenzione che apre la parola nella sua determinatezza; entro questo iato tra linguaggio e Voce, il pensiero è «ricerca della voce nel linguaggio». Con le parole de *Il linguaggio e la morte* a cui fra un momento converrà tornare, il pensiero in senso agambeniano è la ricerca – a tentoni – della «vera parola umana»³⁹. Una rivelazione che, si è detto, la filosofia e la poesia da sole non hanno saputo corrispondere, l'una essendosi trasformata in metalinguaggio, l'altra non potendo dar ragione dell'enigma con cui si confrontava. «La fuga, la pendenza della voce nel linguaggio – conclude *La fine del pensiero* – deve avere fine. Possiamo cessare di tenere in sospeso il linguaggio, la voce. Se la

³⁴ G. Agamben, *La cosa stessa*, cit., pp. 15-16.

³⁵ G. Agamben, *La fine del pensiero. La fin de la pensée*, ed. Le Nouveau Commerce, Parigi 1982.

³⁶ G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., p. 93.

³⁷ «Il linguaggio avviene all'infante dall'esterno, storicamente [...]. Ma per questo il linguaggio anticipa anche sempre il parlante, lo priva per così dire della sua voce (il linguaggio umano non è mai voce, come quello animale) e può diventare la sua prigione in una misura sconosciuta alle specie animali. Ma è anche la sua unica possibilità di libertà. Per riprendere l'immagine di Wittgenstein, l'uomo sta nel linguaggio come una mosca intrappolata nella bottiglia» (dalla conversazione con Sofri, del 1985, p. 33).

³⁸ «Questa pendenza, questa sublime esitazione fra il senso e il suono è l'eredità poetica, di cui il pensiero deve venire a capo» (G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., p. 21).

³⁹ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 98.

voce non è mai stata, se il pensiero è pensiero della voce, esso *non* ha più *nulla* da pensare. Il pensiero compiuto non ha più pensiero».

Agamben, dunque, prefigura l'esigenza di un'esperienza di parola libera da ogni fondamento negativo; un compimento del linguaggio – che è insieme fine del pensiero – che pare poter essere oggetto solo di una sorta di rivelazione ed evento fuori dal tempo cronologico: un'impresa che si lega, perciò, a un'esperienza della storia tutta nuova, messianica. Prima di ricostruire il percorso che Agamben, sotto la guida di Benjamin, propone verso questa esperienza, conviene rintracciarne le ulteriori premesse nell'ottava e ultima giornata de *Il linguaggio e la morte*, in cui sono presenti alcuni importanti motivi, che torneranno preziosi nello studio della serie *homo sacer*.

Nella giornata conclusiva del seminario, si ripercorre rapidamente il tragitto argomentativo che ha condotto ad affermare che l'aver-luogo del linguaggio ha come proprio fondamento ultimo una Voce, ossia un presupposto che, tuttavia, si definisce mediante una duplice negatività: «Da una parte essa è supposta solo come voce tolta, come esser-stato della φωνή naturale [...]; dall'altra, questa Voce non può essere *detta* dal discorso del quale *mostra* l'aver-luogo originario»⁴⁰. Questa doppia negatività segnala che il linguaggio è e al contempo non è la voce dell'uomo: una Voce «silenziosa e indicibile» è quello *shifter* per eccellenza che «permette al pensiero di fare l'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio», cioè di “pendere” a ogni parola, e «di fondare, con ciò, la dimensione dell'essere nella sua differenza rispetto all'essente», di godere dell'apertura ontologica su cui si staglia ogni esperienza dell'ontico. Ed è proprio secondo il modello della Voce che la cultura occidentale pensa il rapporto tra natura e cultura, tra l'animalità e l'umanità, come un rapporto di articolazione, discontinuità e continuità, «un togliersi che è, anche un conservarsi»⁴¹. Il compito che Agamben indica risulta dunque chiaro: permettere alla «dimora in-fantile», «senza volontà e senza Voce», dell'uomo nel linguaggio di divenire visibile, oltre il togliimento che ogni dire significativo presuppone e oltre ogni mistico indicibile.

Se questa Voce è il fondamento mistico su cui poggia tutta la nostra cultura [...], allora *il mistico non è qualcosa in cui possa trovar fondamento un altro pensiero*, che provi a pensare al di là dell'orizzonte della metafisica, nel cui estremo confine – il nichilismo – ancora ci muoviamo; esso non è che il fondamento indicibile, cioè negativo, dell'onto-teo-logica e *solo una liquidazione del mistico potrebbe sgombrare il campo a un pensiero (a una parola) che pensasse (parlasse) al di là*

⁴⁰ *Ivi*, p. 104 (corsivi nel testo).

⁴¹ Come poi ne *L'aperto* l'antropogenesi, qui riguardo al linguaggio: «L'uomo è quel vivente che si toglie e, insieme, si conserva – come indicibile – nel linguaggio: la negatività è il modo umano di *avere* il linguaggio» (*ivi*, p. 105).

della Voce e della sua sigetica: che dimorasse, cioè, non su fondamenti indicibili, ma nella in-fanzia dell'uomo.⁴²

La “cosa stessa” di cui Agamben legge nella *Lettera VII*, la pura comunicabilità che è la Voce, è l'ineffabile e mistico fondamento di ogni atto di discorso, così come di ogni comunità umana particolare o di ogni forma di vita: è sul suo modello che si fonda l'agire umano. Non si tratta, allora, di proporre un ritorno a un'origine, pura e fondamentale: lo stesso concetto di fondamento va superato, per lasciare spazio a una parola che non abbia né origine né destino⁴³.

Nell'*excursus* che segue l'ultima giornata del seminario, Agamben lega l'urgenza di questa impresa all'immagine di un'umanità post-storica, introducendo motivi centrali per il progetto *Homo sacer*. La Voce è ciò di cui, nella metafisica occidentale, si fa esperienza come di un fondamento mistico, quindi negato, impossibile da dire: di qui, l'uomo si riscopre «in quanto tale l'in-fondato», ha cioè fondamento solo nel proprio fare; e questa verità «si trova già alla base della più vecchia pratica religiosa dell'umanità: il sacrificio»⁴⁴, di un fare che, ripetuto, diviene per l'uomo infondato fondamento di un altro fare. Come suggerisce in maniera immediata l'etimologia, il “sacrificio” è un *facere sacrum*, un fare determinato che, separato ed escluso, diviene *sacer*. L'uomo, nel fare, cerca o, meglio, crea la finzione di un inizio che legittimi il suo fare; e tale fare fondante – fatto sacro – è respinto in una sorta di «passato immemorabile e, tuttavia, memorabile», in un «indicibile e intramandabile [che] destina l'uomo alla comunità e al tramandamento»⁴⁵.

La potenza che, nell'infondatezza, procura legittimità al fare mediante un altro fare può essere intravvista nel carattere violento che ogni sacrificio presenta. Si tratta, scrive Agamben, di una violenza che, però, non è mai in grado di spiegare alcunché, necessitando anzi a sua volta di spiegazione: essa non è un dato biologico originario, al quale l'uomo necessariamente si affida per dare una regola alla propria prassi; è invece la stessa infondatezza del fare umano a costituire la violenza insita e strutturale nel sacrificio. «Ogni fare umano, in quanto non è naturalmente fondato, ma ha da porre da sé il proprio fondamento, è, secondo il mitologema sacrificale, violento»⁴⁶. E il tentativo compiuto dalla filosofia di fondare l'uomo in quanto umano, il tentativo di assolverlo dalla sua essenziale infondatezza è senz'altro un modo per assolvere l'uomo dalla violenza del fondamento; un'assoluzione invero «possibile solo *alla fine* o in una forma che resta, almeno in parte, sottratta alla dicibilità», conclude Agamben pensando nel primo caso a Hegel e nel secondo

⁴² *Ivi*, pp. 114-115 (corsivi nostri). Cfr. *Vocazione e voce*, conferenza tenuta al collegio Ghisleri di Pavia nel 1980, poi pubblicata in inglese in «Qui parle?», n. 10, 1997; ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 78-91.

⁴³ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 67-68.

⁴⁴ *Ivi*, p. 131.

⁴⁵ Cfr. G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, in origine in «Il centauro», 13-14 (1985), ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 152-168.

⁴⁶ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 132. Cfr. G. Agamben, *Karman*, cit., pp. 37-41.

caso a Heidegger. Il compito “messianico” dell’umanità è quello di eliminare il «mitologema sacrificale», di rinunciare al fondamento negativo, indicibile perché mistico e, perciò stesso, anche violento del proprio fare, recuperando una prassi e una parola trasparenti a se stesse:

L’ἦθος, il proprio dell’umano, non è un indicibile, un *sacer* che deve restare non detto in ogni prassi e in ogni parola umana. Esso non è nemmeno un nulla, la cui nullità fonda l’arbitrarietà e la violenza del fare sociale.⁴⁷

1.2.2. Per una nuova esperienza della storia.

La logica del fondamento negativo sostiene ogni elaborazione all’interno della cultura occidentale; ivi compreso ogni tentativo che si possa approntare per criticare e superare tale statuto metafisico. Il mistico, ha scritto Agamben, non è qualcosa su cui possa sorgere un pensiero altro, critico rispetto a tutta la messe di pensiero che l’elaborazione intellettuale occidentale ha già prodotto. Come si rende, dunque, possibile un confronto con tale impostazione metafisica e con ciò che su essa si sostiene, senza che tale confronto ricada – più o meno consapevolmente – all’interno di quella stessa logica negativa? Considerata la stretta connessione tra logica negativa ed enunciazione, come può darsi un’esperienza di linguaggio che non presupponga, in grado di raggiungere la dicibilità, la cosa in sé, senza oggettarla e senza ricacciarla nella negatività?

«L’elemento decisivo che conferisce al linguaggio umano le sue virtù peculiari non è nello strumento in se stesso, ma nel posto che esso lascia al parlante»⁴⁸, scriverà Agamben nel 2008. Da un lato, questo fa intendere che un’operazione che miri a un superamento della Voce mediante una retrocessione alla voce animale, mediante un semplice ribaltamento della dinamica antropogenetica, dovrebbe rinunciare alle “virtù peculiari” del linguaggio; dall’altro lato, tuttavia, anche accettando tale rinuncia, una simile operazione sarebbe inattuabile, come inattuabile è il ritorno all’origine per un essere – come l’uomo – che si colloca già da sempre nell’irrevocabile superamento dell’origine, nella perdita del suono animale e nello spazio di linguaggio scisso tra la Voce e il discorso in atto. Si tratta, perciò, non di immaginare un vano percorso di ritorno all’origine, quanto invece di ripensare il concetto stesso di origine: nello specifico, si tratta per Agamben di rinunciare alla nozione cronologica di origine, ossia all’idea di un inizio collocato nel passato «che separa nel tempo un prima-di-sé e un dopo-di-sé». Se le stesse scienze naturali hanno già abbandonato il modello cronologico dell’origine, esso è tanto più inutilizzabile nelle scienze umane, in cui «ciò che è in questione non è un “oggetto” che presupponga già l’umano dietro di sé, ma è invece esso stesso costitutivo dell’umano». Ciò che fa problema, nel caso delle scienze umane, è il carattere quasi ossimorico del concetto di origine cronologica, essendo evidente che tale origine è condizione di esistenza di qualsiasi cronologia, e che essa non può essere a

⁴⁷ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 133.

⁴⁸ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 97.

sua volta «storicizzata»⁴⁹. Agamben, perciò, afferma l'urgenza di pensare un'origine che non preceda il fenomeno, ma lo istituisca, ne sia coestensiva continuando ad avvenire e fornendo così intelligibilità al fenomeno. Un'origine trascendentale, che apra la possibilità di un'esperienza non cronologica della storia, sottratta alla distinzione tra diacronico e sincronico e sita nell'indifferenza tra queste due dimensioni.

In *Infanzia e storia*, nel 1978, il paradigma di questa *esperienza trascendentale* della storia è individuato nella categoria linguistica dell'infanzia. Le due categorie, una linguistica e l'altra storica, sembrano a prima vista eterogenee; eppure è proprio dalla nozione di infanzia che Agamben giunge a delineare un rapporto tutto nuovo con la storia e, d'altra parte, è dall'intersezione delle due categorie che, negli anni a seguire, emergerà il concetto precedentemente indagato di “potenza”⁵⁰.

In primo luogo, il tema dell'esperienza, che compare come movente nel sottotitolo dello scritto del 1978 – *distruzione dell'esperienza e origine della storia*. «Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare»⁵¹: Agamben esordisce con questa denuncia dell'avvilente incapacità dell'uomo moderno di fare esperienza, di fare di un evento, o della gran massa di eventi che oggi investono l'individuo, motivo di esperienza personale. Riferimento esplicito è un saggio del 1933, *Esperienza e povertà*, in cui, alla vigilia della Seconda guerra mondiale, Benjamin segnalava una povertà, sia privata che generale, di esperienza⁵², i cui sintomi erano percepibili già nell'incapacità di comunicare gli orrori vissuti durante il primo conflitto mondiale e che «l'immenso sviluppo della tecnica» tornava ad acuire. La diagnosi che Agamben, propone quarantacinque anni dopo è, se possibile, ancora più drastica, parlando non più di povertà, ma di distruzione, e per di più di una distruzione per la quale «una catastrofe non è in alcun modo necessaria», essendo non la guerra ma proprio «la pacifica esistenza quotidiana in una grande città» a cagionarla. Radicalizzata e generalizzata, la distruzione dell'esperienza è rappresentata dall'immagine dell'uomo moderno che «torna a casa alla sera sfinito da una farragine di eventi [...] nessuno dei quali è però diventato esperienza»⁵³.

Agamben, proprio come Benjamin, non si riferisce alla miseria di eventi (*Erlebnissen*), di cui anzi c'è gran messe, quanto di esperienze (*Erfahrungen*) della loro forza penetrativa, del cambiamento che essi suscitano. In questo senso Benjamin può scrivere di una barbarie, di una povertà a cui non corrisponde un contrario anelito di nuova esperienza; e in questo senso Agamben diagnostica alla nostra cultura una distruzione di

⁴⁹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 47.

⁵⁰ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 81.

⁵¹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 5.

⁵² Cfr. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut* (1933), tr. it. con titolo *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere complete vol. V: Scritti 1932-1933*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 539-544.

⁵³ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 6.

esperienza⁵⁴. E a fare da sfondo alla ricostruzione agambeniana delle cause di tale distruzione è ancora Benjamin, il quale, in uno scritto del 1918, *Sul programma della filosofia futura*⁵⁵, criticava il concetto kantiano di esperienza, in quanto costruito su un modello meccanicistico che ne limitava l'orizzonte storico, e proponeva di sostituirlo con un concetto di esperienza basato su una «pura coscienza trascendentale» e con una gnoseologia capace di «trovare, per la conoscenza, la sfera della neutralità totale rispetto ai concetti “oggetto” e “soggetto”; in altri termini, di determinare la sfera autentica e autonoma della conoscenza, in cui questo concetto non indica più affatto la relazione fra due entità metafisiche»⁵⁶. Approfondendo la critica benjaminiana, Agamben afferma che «l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna», nella sua «diffidenza senza precedenti nei confronti dell'esperienza com'era tradizionalmente intesa», e ne individua il luogo di germinazione in una frase di Bacone che condanna l'esperienza paragonandola a un procedere a tastonari nella notte. A sancire ulteriormente la condanna di Bacone nei confronti di un concetto ingenuo di esperienza concorrono, prima, la distinzione leibniziana tra verità di fatto e verità di ragione, e poi il dubbio cartesiano⁵⁷. La stessa urgenza di creare appositamente e controllare minutamente esperienze utili a ridurre le impressioni sensibili all'esattezza della quantificazione, risponde a questo sospetto, rendendo quanto più obiettiva e, dunque, esterna alla soggettività umana, l'esperienza⁵⁸.

Laddove il problema centrale della conoscenza risiedeva nella dialettica tra l'uno e il molteplice, e nel rapporto di partecipazione fra intelletto separato e singoli individui, dopo Cartesio è istituita la relazione fondamentale fra un soggetto e un oggetto, che decreta l'unione moderna di esperienza e scienza, la prima essendo il metodo strutturato per giungere alla seconda. L'esperienza, così, si lega in modo quasi inscindibile alla conoscenza, al punto che «abbiamo dimenticato che, fino alla nascita della scienza moderna, esperienza e scienza avevano ciascuna il proprio luogo», e che «diverso era anche il soggetto cui esse facevano capo»⁵⁹, per l'una il senso comune, per l'altra il *nous*. Con la rivoluzione rappresentata dalla scienza moderna, i soggetti vengono espropriati della loro esperienza, riservata a un unico nuovo soggetto: «La grande rivoluzione della scienza moderna non consistette tanto in un'allegazione dell'esperienza contro l'autorità, quanto nel riferire

⁵⁴ «Tutto oggi può diventare Museo, perché questo termine nomina semplicemente l'esposizione di una impossibilità di usare, di abitare, di fare esperienza» (G. Agamben, *Elogio della profanazione*, cit., p. 96).

⁵⁵ Cfr. W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1918), tr. it. con titolo *Sul programma della filosofia futura*, in Id., *Opere complete vol. I: Scritti 1906-1922*, ed. Einaudi, Torino 2008, pp. 329-341. Il riferimento è esplicitato da Agamben in *Infanzia e storia*, cit., p. IX.

⁵⁶ W. Benjamin, *Sul programma della filosofia futura*, cit., p. 334.

⁵⁷ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 10.

⁵⁸ «La realtà “comandata” dallo sperimentatore ricorda la logica puramente statistica della governamentalità moderna, dove non c'è verità ma soltanto efficienza» (R.A. Ventura, *La scomparsa di Giorgio Agamben*, in «Linus», 53.3 (marzo 2017), p. 44).

⁵⁹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 11.

conoscenza e esperienza a un soggetto unico, che non è altro che la loro coincidenza in un punto archimedeo astratto: l'*ego cogito* cartesiano, la coscienza».

Un ulteriore passo è stato compiuto con Kant, il quale ha sovrapposto al soggetto cartesiano il suo soggetto trascendentale, a cui l'oggetto – il *noumeno* – risulta inaccessibile. E se comunque in Kant rimane presente «il problema dell'esperienza [...] senza che ne siano nascoste le contraddizioni», la filosofia successiva – Agamben menziona Hegel, Dilthey, Bergson, Husserl, la «filosofia della vita» – ha cercato di recuperare l'esperienza vissuta raggiungendo forse il risultato più interessante con il concetto husserliano di “esperienza muta”, pura, anteriore sia alla soggettività che a una presunta realtà psicologica. Un concetto che, tuttavia, si perde nell'identificazione, effettuata dallo stesso Husserl, tra tale esperienza e la sua espressione – perciò non più “muta” – nell'*ego cogito*. Agamben sottolinea una certa contraddittorietà in questa ultima mossa di Husserl: non è tanto il linguaggio che viene al mondo nel momento in cui il soggetto si esprime; è piuttosto vero il contrario: che solo nel linguaggio l'uomo si costituisce come soggetto. In un articolo di tre anni successivo, e dunque contemporaneo alle riflessioni sul pronome e gli *shifters* in generale, sviluppate ne *Il linguaggio e la morte*, si legge che «in quanto è identificabile solo attraverso il suo puro riferimento all'istanza di discorso in atto» il pronome *io* non denomina entità lessicali o realtà dotate di una propria autonoma sostanzialità: «È io colui che enuncia la presente istanza di parola». Agamben nega che il soggetto sia il vero punto di origine dell'esperienza, affiancando così le intuizioni foucaultiane e ampliandole in senso ontologico; il soggetto è, anzi, esito di un processo in cui l'uomo dice se stesso e si ritrova in questo dirsi⁶⁰.

Il vero trascendentale, perciò, non è il soggetto: il soggetto è semplicemente locutore e non è esso il polo di un'esperienza pura; anzi, proprio il costituirsi del soggetto nel linguaggio è momento di espropriazione di questa esperienza “muta”.

Un'esperienza originaria, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo, non potrebbe essere allora che ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio: un'esperienza “muta” nel senso letterale del termine, una *in-fanzia* dell'uomo, di cui il linguaggio dovrebbe, appunto, segnare il limite.⁶¹

È dunque in termini linguistici che Agamben ripropone la domanda relativa alla possibilità di risalire a un'esperienza pura, al fine di recuperare un rinnovato senso dell'esperienza, libero dalla negatività fondativa e dall'origine come evento cronologico. «L'in-fanzia – si trova annotato nella *Prefazione a Infanzia e storia* – non è semplicemente un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psico-somatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire

⁶⁰ G. Agamben, *Se. L'assoluto e l'Ereignis*, originariamente in «aut aut», 187-188 (1984); ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 169-197; pp. 175-176.

⁶¹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., pp. 44-45.

come un fatto umano indipendente dal linguaggio»⁶². Agamben definisce l'infanzia – rimarcando con il *trait d'union* il carattere non semplicemente negativo, ma trascendentalmente originario di cui tener conto – come l'esperienza dell'ingresso nel linguaggio dell'essere umano. Anticipando nel '79 intuizioni che avrebbe poi ripreso e potentemente sviluppato negli anni successivi, l'immagine che *Infanzia e storia* dà dell'uomo si discosta sensibilmente da quella classica dello *zōon lōgon échon*, per ritrarre l'uomo come un animale segnato da una singolare privazione: a differenza degli altri animali, «sempre assolutamente nella lingua», l'uomo manca di un linguaggio proprio e deve riceverlo da fuori. Insomma, se la Voce era quella dicibilità da negare perché l'uomo, animale che *ha* il linguaggio, possa parlare e manifestare la sua più autentica natura e storicità, per Agamben è vero l'inverso, essendo l'infanzia la vera e più pura dimora dell'uomo, l'animale che riceve il linguaggio e che, mettendolo in uso, ogni volta può costituirsi come ciò che è in senso storico.

«L'uomo, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*»⁶³: l'uomo, avendo un'infanzia, ossia non essendo dotato fin dal principio di un linguaggio, dimora nello iato tra la lingua – il sistema dei segni, il semiotico – e la parola – il discorso, l'uso; ed è questa dimora, e non la negazione tradizionalmente presupposta, il luogo originario dell'uomo. È proprio nella scissione che la linguistica non riesce a tematizzare, fatta oggetto di negazione, che invece l'uomo deve trovare la propria natura, al di là del soggetto e della storia. L'infanzia, la non coincidenza dell'uomo con il linguaggio, la differenza tra lingua e discorso è l'origine trascendentale e condizione di possibilità del farsi storico dell'uomo. La soggettività si produce solo in senso linguistico e il linguaggio non è una dotazione di cui l'uomo sia già da sempre fornito; di qui l'idea di una infanzia come situazione immediatamente precedente l'entrata dell'uomo nel linguaggio e, in esso, nella condizione di potersi affermare come un essere storico. Se, tuttavia, l'infanzia non va intesa come mera origine cronologica, ma come origine costitutiva e coestensiva di ciò di cui è origine, essa può essere considerata il modello di ogni evento di linguaggio, e origine che accompagna in modo strutturale l'ingresso in ogni momento discorsivo in cui l'uomo, dicendo *io*, si colloca nel linguaggio e si costituisce perennemente come soggetto storico.

L'infanzia, non più mero principio cronologico ma origine heideggerianamente trascendentale, anticipa le movenze che poi saranno della potenza e del gesto in cui essa trova il proprio esempio più elementare. L'infanzia, infatti, rappresenta un'iniziale privazione, una carenza tipica dell'uomo, che tuttavia – con una mossa tipicamente agambeniana – viene ribaltata in una ricchezza. Tale “ricchezza”, che deriverebbe all'uomo

⁶² *Ivi*, p. VIII.

⁶³ *Ivi*, p. 50.

dalla propria originaria carenza, non è da intendersi come un possesso in atto, bensì come un'abbondanza di potenza: ciò che l'uomo originariamente non ha rispetto all'animale è, perciò, ribaltato in una potenza – che strutturalmente è una privazione – che l'animale non vanta. L'infanzia, in termini che richiamano quanto già si è precisato in merito alla potenza, è il segno della mancanza umana del linguaggio in quanto tale; ma è anche la soglia sulla quale l'uomo possiede il linguaggio come facoltà, come potenza di discorso che, in quanto potenza, è anche impotenza, ossia la possibilità di non entrare nel linguaggio (e di non diventare, perciò, umano), e di conservare tale potenza-impotenza nell'atto del discorso⁶⁴.

Agamben si rifà agli studi di un anatomista olandese, Lodewijk Bolk, il quale negli anni Venti «si era accorto che l'uomo non assomiglia tanto a un primate adulto, quanto a un feto di primate». Il fenomeno che Bolk chiamava “fetalizzazione” lo aveva condotto ad affermare che l'uomo è un feto di primate, ossia che nell'uomo si ha una fissazione dello stadio infantile della scimmia, a cui è tuttavia occorsa la maturità sessuale⁶⁵. Le ipotesi dell'anatomista Bolk incuriosiscono profondamente Agamben, il quale ancora nel 1985, in un sorprendente capitolo di *Idea della prosa* dedicato all'infanzia⁶⁶, torna sulla fetalizzazione, paragonandola alla vita di una salamandra albina che vive nelle acque dolci del Messico: l'axolotl. Si tratta di un animale dalle sembianze tipicamente larvali per un anfibio, la cui fissazione allo stadio larvale non gli impedisce di riprodursi perfettamente. Questa eccezionalità è invece norma per l'umano, per quell'essere che «non si sarebbe sviluppato per evoluzione a partire dagli individui adulti, ma dai cuccioli di un primate, che, come l'axolotl, avevano prematuramente acquisito la capacità di riprodursi»⁶⁷.

Agamben spinge all'estremo questa suggestione. L'uomo non sarebbe solo un animale fissatosi a una condizione acerba; esso sarebbe un essere «tanto abbandonato alla propria infanzia, tanto poco specializzato e così totipotente, da declinare qualsiasi destino specifico e qualunque ambiente determinato, per attenersi unicamente alla propria immaturità». All'assenza di specializzazione corrisponde nell'uomo la totipotenza. Riprendendo il filo della ricostruzione in merito all'infanzia, essendo essa la soglia del possibile passaggio del linguaggio nel discorso – nella messa in atto –, l'infante è definito il modello umano in cui la potenza di (non) parlare si concreta come inoperosità del linguaggio, come sospensione dell'operatività, nel cui limite il linguaggio si presenta in quanto tale, non come referenza ma come pura autoreferenza⁶⁸.

⁶⁴ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 72.

⁶⁵ Cfr. G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., pp. 128-130.

⁶⁶ G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., pp. 81-84.

⁶⁷ *Ivi*, p. 82.

⁶⁸ Nell'infanzia «i limiti del linguaggio non sono cercati al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autoreferenzialità» (G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. X). E in *Idea della prosa* (p. 15): «Dove finisce il linguaggio, comincia non l'indicibile, ma la materia della parola».

Commentando il paradigma dell'infanzia, Daniel Heller-Roazen scrive di essa come di una condizione di privazione, cui segue una messa in opera del linguaggio. L'acquisizione della lingua viene allora descritta come un paradossale processo di oblio: «È come se l'acquisizione del linguaggio fosse possibile solo attraverso un atto di oblio»⁶⁹. E se l'ingresso nel linguaggio per l'infante rappresenta, in senso cronologico, lo sforzo con cui entra in una comunità di umani che parlano una stessa lingua, in senso trascendentale ogni evento linguistico è per l'umano l'oltrepassamento di una soglia che gli permette di riconoscersi come soggetto e individuarsi concretamente nella storia. Questo, tuttavia, avviene mediante una «perdita dell'illimitato arsenale fonetico» ancora inoperoso ma, per questo, massimamente potente che contraddistingue l'infanzia agambeniana e l'esperienza pura del linguaggio che essa trascendentalmente è.

Si tratta di motivi che riprendono piuttosto chiaramente il modo in cui Agamben affianca le riflessioni di Benjamin, fino a configurare un vero e proprio scenario messianico inerente la lingua. Ciò che qui è in gioco non è solo una speculazione intorno al linguaggio e al suo destino: al fondo di queste elaborazioni è presente già un movente schiettamente politico, che poi convergerà nella figura del “*quodlibet*” e poi nel progetto dell'*homo sacer*. È l'esperienza della medialità del linguaggio, come insediamento sulla soglia di ogni evento di discorso, che permette di sottrarsi al problema del fondamento negativo insito a ogni metafisica: il luogo in cui si insediava la Voce, il luogo del presupposto negato e, perciò, mistico, viene occupato dall'uomo che, nell'esperienza dell'infanzia, come potenza-impotenza che accompagna ogni passaggio dalla lingua alla parola, si riappropria del proprio spazio etico⁷⁰. Se il nichilismo occidentale impone, con la Voce, l'accettazione di un ineffabile dallo statuto mistico, l'*experimentum linguae* che Agamben propone mediante l'immagine dell'infanzia, ossia di un'origine dell'umano che viene alla luce in ogni evento di parola, apre la via a un nuovo approccio al linguaggio e a un nuovo modo – non alla fine della storia, ma oltre il senso tradizionale di storia – di pensare la comunità umana, ossia l'insieme di coloro che si riconoscono umani nella parola. «La verità è che non c'è, non può esserci un segno di pace, perché vera pace sarebbe solo là dove tutti i segni fossero compiuti e smorzati»⁷¹.

In una conferenza tenuta nell'aprile del 1982⁷², leggendo le note preparatorie delle tesi *Sul concetto della storia* di Benjamin, Agamben segnala un apparentemente «inconsueto»

⁶⁹ D. Heller-Roazen, *Echolalias: On the Forgetting of Language*, ed. Zone Books, New York 2005, p. 11.

⁷⁰ «Lo iato fra voce e linguaggio (come quello fra lingua e discorso, potenza e atto) può aprire lo spazio dell'etica e della polis. [...] Solo perché, nell'*experimentum linguae*, [l'uomo] si rischia, senza una “grammatica”, in questo vuoto e in questa afonia, qualcosa come un *ethos* e una comunità diventano per lui possibili» (G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., pp. XIII-XIV. Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 73-74).

⁷¹ G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., p. 63.

⁷² G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di W. Benjamin*, pubblicata in versione ridotta in «Alfabeta», 38-39 (luglio-agosto 1982), pp. 3-4, poi in versione estesa in

accostamento fra categorie linguistiche e storiche. La sorpresa, a questo punto della ricostruzione che qui si sta conducendo, è senz'altro mitigata dall'aver già rintracciato nell'ingresso nel discorso il luogo in cui l'uomo si costituisce come locutore storico. Che la condizione storica dell'uomo sia «inseparabile dalla sua condizione di essere parlante» e sia così «iscritta nella modalità stessa del suo accesso al linguaggio»⁷³ dovrebbe risultare meno enigmatico. Ma la questione si complica ulteriormente proseguendo la lettura proposta da Agamben, in cui, in una prospettiva messianica, Benjamin prefigura la storia dell'umanità redenta come l'unica storia universale che, tuttavia, presuppone una lingua universale capace di por fine alla confusione babelica.

L'accostamento tra lingua e storia di cui Benjamin scrive, scrive Agamben, è familiare al pensiero medievale, per il quale, «poiché l'uomo può ricevere i nomi [...] solo attraverso il tramandamento, l'accesso a questa sfera fondamentale del linguaggio è mediata e condizionata dalla storia»⁷⁴; i nomi sono oggetto di tradizione storica, laddove il discorso è un'arte. Analogamente, sebbene mitigando la coesione tra lingua e storia, nel 1916, ne *Il significato del linguaggio nel Trauerspiel e nella tragedia*, Benjamin afferma che «la storia nasce insieme al significato nel linguaggio umano». Nello stesso anno, nel saggio *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*, poi, Benjamin articola lingua e storia in un mitologema fondato sull'esegesi biblica.

Come nel *Genesi* la nominazione adamitica, anche la lingua dei nomi da cui le riflessioni di Benjamin prendono le mosse è una lingua che comunica solo se stessa e in cui «essenza spirituale e essenza linguistica coincidono»⁷⁵; priva di contenuto, essa è perfettamente trasparente a se stessa, perché non impegnata nella comunicazione di oggetti mediante significati, bensì della pura e semplice comunicabilità. L'indicibile, presupposto e insieme negato dal linguaggio umano, nella lingua pura non può esistere, perciò. Il peccato originale è per il linguaggio una caduta da una lingua dei nomi insignificante e trasparente a sé in una lingua dotata di significato e usata come mezzo di comunicazione; «e ciò ha più tardi come conseguenza la pluralità delle lingue»⁷⁶.

AA.VV., *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, ora in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 36-55.

⁷³ *Ivi*, p. 40.

⁷⁴ *Ivi*, p. 38.

⁷⁵ *Ivi*, p. 41.

⁷⁶ W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), tr. it. *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*, in Id., *Opere complete vol. I: Scritti 1906-1922*, ed. Einaudi, Torino 2008, pp. 281-295; p. 292. Può essere interessante, a questo proposito, ricordare quanto sostenuto da Deleuze, lettore di Foucault, in merito alle riflessioni presenti in *Le parole e le cose*: «Quando le forze nell'uomo si ripiegano sulle forze di finitezza – vita, lavoro, linguaggio – queste forze si impongono una dispersione: delle lingue, dei modi di produzione, dei piani della vita. In altre parole, nel momento stesso in cui emerge la forma-uomo come derivazione dal nuovo rapporto di forze, l'uomo esiste solo conformemente a questa forma, nella dispersione delle lingue, dei modi di produzione, dei piani della vita» (G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 298). Laddove Agamben individua la nascita dell'uomo nella macchina antropogenetica risalente alla nascita dell'ontologia occidentale, per Foucault l'uomo nasce nel ripiegamento sulle forze della finitezza, in epoca moderna; ed è in

Agamben mette in prospettiva questa caduta nella confusione babelica della molteplicità di lingue con lo scenario messianico presente in un saggio di Benjamin del 1921, *Il compito del traduttore*⁷⁷. La redenzione, rispetto a tale orizzonte variegato e conflittuale seguito alla caduta in una molteplicità di lingue come altrettanti mezzi di comunicazione, è rappresentata da una tensione verso quella essenza paradisiaca che era la lingua pura: essa, nel saggio del '21, viene descritta come l'inteso unico di ogni lingua, ciò che ogni lingua intende dire, senza tuttavia poterlo esprimere per la propria condizione parziale e decaduta. Quel non detto che sostiene e fonda la molteplicità delle lingue, quell'inteso che esse vorrebbero dire senza poterlo esprimere, è la lingua pura, ossia il compimento della lingua in una redenzione che le armonizzi. Scrive Benjamin, continuando a intrecciare categorie storiche e categorie linguistiche, che così come vi è nella storia una tensione verso un compimento messianico, così nel movimento linguistico nel suo complesso vi è una «tendenza a uno stadio ultimo, definitivo e decisivo di ogni formazione linguistica». In tale stadio compiuto e redento, la parola si è sgravata dal peso di un senso esterno, e la lingua non è più mezzo di comunicazione. «In questa pura lingua che non vuol dire più nulla e non esprime più nulla, ma come parola priva di espressione e creativa è l'inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono a una sfera in cui sono destinati a estinguersi». Ciò cui sembra corrispondere questa idea di purezza è un'idea del linguaggio il senso platonico: non inizio o fine cronologico, la lingua pura assomiglia a un riferimento dialettico in cui origine e fine «si identificano e si trasformano»; non un inizio e nemmeno una provenienza, e nemmeno trasmissione di un passato, ma figura in cui il compimento della storia e il compimento della lingua si corrispondono in una «integrale attualità»⁷⁸.

Ritornando qualche anno dopo sulle stesse questioni, con enfasi e tono suggestivo Agamben scrive che vi sono due esperienze distinte della lingua: la prima è «un'esperienza della lingua che presuppone già sempre parole», di una lingua sempre molteplice e, anzi, presa nei salti continui dei metalinguaggi; la seconda è un'esperienza «in cui l'uomo sta, invece, assolutamente senza parole di fronte al linguaggio», un'esperienza della lingua in senso proprio. Quest'ultima è l'esperienza della lingua unica, che tuttavia gli uomini si tramandano in modo «già sempre diviso», nella molteplicità babelica. E, tornando alla figura dell'infanzia, mediante cui sola è possibile l'esperienza della lingua nella sua purezza e nella

questo momento che l'uomo inizia a vivere conformemente alla pluralità delle lingue – per quanto le differenti lingue esistano da sempre, ed è a questo che si interessa invece, con postura ontologica, Agamben. Deleuze prosegue mostrando come per Foucault, come anche per Agamben, si può giungere a un'esperienza muta, a una regione informe, non grammaticalmente formata, che non rinvia a un significato ma è la regione da cui il linguaggio stesso scaturisce. Quello che per Agamben è un compito di superamento ontologico, per Foucault è una fase storica, è il XIX secolo (*ivi*, p. 301).

⁷⁷ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), tr. it. *Sul compito del traduttore*, in Id., *Opere complete vol. I*, cit., pp. 500-511.

⁷⁸ G. Agamben, *Lingua e storia*, cit., pp. 51-54.

sua potenza, «mai così intatto, lontano e senza destino è l'infante, come quando, nel nome, egli sta senza parole di fronte alla lingua»⁷⁹.

La lingua pura di cui scrive Benjamin è accompagnata da un superamento del tempo verso «una situazione assolutamente non epocale della storia umana», in cui la nostra parola abbia «veramente raggiunto il suo inizio». Un inizio da non intendersi come un'origine cronologica da recuperare o come un compimento futuro, bensì come una realizzazione dell'ora, del presente.

L'unica possibilità propriamente umana e spirituale: quella di sopravvivere all'estinzione, di scavalcare la fine del tempo e delle epoche storiche non verso il futuro o il passato, ma verso il cuore stesso del tempo e della storia. La storia come noi la conosciamo non è stata, infatti, finora altro che il proprio incessante aggiornamento, e solo nel punto in cui la sua pulsazione si arresta c'è speranza di cogliere l'occasione in essa racchiusa, prima che sia tradita in un ulteriore invio storico-epocale.

In questo nuovo senso della storia, che è una nuova esperienza della parola, l'uomo incontra la sua unica possibilità di sopravvivere e, perciò, il suo vero e unico compito etico e politico.

Nel nostro ostinato darci tempo, noi smarriamo il senso di questo dono, così come nel nostro incessante prender parola è la ragione stessa del linguaggio che va perduta. Per questo [...] quel che vogliamo è salvare l'epoca e la società dalla loro erranza nella tradizione, afferrare il *bene* – indifferibile e non epocale – che era in esse contenuto. L'assunzione di questo compito sarebbe l'unica etica, l'unica politica all'altezza del momento.⁸⁰

⁷⁹ G. Agamben, *L'idea della prosa*, cit., pp. 29-30.

⁸⁰ *Ivi*, p. 72 (corsivo nel testo).

1.3. Il tempo dell'ora: il presente come occasione di riscatto.

Nel 1992, in seguito alla pubblicazione delle tesi di Fukuyama su *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Agamben pubblica un articolo intitolato *Note sulla politica*. La caduta del Muro di Berlino, e i conseguenti scioglimento dell'Unione Sovietica e diffusione dello Stato «democratico-capitalista su scala planetaria»¹, segnano una svolta epocale che spinge il politologo statunitense ad affermare la “fine della storia”, e numerosi altri pensatori a confrontarsi con questo ritorno in auge delle tesi hegelo-kojeviane. Lo stesso Agamben sente forte il compito che allora si imponeva al pensiero «per la prima volta senz'alcuna illusione e senza possibile alibi».

In apertura al suo articolo, che per certi versi anticipa molti motivi che poi verranno ripresi nella serie sull'*homo sacer*, Agamben propone di «prendere sul serio il tema hegelo-kojeviano (e marxiano) della fine della storia»², e di misurarsi dunque con le due maggiori compagini in campo: da una parte, «coloro che pensano la fine della storia senza la fine dello Stato», ossia coloro che immaginano il compimento della storia in uno Stato universale e omogeneo, ma che non sembrano riuscire a spiegare la «tenace sopravvivenza della forma statale in una transizione infinita»; dall'altra, «coloro che pensano la fine dello Stato senza la fine della storia», ossia i pensatori progressisti che urtano contro la «resistenza sempre più viva di istanze storiche», quali la nazione, la religione, l'etnia. Unica strada davvero all'altezza del compito che il momento imponeva era, secondo Agamben, quella percorsa da chi pensasse «insieme la fine dello Stato e la fine della storia», mobilitandole l'una contro l'altra. Da un lato, infatti, il trionfo del liberalismo seguito al sopirsi della Guerra fredda ha assunto le sembianze di una deriva nichilistica, di un «esperimento devastante, che disarticola e svuota su tutto il pianeta istituzioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità, per tornare poi a riproporne la forma definitivamente nullificata»; dall'altro lato,

¹ Originariamente pubblicato in «Futur antérieur», 9 (1992), ora è raccolto in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 87-93; p. 87.

² Kojève, leggendo e interpretando la *Fenomenologia* hegeliana (*Introduction à la lecture de Hegel*, tr. it. a cura di G.F. Frigo, ed. Adelphi, Milano 1996), parla della storia in termini di azioni neganti, siano esse di lotta o di lavoro (pp. 610-611). La lotta è quella per il riconoscimento, che conduce alla sopraffazione di uno – il Padrone – sull'altro – il Servo; ma di fatto è il lavoro a dare sostanza al processo storico, nel senso di una negazione del passato e del presente in vista di un futuro: il lavoro del Servo è la dinamica che rende l'uomo tale, permettendogli di negare e superare la natura data e di darsi una storia. Laddove il Padrone consuma passivamente i prodotti del lavoro del Servo, quest'ultimo reprime i propri desideri, sublima i propri istinti, si educa e trasforma sé e il proprio ambiente mediante un'azione negante. Questa autoformazione conduce il Servo alla propria liberazione, alla fine della storia. È questa azione storica votata alla negatività che permette all'uomo di essere storico e di non regredire allo stato animale. La figura che Kojève colloca alla fine della storia, poi, ha un tratto interessante. Come ricorda lo stesso Agamben (ne *L'aperto*, cit., pp. 17-20; per i passi di Kojève, si veda la nota 1 a pp. 541-544, soprattutto l'aggiunta risalente alla seconda edizione del 1962), Kojève riferisce di un suo viaggio in Giappone, dove fa l'esperienza dello *snobismo*: lo *snob* supera il processo storico consistente nella negatività lavorativa che produce nuovi contenuti storici, per riprodurre forme rituali sempre uguali, non più umane perché astoriche. È importante non confondere questa inoperatività dello *snob* con quella agambeniana: quest'ultima non sopraggiunge come realtà post-storica di un essere che è giunto alla fine delle molteplici figure della storia; essa è, piuttosto, di colui che reclama la propria emancipazione dai dispositivi che lo predeterminano.

questo isterilimento della storia è accompagnato da una parallela perdita di significato di termini quali sovranità, diritto, nazione, popolo, democrazia e volontà generale, che ora «coprono ormai una realtà che non ha più nulla a che fare con ciò che questi concetti designavano»³.

Vi è l'urgenza di delineare un *ethos* umano oltre la storia e in modo eterogeneo a qualsivoglia progetto statale; un *ethos* che, mediante una "disattivazione della storia", renda possibile una riappropriazione da parte dell'uomo di ciò di cui l'uomo è sempre stato alienato; una riappropriazione di qualche cosa che l'uomo ha sempre dimenticato per costituirsi come soggetto storico e che, dunque, ora è il momento di rendere disponibile a un uso libero nella pratica sociale. Se la storia è osservabile per Agamben come dinamica di «espropriazione della natura umana in una serie di epoche e di destini storici», di qui la necessità di superare l'illusione di un assetto storico e politico definitivo, universale e omogeneo, al fine di pensare come tale quella «stessa anarchica storicità che, restando presupposta, ha destinato il vivente uomo nelle diverse epoche e culture storiche». L'uomo deve riappropriarsi «del suo stesso essere storico, della sua stessa improprietà»⁴.

In questione, per Agamben, sono dunque il concetto di storia, quello di progresso, che tradizionalmente informa la riflessione storica, quello di fine del tempo, che tuttavia non va pensato come un assetto definitivo, gestibile da uno "Stato universale omogeneo", bensì come l'arresto dello sviluppo della storia: la storia non finisce compiendo la propria logica immanente – *à la* Hegel; essa è piuttosto portata alla fine in una pratica sociale capace di sospendere il progresso⁵. In questo profondo ripensamento di storia e politica, confluiscono intuizioni che Agamben aveva già sviluppato alla fine degli anni Settanta, e che riprenderà in chiave messianica nel 2000, nell'esegesi del messaggio di Paolo di Tarso a partire dall'incipit della *Lettera ai Romani*.

1.3.1. Tempo e storia, fra disastro e catastrofe.

Il ripensamento del rapporto dell'Occidente con la storia si apre con una profonda critica al modello con cui si fa esperienza del tempo. «Ogni concezione della storia è sempre data insieme con una certa esperienza del tempo», infatti; e, di più, «ogni cultura è innanzitutto una certa esperienza del tempo». Di qui l'urgenza di premettere a ogni tentativo di critica nei confronti di una cultura una critica nei confronti della sua concezione di storia e, prima ancora, di tempo: «Il compito originale di un'autentica rivoluzione non è perciò mai semplicemente di "cambiare il mondo", ma anche e innanzitutto di "cambiare il tempo"»⁶,

³ G. Agamben, *Note sulla politica*, cit., p. 88.

⁴ *Ivi*, p. 89.

⁵ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 130.

⁶ G. Agamben, *Infanzia e tempo*, cit., p. 95. Ci si concentrerà, per le prossime considerazioni, sul capitolo intitolato "Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo", pp. 93-111.

ciò che Marx ha ommesso di fare, ripensando il mondo e la storia, ma non proponendo un modello di tempo adeguato alla sua concezione di storia e, anzi, accettando una concezione tradizionale che ruota attorno a una rappresentazione di «un *continuum* puntuale e omogeneo», cavallo di Troia per la penetrazione dell'ideologia all'interno del materialismo storico⁷. Coerentemente a tale premessa, gli elementi su cui verterà la critica agambeniana saranno quelli dell'istante e della sua relazione con il *continuum*.

Quali che siano state le concezioni del tempo e del suo trascorrere che si sono alternate nello scenario occidentale, l'immagine di un *continuum* come successione di istanti è sempre stata alla base di ognuna di esse, come premessa scontata e indiscutibile⁸. Agamben intende, come primo passo, dimostrare questa sua affermazione, ripercorrendo in modo essenziale le «immagini spaziali» che man mano l'uomo ha dovuto costruirsi avendo l'esperienza del tempo ma non una sua rappresentazione. La ricostruzione storica inizia con la rappresentazione «fondamentalmente circolare e continua», senza inizio, centro o fine, dell'antichità greco-romana. Più che la circolarità, ad aver dominato per duemila anni nella rappresentazione occidentale è il carattere continuo del tempo dell'antichità, ossia l'idea che esso sia formato da un insieme continuo di istanti, di punti limite, e perciò inafferrabili, attraverso cui la linea temporale passa. Di qui, una conseguenza capitale per l'intero Occidente, passando per il tempo lineare e dotato di senso del Cristianesimo e per la sua secolarizzazione moderna, fino ad arrivare al *continuum* dialettico che insedia il materialismo storico: l'incapacità per l'uomo occidentale di padroneggiare il tempo, così come anche l'ossessione di guadagnarlo e farlo passare⁹.

Particolare attenzione merita, nella permanenza degli elementi del *continuum* e dell'istante, la novità della concezione moderna del tempo, rappresentata dalla riduzione del senso al «prima e poi» in se stesso afferrato: «Il prima e il poi, queste nozioni così incerte e vacue per l'antichità, e che, per il cristianesimo, avevano senso solo in vista della fine del tempo, diventano ora in sé e per sé il *sensu* e questo senso è presentato come il veramente storico»¹⁰. L'inafferrabilità dell'istante, che aveva i suoi elementi di germinazione già nel pensiero antico, raggiunge in età moderna una radicalità peculiare, con l'introduzione del concetto di progresso come senso immanente al succedersi del prima e del poi «al processo nel suo insieme e mai all'*ora* puntuale e inafferrabile».

Ma poiché questo processo non è in realtà che una semplice successione di *ora* secondo il prima e il poi e la storia della salvezza è diventata nel frattempo una

⁷ *Ibidem*. Agamben ricorda come già Benjamin avesse segnalato tale pericolo, nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*.

⁸ «Non è raro trovare critiche di che cosa si faccia degli istanti che formano il *continuum* delle nostre vite, ma critiche della nostra effettiva concezione dell'istante e del *continuum* sono relativamente rare» (L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 95).

⁹ G. Agamben, *Infanzia e tempo*, cit., p. 98.

¹⁰ *Ibidem* (corsivo nel testo).

pura cronologia, una parvenza di senso può essere salvata solo introducendo l'idea, in sé priva di ogni fondamento razionale, di un progresso continuo e infinito. Sotto l'influsso delle scienze della natura, "sviluppo" e "progresso", che traducono semplicemente l'idea di un processo orientato cronologicamente, diventano le categorie guida della conoscenza storica.¹¹

È su questo scenario moderno che insistono Hegel e Marx. Il primo, ripensando l'ora come passaggio tra essere e nulla, e viceversa; e dunque come superamento della staticità del punto spaziale e come dialettica negatività della negatività¹². Un istante concepito secondo il modello della negatività, tuttavia, pare non poter accogliere conoscenza e azione; e coerentemente con tale approccio al problema del tempo, la storia è afferrabile solo come processo globale. L'individuo singolo, nella sua ricerca di felicità, non fa mai davvero esperienza della storia; «il soggetto reale della storia è lo Stato». Da parte sua, mentre per Hegel e lo storicismo successivo la storia va pensata a partire da una rappresentazione temporale lineare come negazione di negazione, Marx intende la storia «a partire dalla *praxis*, dall'attività concreta come essenza e origine dell'uomo»¹³. Per Marx, la storia non è qualcosa in cui l'uomo si trova collocato, bensì «la dimensione originale dell'uomo in quanto *Gattungswesen*»¹⁴, come individuo astratto. La storia è la natura stessa dell'uomo nella sua originale appartenenza a sé come *Gattungswesen*. «L'uomo non è un essere storico perché cade nel tempo», come intende la concezione hegeliana della storia come destino di alienazione del tempo, ma «solo perché è un essere storico egli può [...] temporalizzarsi»¹⁵.

Tale novità introdotta da Marx non è sostenuta da una nuova idea di tempo e, malgrado ciò, rimane evidente per Agamben che la storia in senso marxiano non è compatibile con la concezione – già aristotelica e poi hegeliana – del tempo come «successione continua e infinita di istanti puntuali»; inoltre, aggiunge Agamben, la storia come luogo di azione proprio dell'uomo non è accessibile da una prospettiva che faccia del compimento del processo la verità del tempo e della storia. L'uomo rimane dunque scisso tra «il suo essere-nel-tempo» concepito come fuga di istanti inafferrabili, e «il proprio essere-nella-storia», nella sua dimensione originale ma impossibile da possedere per il modello di tempo che la informa.

La concezione occidentale del tempo è dunque obliquamente dominata dal carattere puntuale dell'istante: il punto temporale è «il varco attraverso cui l'eternità della metafisica si insinua nell'esperienza umana del tempo». Ed è innanzitutto come critica dell'istante che una critica del tempo e della storia deve prendere le mosse. E, rassicura Agamben, non mancano all'interno della storia del pensiero occidentale degli spunti per immaginare una diversa concezione del tempo. Guardando all'indietro, Agamben ne segnala in particolare

¹¹ *Ibidem* (corsivi nel testo).

¹² *Ivi*, p. 103.

¹³ *Ivi* p. 104.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., pp. 118-127.

¹⁵ G. Agamben, *Infanzia e tempo*, p. 105 (corsivo nel testo).

due: il primo è quello della «religione mancata» della Gnosi, che propone un'esperienza di tempo antitetica tanto a quella greca che a quella cristiana, secondo un'immagine di «tempo incoerente e non omogeneo», percorsa da brusche interruzioni nelle quali «l'uomo s'impadronisce con un improvviso atto di coscienza della propria condizione di risorto»¹⁶. Il secondo esempio di tempo eterogeneo rispetto a quello dominato dall'istante e dalla continuità è per Agamben quello dello Stoicismo, il quale, a un tempo omogeneo, infinito e quantificabile che non poteva che promuovere un'esperienza di differimento e immobilità, sostituisce un tempo non oggettivo, che «scaturisce dall'azione e dalla decisione dell'uomo»¹⁷, nel quale irrompe il *cairós*, l'occasione che, se colta, è capace di compiere la vita. Ciò che risulta apprezzabile di tali intuizioni è la capacità del tempo cairologico di interrompere la cronologia, di mutarla in un senso qualitativo altro rispetto all'omogeneo accumularsi di tempo: una mutazione che, sola, potrebbe condurre a una vera e inarrestabile rivoluzione, nella quale non si presenti una nuova cronologia, ma l'arresto del tempo e una sua trasformazione qualitativa¹⁸.

Ci sono poi altri due riferimenti, che Agamben propone come casi di ripensamento della prospettiva occidentale sul tempo: quello di Benjamin, con le sue *Tesi sulla filosofia della storia*, e quello heideggeriano, con la sua analisi (per Agamben, incompleta) della temporalità in *Essere e tempo*. In *Infanzia e storia*, ci si confronta sinteticamente con questi due pensatori, la cui comunanza su questo argomento, nella pur ampia distanza che generalmente li separa, dovrebbe far cogliere i «segni che la concezione del tempo che ha dominato per quasi duemila anni la cultura occidentale è ormai prossima al tramonto»¹⁹. Quanto a Heidegger, la sua critica del tempo puntuale e continuo colloca al proprio centro non più l'istante, nella sua puntualità e nella sua inafferrabile fuga, «ma l'attimo della decisione autentica in cui l'Esserci fa l'esperienza della propria finitezza, che in ogni momento si estende dalla nascita alla morte». L'Esserci, che nell'attimo compie la decisione autentica, si progetta nella cura, assumendo liberamente come proprio destino la sua originaria storicità, in modo singolarmente analogo a quanto avveniva in Marx.

A una simile analisi, Agamben oppone quella benjaminiana. Si è già ricordato come Agamben consideri Heidegger e Benjamin l'uno come spinta vocazionale verso la filosofia e l'altro come antidoto contro il “veleno” presente nel primo. E già si è annotato come ne *L'aperto* questo contrappunto fra i due si espliciti in modo chiaro, nella lettura che, da un lato, vede in Heidegger le premesse di una politica della fatticità²⁰ che fa della natura il

¹⁶ *Ivi*, p. 106.

¹⁷ *Ivi*, p. 107.

¹⁸ *Ivi*, p. 111.

¹⁹ *Ivi*, p. 108.

²⁰ Elementi essenziali di questo tema sono presenti in G. Agamben, *La passione della fatticità. Heidegger e l'amore*, conferenza tenuta al Collège international de philosophie di Parigi nel 1987, pubblicata in francese nel n. 6 (1988) di «Cahiers du Collège international de philosophie»; ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 297-328. E in G. Agamben, *Heidegger e il nazismo*, conferenza tenuta al Collège international de

compito storico una volta compresa l'assenza di un vero compito storico per l'uomo, e, dall'altro, in Benjamin un sostenitore di una prospettiva messianica tutta volta alla sospensione della fatticità. Come di recente ha sostenuto Vittoria Borsò, sul merito di tempo e storia questo avvicinarsi di veleno e contravveleno può essere giocato sui concetti di "disastro" e "catastrofe": il primo non riferisce di un'apertura di ritmi nuovi e capaci di deviare il cammino della storia, bensì della «perdita irreversibile di ogni tipo di salvezza»; la seconda ha nella propria radice il tema del cambiamento, di una crisi che rinnova²¹. Denotando il disastro una perdita di fede in un potere trascendentale e salvifico, esso allontana l'esperienza dal sacro, per riservarla alla necessità più elementare e concreta: al disastro segue una caduta nell'immanenza, come quella che, nella *Lettera sull'«umanismo»*, riduce i concetti alla povertà dell'ente²²; a ciò segue l'esperienza precipuamente ontica di una relazione orizzontale, in cui lo stesso soggetto si apre nel e al riconoscimento dell'altro. L'esperienza catastrofica, invece, mobilita un cambiamento, all'interno del quale, dallo stesso orizzonte nichilistico che caratterizza il disastro, un soggetto già dotato di una propria esperienza destituisce la forma di vita e ciò che la accompagna, per promuovere lo spunto proveniente dall'occasione catastrofica stessa.

Riferimento per un'esperienza in questo senso "catastrofica" del tempo è Benjamin, il cui concetto di tempo messianico offre la possibilità di sottrarsi al tempo continuo e quantificabile dominante in Occidente²³, al modello di progresso corrispondente alla linearità

philosophie di Parigi nel 1996, pubblicata in una versione leggermente rivista come prefazione a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, ed. Quodlibet, Macerata 1996; ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 329-339.

²¹ Cfr. V. Borsò, *Giorgio Agamben – tra disastro e catastrofe. Ontologia e estetica*, in A. Lucci, L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 111-127. Qui le parole "disastro" e "catastrofe" sono lette a partire da Blanchot, per il quale «ambedue sono l'apertura di uno spazio indeterminato pensabile a partire dalla povertà dell'ente e mantengono in vita la coscienza di un possibile e imminente annichilimento. Tuttavia, per la scrittura del disastro, questa povertà dell'ente è la condizione di pensabilità della fragilità e al contempo dell'intensità della vita come relazionalità ontologica con l'altro [...]. Lo *strophéin*, invece, implica il cambio verso una storia futura che sarebbe la promessa di una redenzione messianica». Il tenore "catastrofico" che Benjamin presenta è esercitato da Agamben fin dalla sua prima pubblicazione, *L'uomo senza contenuto*, e torna come movenza ogni volta che egli si confronta con una criticità per trasformarla in un'opportunità. Analogamente operava Benjamin, secondo cui l'osservazione storica non deve essere una ricostruzione del passato ormai inaccessibile, ma la costruzione di un presente, capace di "distruggere" il passato per cercarne motivi di dinamicità e di promozione per il presente.

²² «L'«essere» non è né Dio né un fondamento del mondo. [...] L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'essere come tale» (M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1946), tr. it. *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, ed. Adelphi, Milano 2008⁸, pp. 56-57). Cfr. M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943), tr. it. in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, ed. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246.

²³ Cfr. G. Agamben, *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, conferenza tenuta alla Hebrew University di Gerusalemme nel luglio 1992, pubblicata in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, ed. Quodlibet, Macerata 1998; ora in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 257-276. I passi benjaminiani commentati nelle battute immediatamente seguenti sono suggeriti da L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 99-102.

del tempo e, ancora, all'ingenua fede «nell'infinità del tempo»²⁴. A questa concezione dominante, Benjamin vede corrispondere «l'incoerenza, l'imprecisione e la mancanza di rigore delle pretese che essa avanza nei confronti del presente». Ed è invece proprio nel presente, nei suoi angoli più infimi e trascurati, che possono essere carpite le occasioni per il rinnovamento: «Gli elementi dello stato finale non sono tendenze informi di progresso, né sono chiaramente visibili; sono, al contrario, opere, creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi, che giacciono nel grembo profondo di ogni presente»²⁵. Si muta prospettiva: non più in un progresso indefinito, bensì negli angoli più reconditi del passato e soprattutto del presente devono essere ricercati gli elementi per una rinnovata esperienza della storia, e di lì per una nuova umanità e una nuova politica.

Quando nel 1940 Benjamin prepara le sue *Tesi sul concetto di storia*, torna proprio sull'idea, comunemente accettata come unica e dunque indiscutibile, di progresso. Quest'ultimo viene definito come «inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un *tempo omogeneo e vuoto*. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso»²⁶. Ed è proprio l'idea di un tempo “omogeneo e vuoto” quella al centro della critica agambeniana fin dagli anni Settanta, per sottrarsi all'idea di una redenzione in un futuro definitivo, e per sostituire la successione cronologica con un'osservazione qualitativa e cairologica.

Di Benjamin, Agamben sottolinea la capacità di sottrarsi al «presente nullificato della tradizione metafisica» mediante l'immagine di un presente che non sia mero passaggio, ma che si tenga «immobile sulla soglia del tempo»²⁷. Questo presente è il *Jetztzeit*: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'adesso»²⁸. Quello di cui qui Benjamin scrive è quello che Agamben chiamerà il «tempo dell'ora» che, facendo saltare la continuità storica, sappia riunire «in una grandiosa abbreviazione la storia dell'umanità»²⁹: si tratta dunque di osservare il tempo non come un'estensione infinitamente progressiva, di cui il presente è punto limite di passaggio tra un prima e un poi, bensì come un insieme di momenti all'interno dei quali si cela una opportunità radicale, un “istante dinamico” capace di rompere la continuità e rappresentare, in una costellazione³⁰, l'immagine redenta della storia umana. Agamben ripete più volte

²⁴ W. Benjamin, *Das Leben der Studenten* (1915), tr. it. con titolo *La vita degli studenti*, in Id., *Opere complete vol. I: Scritti 1906-1922*, ed. Einaudi, Torino 2008, pp. 250-261; p. 250.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), tr. it. con titolo *Sul concetto di storia*, in Id., *Opere complete vol. VII: Scritti 1938-1940*, ed. Einaudi, Torino 2006, pp. 483-493; p. 490 (corsivo nostro).

²⁷ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 108.

²⁸ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 490.

²⁹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 108.

³⁰ L'idea di città di Benjamin aiuta a comprendere il suo rapporto con i segni del passato e con il presente; Agamben ne parla così nell'intervista del 2006, con Andreotti e De Melis: «Lui inseguiva il modello della grande città del diciannovesimo secolo, dove sempre cercava quello che una volta ha definito “gli stracci della storia”: l'immagine della città che Benjamin inseguiva era fatta di un'attenzione minuta ai dettagli trascurabili,

l'idea benjaminiana per cui in ogni momento presente si può celare la porta della redenzione³¹: quest'ultima è possibile solo mediante una catastrofe che strappi il continuo fluire cronologico; non però una fine apocalittica, quanto invece l'emergere nel presente di una domanda a cui è possibile dare una risposta decisiva e radicale.

Si tratta di temi che Agamben riprenderà e svilupperà in maniera più corposa in riferimento alle lettere paoline, al fine di restituire un'idea di tempo svincolata dalle incomprensioni che egli trova nella concezione tradizionale. Movente critico è, per Agamben, l'avvertenza che nel pensiero occidentale una certa idea di origine di matrice metafisica convive con l'idea messianica di un compimento e che, tuttavia, la nostra cultura ha sempre posto l'accento sulla prima, considerando la seconda come una mera conseguenza di quella. Il pensiero occidentale, mal comprendendo la dimensione messianica, ha sempre frapposto, fra il momento dell'origine e quello del compimento, un'accumulazione di istanti che dal primo avrebbe dovuto condurre al secondo: così, alla fondazione, «corrisponde soltanto un compito infinito», alla dimensione metafisica della germinazione originaria corrisponde sempre un compimento costantemente differito nel tempo. Di qui, la conclusione di Agamben: «Se, lasciando cadere il tema messianico, si insiste soltanto sul momento della fondazione e dell'origine o – che è lo stesso – sulla loro assenza – si ha una significazione vuota – di grado zero – e la storia come il suo infinito differimento»³².

Sono tale divaricazione e tale costante differimento cronologico a far immaginare la fine della storia come l'esaurimento della sua intima logica di movimento in una figura che la compie e la acquieta; proprio discostandosi da questa concezione di una storia che finisce il proprio fluire cronologico e progressivo esaurendo le proprie immagini, l'idea del messianico è sottratta al susseguirsi degli istanti. Il messianico non è estraneo al tempo cronologico, ma si aggancia intimamente a esso, pur non essendo sottomesso al suo presunto progredire: questa relazione del messianico con il cronologico avviene mediante la nozione di una abbreviazione, capace di “fare i conti” e insieme “revocare” l'origine, di ricapitolare e prefigurare una trasformazione. Si tratta di una relazione apparentemente paradossale, che consegna alla riflessione un'idea di messianico al contempo eterogenea alla storia e non trascendente rispetto al mondo storico e, anzi, profana e governata dall'ideale mondano di

un po' secondari, infimi, appunto gli stracci della storia. E queste esperienze apparentemente secondarie diventavano invece il paradigma per capire una città, secondo il suo modello, però, di conoscenza storica, che era quello sempre di stabilire: [...] gli interessava quello che lui chiamava una “costellazione” tra un momento del passato e il presente, l'ora, l'adesso. Tutto il suo modo di lavorare è “realizzare” queste costellazioni: [...] l'oggetto storico cioè non sta più né nel passato né nel presente, non sta più su una linea cronologica; sta invece in una relazione paradossale tra due momenti». Cfr. anche G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., p. 103; e G. Agamben, *Il giorno del giudizio*, in *Profanazioni*, cit., pp. 25-30.

³¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 493.

³² G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 98.

felicità³³. Ad accomunare il messianismo di matrice religiosa e quello profano, volto alla felicità mondana e a una politica rinnovata, non è dunque ciò verso cui tendono, quanto invece il ritmo, la movenza mediante cui si relazionano e si emancipano dalla storia come cronologia: è di tale ritmicità formale che ci si deve porre alla ricerca, ripercorrendo l'interpretazione che Agamben fornisce del messianismo paolino.

1.3.2. Tempo messianico come tempo della fine.

In un articolo del 2009, su *Creazione e salvezza*, Agamben annota che «i profeti spariscono per tempo dalla storia dell'Occidente»³⁴. Nel mondo ebraico, «la tradizione rabbinica tende a chiudere il profetismo in un passato ideale», così come anche il Cristianesimo smette di parlare di profeti con la venuta del Messia e l'Islam chiude la storia del profetismo con la scrittura del Corano di Maometto. Presentandosi ai Romani nella sua Prima lettera, lo stesso Paolo si definisce apostolo, ossia inviato. Ciò che il profeta rivela, aveva già chiarito Agamben nel suo studio del 2000, proviene dall'intima relazione che intrattiene con la parola divina, con una parola, cioè, «che non gli appartiene in proprio»³⁵. Il profeta è, dunque, un portavoce, laddove l'apostolo è inviato a portare un annuncio le cui parole deve trovare da sé: il profeta riceve e riferisce la parola divina mediante l'infusione in lui dell'alito di Dio, mentre «l'apostolo parla a partire dalla venuta del messia. In quel punto, la profezia deve tacere: essa è, ora, veramente compiuta». Il tempo del profeta è il futuro, mentre quello dell'apostolo è il presente, il tempo dell'ora, «*ho nyn kairós*». Se poi l'inviato a comunicare il tempo messianico non è il profeta, perché si rivolge al presente, all'ora, a maggior ragione il messianico non deve essere confuso con l'apocalittico, ossia con la fine dei giorni o, meglio con l'ultimo giorno, quello della collera. «Quel che interessa l'apostolo, non è l'ultimo giorno, non è l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire [...] il tempo che resta tra il tempo e la sua fine».

Parlare del tempo messianico, perciò, non significa parlare di un momento coincidente con la fine del tempo e nemmeno di un periodo futuro; di più: il tempo messianico non coincide nemmeno «col tempo cronologico profano, senza però essere esterno rispetto a quest'ultimo». Si trova qui una precisazione fondamentale per comprendere come vada collocato il tempo messianico dell'ora: esso è un tempo presente ed è un tempo eterogeneo

³³ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 136-137: l'emancipazione del messianismo benjaminiano e agambeniano rispetto a una redenzione di stampo religioso è possibilità di una felicità mondana; ciò che permette a una lettura filosofica con mire politiche di arricchirsi nella lettura del messianismo paolino è la condivisione del «ritmo» cairologico, della movenza del messianismo religioso e di quello profano. Prozorov commenta le argomentazioni presenti in G. Agamben, *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, originariamente in «aut aut», 189-190 (1982); ora nella raccolta *La potenza del pensiero*, cit., pp. 212-243. Interessante, nella comprensione di come l'economia della salvezza intervenga nel contesto mondano, il breve scritto *Pilato e Gesù*, ed. nottetempo, Roma 2013, in particolare pp. 44 ss.

³⁴ In *Nudità*, cit., pp. 7-18.

³⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 61 ss.

rispetto a quello cronologico, non essendo tuttavia esterno a esso. In particolare, «esso è una porzione del tempo profano» eccedente rispetto alla cronologia, e qualitativamente connotata da una «contrazione che lo trasforma integralmente»³⁶.

Per agevolare la comprensione di questo concetto, così estraneo all'esperienza occidentale del tempo, Agamben ricorre alla nozione di "tempo operativo", mutuata da Gustave Guillaume. Avendo la mente umana l'esperienza del tempo, ma non la sua rappresentazione, l'uomo deve ricorrere a delle costruzioni di ordine spaziale. Per rappresentare il tempo verbale, sostiene Guillaume, la grammatica si serve di una linea infinita, sulla quale il segmento del passato e quello del futuro sono separati dal taglio del presente. Questa "immagine-tempo", però, è per Guillaume insufficiente, in quanto rappresenta un tempo "già costruito" e non può rendere invece conto del «tempo in atto di costruirsi nel pensiero»³⁷. Una rappresentazione fedele e completa del tempo, perciò, deve poter presentare non solo il tempo costruito, ma anche «il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo». Questo è quello che Guillaume e, con lui, Agamben chiamano "tempo operativo": tempo "ulteriore" non in senso cronologico, ma cronogenetico; e non un tempo ulteriore, quanto «un tempo dentro il tempo che misura soltanto la mia sfasatura rispetto a esso, il mio essere in scarto e in non-coincidenza rispetto alla mia rappresentazione del tempo, ma, proprio per questo, anche la mia possibilità di compierla e di afferrarla». Da questa interpretazione dell'intuizione di Guillaume, Agamben propone una prima definizione del tempo messianico come

*il tempo che il tempo ci mette per finire – o, più esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo.*³⁸

In questo senso, Agamben fa proprio un suggerimento di Gianni Carchia, che definiva il messianico non come fine del tempo, ma come tempo della fine, come il tempo operativo che lavora e trasforma il tempo cronologico da dentro, e il tempo necessario perché questa trasformazione porti il tempo alla propria fine. Se il tempo cronologico, ossia la rappresentazione che ci facciamo del tempo, è il tempo in cui siamo, e per questo oppone uno iato fra noi e noi stessi, ossia ci fa spettatori di noi e di una rappresentazione sfuggente, il tempo messianico, come tempo operativo, «è il tempo *che* noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo»³⁹. Ciarologia – il tempo operativo messianico – e cronologia, pur essendo qualitativamente eterogenee, dunque, non sono l'una esterna all'altra. Anzi, il «*kairós* non dispone di un altro tempo», è tutto dentro al tempo cronologico, ma come tempo operativo, e per questo «contratto e abbreviato», cioè afferrato,

³⁶ *Ivi*, p. 64.

³⁷ *Ivi*, p. 66.

³⁸ *Ivi*, p. 67 (corsivi nel testo).

³⁹ *Ivi*, p. 68 (corsivo nel testo).

fatto proprio – i concetti che delimitano questa contrazione sono “*typos*” e “ricapitolazione”⁴⁰. L’infima differenza che disallinea tempo rappresentato e tempo operativo è la sconnessione del tempo *che ho* rispetto al tempo *che sono*; e questa piccola differenza è ciò che fa del tempo caiologico un tempo cronologico afferrato, che può essere compiuto e integralmente posto in atto.

Che il tempo messianico sia eterogeneo ma non addizionabile rispetto al tempo cronologico, in termini cristiani, significa l’estrema vicinanza del Regno rispetto al mondo, la somiglianza e la prossimità dell’Ultimo rispetto al Penultimo⁴¹; è questa vicinanza che conduce Benjamin a pensare a ogni istante come la soglia da cui può fare il proprio ingresso il messia. Il valore politico di queste intuizioni, che Agamben fa proprie, sta nell’accantonare il concetto di progresso come movimento salvifico della storia verso il futuro, per concepire ogni istante come il momento di un’azione decisiva per il compimento del tempo. Per questo Agamben si cura di precisare la presenza, qui e ora, dell’occasione messianica, del suo sostare all’interno del tempo cronologico come decisione da prendere, come giudizio da esprimere nella contrazione di passato e futuro; una decisione non rimandabile a un futuro indeterminato. Il tempo messianico, scrive Agamben, è «il presente come esigenza di compimento, come ciò che si pone “a titolo di fine”»⁴².

La categoria, che Agamben introduce per affrontare questa capacità trasformativa del tempo operativo messianico, è quella di “esigenza”⁴³. E la introduce capovolgendo un formula del *De veritatibus primis* di Leibniz: laddove il filosofo tedesco scriveva «*omne possibile exigit existere*», Agamben scrive che «ogni esistente esige la propria possibilità, esige di diventare possibile». Ritorna, come premessa per la redenzione, il tema della possibilità inteso come disattivazione, revoca di ciò che è e di ciò che è stato: il capovolgimento operato sulla formula di Leibniz intende consegnare una nozione di possibilità non precedente all’attualità, quanto a essa seguente e quindi motivo di salvezza. Il messianico, dunque, è presentato come il luogo dell’esigenza di salvezza di ciò che è stato, mediante la sospensione di tutte le cose.

In uno scritto del 2006, la questione dell’urgenza che preme nel presente torna attraverso le parole con le quali Nietzsche affronta il problema del contemporaneo e quelle del poeta Osip Mandel’shtam⁴⁴. Definendo l’intempestività delle sue considerazioni, Nietzsche le colloca nel tentativo «di intendere qui come danno, colpa e difetto dell’epoca qualcosa di cui l’epoca va a buon diritto fiera, la sua formazione storica»⁴⁵; egli, invece,

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 73-77.

⁴¹ G. Agamben, *Parabola e Regno*, cit., pp. 27-28.

⁴² G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 76.

⁴³ Cfr. *Ivi*, pp. 42 ss. Cfr. G. Agamben, *Sul concetto di esigenza*, in Id., *Che cos’è la filosofia*, cit., pp. 47-56.

⁴⁴ G. Agamben, *Che cos’è il contemporaneo?*, rielaborazione della lezione inaugurale di Filosofia Teoretica all’università IUAV di Venezia, ora pubblicato in *Nudità*, cit., pp. 19-32.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 260.

rivendica per sé una contemporaneità definita da una sconnessione: «Appartiene veramente al suo tempo – commenta Agamben –, è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma, proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace più degli altri di percepire e afferrare il suo tempo»⁴⁶. Tornano perciò le riflessioni intorno al tempo operativo che Agamben aveva preso a prestito da Guillaume: come quello, anche la contemporaneità rivendicata da Nietzsche è una scollatura dalla cronologia, ossia dalla rappresentazione del tempo, atta ad afferrare quest'ultima, ad appropriarsi di essa. Come il tempo operativo, anche la contemporaneità nietzscheana è tutta nel tempo cronologico, è nel presente, ma è eterogenea a esso; ed è proprio questa interiorità ed eterogeneità a rendere possibile uno sguardo più vero sul presente: «La contemporaneità è una singolare relazione col proprio tempo, che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze; più precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*»⁴⁷.

La sfasatura di cui Nietzsche scrive era ciò che permetteva al filosofo di vedere come errore ciò che inorgoglia la sua epoca; l'operazione che Agamben ora suggerisce è analoga ma opposta, focalizzandosi su ciò che la sua epoca considera un errore al fine di rilevarne la ricchezza trascurata. Già con Benjamin si è individuata negli angoli più trascurati e infimi del presente la possibilità di una redenzione; ora, leggendo la poesia *Vek* di Mandel'stam, Agamben definisce ulteriormente il contemporaneo come colui che «tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luci, ma il buio»⁴⁸, che è capace «di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi», come nel caso della luce delle stelle⁴⁹.

Quello con il presente, con i suoi angoli più reconditi e la sua oscurità rivelatrice è definito da Agamben come un «appuntamento che si può solo mancare». Un appuntamento che non ha luogo banalmente nel tempo cronologico, come un istante fra gli altri: non gli è esterno; e però gli si muove dentro come «qualcosa che urge [...] e lo trasforma»⁵⁰.

Il tempo messianico, inteso come tempo operativo, come tempo dell'ora o dell'intempestivo, apre una trasformazione la cui natura va però indagata con accuratezza. Presentandosi ai romani nel prescritto della sua Prima lettera, l'apostolo usa il suo nome da convertito e si definisce *doulos*, ossia “servo, schiavo”. Già il mutamento di nome è significativo, indicando una trasformazione della persona che, dal regale nome Saulo, assume un nomignolo che in latino indica il poco, l'infimo: «La metonomasia realizza l'intransigente principio messianico, secondo cui nei giorni del messia le cose deboli e di

⁴⁶ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, cit., p. 20.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 20-21 (corsivo nel testo).

⁴⁸ *Ivi*, p. 23.

⁴⁹ *Ivi*, p. 25.

⁵⁰ *Ivi*, p. 26.

poco conto prevalgono su quelle che il mondo considera forti e importanti»; motivo che torna a risuonare negli “angoli trascurati” di Benjamin e nel buio che Agamben legge nella poesia di Mandel’stam. Un mutamento ancora più decisivo è quello impresso dalla conversione, che trasforma l’uomo libero in schiavo del messia; una trasformazione, quella di Paolo, che va osservata nella sua portata generale e nella sua stretta relazione con l’evento messianico. Agamben rintraccia nella parola *doulos* un uso tecnico da parte di Paolo, «perché egli se ne serve per esprimere la neutralizzazione che le partizioni nomistiche – e, più in generale, tutte le condizioni giuridiche e sociali – subiscono per effetto dell’evento messianico»⁵¹. Ricordando i passaggi della *Lettera ai romani*, secondo cui chi è chiamato schiavo nel signore è un liberto del signore e, viceversa, chi è stato chiamato libero è schiavo del messia, Agamben segnala come l’evento messianico si presenti come principio di una particolare trasformazione, che può essere resa con la formula paolina *hōs mē*, “come non”, e che connota l’evento messianico prima di tutto come una trasformazione vocazionale, che dunque è, al contempo, una re-vocazione.

L’evento messianico di cui scrive Paolo, e di cui Agamben offre un’esegesi, si concreta in primo luogo come una vocazione, come una chiamata che implica una particolare forma di trasformazione di ogni condizione giuridica e sociale fattuale; come si tornerà a precisare, quella che Agamben rintraccia nelle righe paoline non è una mera indifferenza escatologica, quanto invece l’«intimo spostamento di ogni singola condizione mondana in virtù del suo essere “chiamata”». Tale chiamata, tuttavia, non ha un contenuto specifico, non destina in modo particolare, presentandosi piuttosto come «una ripresa delle stesse condizioni fattizie o giuridiche *nelle quali o come quali* si è chiamati». L’evento messianico, perciò, è una chiamata che non traduce verso una configurazione giuridica o sociale stabilita; anzi, è una sorta di «immobile dialettica», per cui ognuno è chiamato nella condizione in cui già si trova a nullificare tale condizione. Agamben restituisce l’immagine di un movimento *sur place*, descrivendo una «chiamata della chiamata» che, in quanto tale, può applicarsi a ogni condizione fattizia, al fine di revocarla applicandovi un’intima tensione⁵².

Quella che si manifesta nell’evento messianico, perciò, è una chiamata che non destina a nulla, se non alla revocazione stessa delle condizioni fattizie; «per questo essa può coincidere con la condizione fattizia in cui ciascuno si trova chiamato; ma, proprio per questo, essa la revoca da cima a fondo». Questa revoca assume la forma del “come non”, di un’esigenza interna che chiama la stessa vocazione, che la scava da dentro. In termini che richiamano quelli già usati in merito all’inoperosità come disattivazione, il “come non” paolino viene definito come «un tensore di tipo speciale», che non trasforma i concetti, bensì li mette in tensione con se stessi. Si tratta di una tensione che non va verso un altrove e che non si spegne nell’indifferenza tra qualcosa e il suo opposto: la condizione fattizia, in

⁵¹ *Ivi*, p. 20.

⁵² *Ivi*, p. 28.

relazione con sé, è revocata e messa in questione senza che se ne alteri la forma. «Tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non la cancella semplicemente ma la fa passare, ne prepara la fine. Esso non è un'altra figura, un altro mondo: è il passaggio della figura di questo mondo»⁵³.

Si potrebbe altrimenti dire che l'evento messianico svuota di senso ogni condizione fattizia, senza condurla in alcuna nuova direzione precostituita, ma senza nemmeno mutarla nella sua forma; la svuota perché sia possibile revocarne la fissità e liberarla dalla sua utilità mondana. Come "chiamata della chiamata" che si presenta come movimento sul posto e dialettica immobile, l'evento messianismo assomiglia al movimento che taglia il legame tra la potenza e l'atto – o, che è lo stesso, tra il mezzo e il fine –, per aprire, mediante l'inoperosità, l'orizzonte dell'uso in quanto tale e, perciò, liberare lo strumento, il gesto, la parola dalla sua destinazione precostituita. In modo significativo, Agamben interpreta la nuova vocazione, che revoca la fattualità, non come un'identità o una proprietà che identifica, bensì come un uso. La revocazione, intesa nel senso di una tensione interna alla condizione fattizia, funziona come un taglio tra tale condizione e chi ne è investito: lo schiavo, pur restando schiavo, vivrà come se non lo fosse, ossia non facendo di tale condizione la propria identità, bensì esercitando una torsione che gli permetta di far uso di tale condizione. La condizione fattizia è resa inoperante, ossia è resa incapace di fornire un'identità rigida a chi, mediante la vocazione messianica, è ora in grado di farne uso senza ridursi a essa.

In termini più generali, inoltre, quella che Agamben vede operare in Paolo è una trasformazione che coinvolge la stessa legge. L'annuncio paolino, sostiene Agamben, interpone una tensione tra la promessa (*epaggelia*), la fede (*pistis*) e, dall'altro lato, il *nomos*. E tuttavia quella giocata nelle lettere di Paolo non è una polarità in senso stretto, fra due poli antitetici: «L'antinomia non concerne due principi irrelati e affatto eterogenei»; nella legge c'è qualcosa di eccedente rispetto alla norma e irriducibile a essa, ed è rispetto a questo eccesso che si gioca l'opposizione tra una legge della fede, ossia una dimensione promissiva, e una legge precettistica, ossia una dimensione normativa. In tale tensione interna al concetto di legge, «la legge messianica è la legge della fede, e non semplicemente la negazione della legge». Da questo segue non tanto l'esigenza di sostituire nuovi precetti a vecchi precetti, bensì di «opporre una figura non normativa della legge a quella normativa»⁵⁴, che opera a forza di precetti e divisioni. La tensione tra la figura promissiva e messianica e quella

⁵³ *Ivi*, p. 30 (corsivi nel testo).

⁵⁴ *Ivi*, p. 91. Cfr. *La Chiesa e il Regno*, relazione letta presso la Cattedrale di Notre-Dame, a Parigi, l'8 marzo 2009, in occasione del ciclo "Conférences de Carême 2009", ora pubblicata da nottetempo, Roma 2010; essa compendia il contenuto del libro *Il tempo che resta*, completandolo inoltre con una riflessione intorno a ciò che trattiene il tempo e ciò che lo compie, alla loro compresenza come motivo di nascita della storia e della comunità umana, e al venir meno di tale tensione a causa dell'indebolimento dell'economia della salvezza e come causa dell'ipertrofia del diritto.

normativa e precettistica della legge è indicata da Paolo mediante il verbo greco *katargéō*, lo studio della cui etimologia (dal verbo *argeō* e dall'aggettivo *argós*) suggerisce il significato di una disattivazione, della sospensione dell'efficacia di qualcosa. Il processo della *katárgēsis*, perciò, è l'uscita dall'atto; una dinamica per cui «la potenza passa all'atto e raggiunge il suo *telos* non nella forma della forza e dell'*ergon*, ma in quella della *asthénia*, della debolezza». Ritornano con decisione i temi aristotelici della potenza come insieme impotenza, per cui, secondo Agamben, l'apertura massima della possibilità sta nella potenza inoperosa, come nella medialità pura, e al limite nella conservazione di tale potenza-impotenza nell'atto.

Di più, la potenza messianica

ha effetto sulla sfera della legge e delle sue opere non semplicemente negandole o annientandole, ma dis-attivandole, rendendole inoperanti, non-più-in-opera. Questo è il senso del verbo *katargéō*: come, nel *nomos*, la potenza della promessa è stata trasposta in opere e in precetti obbligatori, così ora il messianico rende queste opere in-operanti, le restituisce alla potenza nella forma dell'inoperosità e dell'ineffettività. Il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'inseguibilità della legge.⁵⁵

Il messia, perciò, rende inoperoso la dimensione normativa della legge, restituendola alla potenza; ed è solo in questa azione che il *nomos* viene portato al suo vero compimento, alla sua massima potenza priva di significato determinato e prescrittivo. Si tratta di un passaggio apparentemente paradossale: «È possibile portare a compimento la legge, solo se essa è stata prima restituita all'inoperosità della potenza», e questo è possibile solo perché il superamento messianico non distrugge, ma disattiva; non annulla, ma conserva e tiene fermo per il compimento, proprio come nell'*Aufhebung* «ciò che è tolto non [è] completamente annullato, ma in qualche modo persist[e] e [può] così essere conservato»⁵⁶.

L'uscita dal paradosso di una legge che è, al contempo, sospesa e compiuta è proposta da Agamben mediante la conduzione all'estremo e la dilatazione indefinita del paradigma epistemologico – centrale nel progetto *Homo sacer* – dello stato di eccezione, ossia di quel paradigma schmittiano per cui la struttura e il funzionamento propri della legge non sono da ricercare nella norma, bensì nell'eccezione: «Nell'eccezione, ciò che è escluso dalla norma non è, per questo, senza rapporto con la legge; al contrario, questa si mantiene in relazione con l'eccezione nella forma della propria autosospensione»⁵⁷. Sta in questa capacità esclusiva/inclusiva dell'eccezione che si deve cercare la possibilità di sospendere e compiere la legge, che Agamben afferma di aver trovato nel messianico. La norma si applica all'eccezione nella forma dell'autosospensione: si applica disapplicandosi. La legge, definendo l'eccezione come spazio in cui questa autosospensione della norma deve avvenire,

⁵⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 92-93.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 94-95.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 98-102.

al contempo definisce lo spazio in cui l'ordine giuridico-politico deve invece valere. Così concepita, l'eccezione rappresenta «la forma pura e originaria della vigenza della legge, a partire dalla quale soltanto essa può definire l'ambito normale della sua applicazione».

Lo stato di eccezione viene compendiato qui da Agamben come una situazione di «assoluta indeterminazione del dentro e del fuori» o, per meglio dire, come la capacità della legge di includere il suo fuori nella forma dell'eccezione. Di qui l'impossibilità di distinguere nello stato di eccezione tra l'osservanza e la trasgressione della legge: seguono l'ineseguibilità della norma e informulabilità in forma di divieto o prescrizione della legge. Tali condizioni, non più limitate al solo polo della sovranità, sono le medesime che Agamben rinviene nel rapporto del messianico con la legge, e che informeranno lo stato di eccezione effettivo che Agamben mutua da Benjamin; e tuttavia la dinamica mediante cui esse si concretano è complessa e va ben compresa. L'indeterminazione del dentro e del fuori è, infatti, rintracciabile nel messianico nella figura paolina del “resto”, cifra della disattivazione messianica della legge, della *katárgēsis*.

Tale indeterminazione, sostiene Agamben in aperta polemica con Badiou⁵⁸, non è ottenuta da Paolo mediante una opposizione alla legge normativa volta a eliminare in chiave universalistica le divisioni. Per Paolo, sostiene Agamben, l'universale non è «un principio trascendente dal quale guardare le differenze per trovare al di là di esse lo stesso e l'universale»⁵⁹; anzi, l'operazione che Agamben legge nelle parole di Paolo consiste paradossalmente nell'introduzione di un'ulteriore divisione che, come il *taglio di Apelle*⁶⁰, segna all'interno le stesse divisioni applicandosi sugli stessi tagli nomistici. Se la legge opera mediante divisioni, la sospensione messianica della legge – che è insieme suo compimento – opera una divisione della divisione, segna all'interno la linea che opera tali divisioni, con una fondamentale conseguenza: «L'aforisma messianico è, in questo senso, un taglio di Apelle, che non ha un oggetto proprio, ma divide le divisioni tracciate dalla legge». L'evento messianico, perciò, non supera la legge precettistica transcendendo le divisioni che essa impone, ma scindendola al suo interno, imponendo al tutto al quale essa si applica una eccedenza e mostrando dunque come le parti che essa divide non formano in realtà un tutto. Le divisioni operate dalla legge non sono mai esaustive; c'è di più, un «resto» che «non è

⁵⁸ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, ed. Puf, Parigi 1997, in particolare pp. 119-129.

⁵⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 54. Per Badiou «queste differenze sono ciò a cui l'universalità si rivolge, ciò verso cui si orienta l'amore e, infine, ciò che occorre attraversare perché sia possibile edificare l'universalità e dispiegare in modo immanente la genericità del vero. [...] Per poter cogliere così le differenze, l'universalità non deve presentarsi a sua volta sotto forma di una particolarità. Si possono transcendere le differenze solo se la benevolenza nei confronti dei costumi e delle opinioni si presenta come una tollerante indifferenza alle differenze che ha, come unica prova materiale, il poterle e il saperle – come racconta Paolo – praticare essa stessa. Da qui deriva la diffidenza di Paolo nei confronti di ogni regola e di ogni rito che tocchi il militantismo universalista, facendone il portatore di differenze e particolarità» (cfr. p. 119 e p. 121). Per un raffronto tra i due pensatori in merito a Paolo di Tarso, cfr. E. Kaufman, *The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)*, in A. Ross (a cura di), *The Agamben Effect*, numero speciale di *The South Atlantic Quarterly*, 107, 1 (inverno 2008), pp. 37-54.

⁶⁰ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 52 ss.

qualcosa come una porzione numerica o un residuo sostanziale positivo, del tutto omogeneo alle divisioni precedenti, ma che avrebbe in sé, non si capisce come, la capacità di superarne le differenze». Non si tratta, dunque, né di un universalismo che trascenda le differenze né di un'ultima decisiva scissione che superi le precedenti differenze: tagliando la partizione bipolare che separava chi è nella legge e chi ne è fuori, il messianico permette di passare «a un'altra logica, di tipo intuizionista, o, meglio, del genere di quella usata da Cusano», che all'opposizione tra A e non-A ammetteva un terzo, formulabile come non non-A. Nel caso di Paolo, scrive Agamben, «colui che si tiene nella legge messianica è non-non nella legge»⁶¹, ossia nella legge come se non ne fosse catturato, come se la differenza nomistica impostagli non lo scindesse al suo interno in una determinata forma di vita.

In questo modo, introducendo un resto irriducibile alle divisioni dicotomiche operate dal *nomos*, l'evento messianico riproduce una zona di indeterminatezza, in cui non è una presunta essenza umana universale a essere stata ritrovata: «In fondo [...] non c'è l'uomo universale o il cristiano, né come principio né come fine: vi è soltanto un resto». Questo va inteso come quell'impossibilità, nel tempo messianico, per ogni identità di coincidere con se stessa, come la messa in mora di ogni identità e, di qui, la possibilità di praticare una torsione volta all'uso di essa.

Così, scrive Agamben, se la distinzione tra chi è nella legge (gli Ebrei) e chi ne è fuori (i non-Ebrei) non può più funzionare nel tempo messianico, questo avviene perché il “resto” (i non non-Ebrei, che non sono propriamente né dentro né fuori legge), e non un universale, rende indiscernibili i due gruppi.

Il resto è un'eccezione spinta all'estremo, portata alla sua formulazione paradossale. Nella condizione messianica del credente, Paolo radicalizza la condizione dello stato di eccezione, in cui la legge si applica disapplicandosi, non conosce più né un dentro né un fuori. Alla legge che si applica disapplicandosi, corrisponde ora un gesto – la fede – che la rende inoperosa e la porta al suo compimento.⁶²

Il resto è dunque quell'eccedenza qualitativamente eterogenea rispetto al tutto al quale si applica la legge, capace di sottrarsi alle divisioni nomistiche e che, anzi, si rende «l'unico soggetto politico reale»⁶³. Rivelando l'incapacità della legge ad applicarsi in modo esaustivo sul “popolo”, a dividerlo in termini giuridici, a frazionarlo in maggioranze e minoranze, il resto disattiva la legge e la condizione sociale e giuridica che pretende di afferrarlo come oggetto: questa eccedenza si rende soggetto della politica, sospendendo le identità e, mediante un atto profanatorio, producendo una possibilità di uso dell'opera così disattivata.

⁶¹ *Ivi*, p. 53.

⁶² *Ivi*, pp. 100-101.

⁶³ *Ivi*, p. 59. Emerge il tema del superamento del trattenimento catechontico rappresentato dal diritto, per cui cfr. G. Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, ed. Laterza, Roma-Bari 2013, p. 36.

Come si comprende, queste intuizioni agambeniane non indicano il risultato di un progresso storico, ma applicano gli esiti delle riflessioni intorno all'inoperosità insistendo su uno scenario sempre presente e sempre dimora di una possibile decisione risolutiva. Si spezza la continuità del susseguirsi degli istanti in una sospensione "sabbatica"⁶⁴, per ricercare nel tempo dell'ora quel residuo, quel resto inespresso e trascurato, che rappresenti l'occasione per un riscatto dell'uomo da ogni cattura normativa. Malgrado questo afflato ottimistico centrato sul presente, il pensiero agambeniano è stato variamente definito come utopico o escatologico o, addirittura, apocalittico. Tra gli altri casi, recensendo *Stato di eccezione*, nel 2003, Negri scrive di una «febbrile ansia utopica» e di un «dispositivo utopico [che] non si contrappone sincronicamente all'orizzonte ontologico ma irrompe, penetra, sfonda diacronicamente istituzioni e sviluppo giuridico»⁶⁵. Nel 2005, Kalyvas ha scritto che l'idea di politica offerta da Agamben si perde «in una visione della vita sociale escatologica e utopica»⁶⁶. In un articolo di due anni dopo, scrivendo di *Quel che resta di Auschwitz*, La Capra segnala la radicale disgiunzione in Agamben di etica e legge: una distinzione che colloca le categorie di responsabilità e di colpa esclusivamente nel dominio della legge, non fornendo tuttavia alcuna idea di vita sociale entro cui l'etica rimanga libera e impermeabile rispetto a tali categorie. Perciò, La Capra parla di questo «orizzonte taciuto» come di una «utopia estatica e anarchica che rimane terra ignota e il cui valore nella presentazione di problemi o forme di azione è del tutto svuotato»⁶⁷. L'anno successivo, introducendo un numero interamente dedicato a Giorgio Agamben della rivista *The South Atlantic Quarterly*, Alison Ross commenta le riflessioni intorno alla disattivazione della legge come una «promessa» per il futuro, e come una «mossa utopica che profetizza la destinale sospensione degli effetti della legge e rende superflua ogni azione»⁶⁸.

Se il linguaggio spesso evocativo e il carattere ontologico della riflessione politica di Agamben possono generare l'idea di una speculazione utopica, ossia proiettata nel futuro, idealistica e, in fin dei conti, irrealizzabile e perfino impolitica⁶⁹, la ricostruzione fin qui tentata dell'approccio agambeniano al tempo dovrebbe almeno aver chiarito la differenza del messianismo rispetto all'utopia; d'altra parte, è lo stesso Agamben a chiarire la collocazione

⁶⁴ Negri rintraccia le note di questa redenzione nel tentativo di superare la dialettica con una logica dell'immanenza, già presente nelle riflessioni contenute ne *Il linguaggio e la morte*: «La redenzione era completamente immanente. [...] La redenzione non era in alcun modo "fuori" ma sempre un "dentro" determinato. Questo mondo, questo essere in cui siamo immersi, era anche una sorgente di possibilità» (cfr. *Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic*, cit., p. 110 e p. 111). Nonostante tale immanente presenza della redenzione, Negri sostiene l'utopismo agambeniano.

⁶⁵ A. Negri, *Il frutto maturo della redenzione*, in «il Manifesto», 26 luglio 2003, p. 21. La stessa espressione si trova nell'articolo *Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic* a p. 119.

⁶⁶ A. Kalyvas, *The Sovereign Weaver: Beyond the Camp*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 107-134; p. 116.

⁶⁷ D. La Capra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 126-162; p. 155.

⁶⁸ A. Ross, *Introduction*, in Id. (a cura di), *The Agamben Effect*, cit., pp. 1-13; p. 3.

⁶⁹ Cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 166.

del messianico nel presente, come tempo dell'ora. La distinzione rispetto alla profezia, come parola rivolta al futuro, viene dopo il chiarimento del primo oggetto della critica agambeniana: l'idea di un tempo che si estenda nel futuro e che abbia in un divenire progressivo la sua natura e la sua destinazione. Più strutturale ancora rispetto alla critica del progresso come luogo di riforma politica è, per Agamben, la critica al tempo come susseguirsi continuo e omogeneo di istanti; proprio con l'incompatibilità dell'idea rivoluzionaria di storia avanzata da Marx rispetto alla conservazione di questa concezione di tempo si era aperta la riflessione di Agamben sul tempo. Una riflessione che si era andata poi costruendo orbitando attorno alla ricerca di una via di fuga rispetto alla cronologia, ossia alla linea temporale su cui passato, presente e futuro si succedono l'un l'altro. La collocazione del pensiero agambeniano in un orizzonte utopico e, perciò, nell'estasi temporale del futuro pare essere del tutto contraddetta non solo dalla distinzione che l'autore chiarisce tra la figura del messianico e quella del profetico⁷⁰, ma anche dalle stesse premesse che fungono da movente dell'intera riflessione sul tempo e, di lì, sulla politica che viene. Certo si può obiettare che lo stesso Agamben usa espressioni come "politica futura" o "comunità che viene"; e però il luogo di collocazione di tale politica è radicato nel presente come istante cairologico, e non nel presente come istante inafferrabile tra passato e futuro, né tanto meno nel futuro come luogo di accumulazione progressiva. Proprio per questo, assumendolo come utopia «un progetto politico costruito attorno a *immagini del futuro* e basato retoricamente sul sintagma "come se"», c'è chi ha proposto di parlare piuttosto di un'anti-utopia agambeniana⁷¹ – o, al più, di un utopismo debole, ossia di un «esperienza della potenzialità dell'utopismo senza il precetto di dare a questo utopismo una forma determinata»⁷².

Parimenti radicale è l'accusa di apocalittismo – avanzata anch'essa da La Capra –, dovuto per lo più al tono macabro e atro di alcune affermazioni sparse nel progetto *Homo*

⁷⁰ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 61-62.

⁷¹ C. Salzani, *Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia*, in «Utopian Studies», 23.1 (2012), pp. 212-237. (La citazione è a p. 213, corsivo nel testo). L'articolo di Salzani, dopo aver ricostruito il ripensamento dell'esperienza del tempo fino a *La comunità che viene*, ricuce il percorso agambeniano dal tema dell'inoperosità a quello del messianismo, mostrando che «la politica che si accompagna alla nozione messianica di tempo non è quella che intende "produrre" una nuova comunità, una nuova identità, razza, classe, popolo, nazione, fede, ordine mondiale, o terra; piuttosto è quella che Agamben chiama "inoperativa"». Tale alternativa politica è stata spesso criticata da pensatori – gli esempi sono quelli di Hardt, Negri, Žižek – i quali hanno immaginato «alternative politiche solo nella forma identitaria di un "fare", di un "creare" che è consegnata alla temporalità futura del "nuovo"» e, dunque, è limitata all'interno della categoria delle «immagini del futuro» che dà forma all'utopico, ossia a ciò di cui è tacciata la proposta agambeniana.

⁷² T.E. Lewis, *The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben*, in «Utopian Studies», 23.2 (2012), pp. 355-373; p. 357. Lewis si muove in modo critico non solo nei confronti degli autori summenzionati, ma anche nei confronti di Salzani, il quale non avrebbe compreso la stretta relazione tra spazio e tempo nel messianismo agambeniano e per questo avrebbe sostenuto l'antiutopismo di Agamben. L'utopismo debole di cui scrive Lewis è definito come «un pensiero utopico informato dalla temporalità e dalla spazialità messianiche, che si situa tra la cronologia quotidiana e la fine del tempo. [...] Se l'utopismo forte costruisce progetti per attuare o concretare la potenza dell'immaginazione utopica, l'utopismo debole resiste alla costruzione di tali progetti per vivere nella potenza del presente» (*ivi*, p. 356).

*sacer*⁷³. Si tratta di accuse che, alla luce della nozione di catastrofe che si è fornita in precedenza, e della sua netta distinzione rispetto a quella di disastro, possono essere respinte. Il presente come catastrofe, infatti, è una situazione disperata che, come affermava Heidegger lettore di Hölderlin, proprio perché tale riempie di speranza: la catastrofe comunica un cambiamento volto a ricercare nei motivi per cui una situazione è detta catastrofica, i motivi concreti e accessibili per il riscatto, per un cambiamento radicale. Di più, la catastrofe, come situazione disperante, impone di confrontarsi con l'impossibilità di tornare a un'origine pura e ormai inattuabile; ma come situazione capace al contempo di riempire di speranza, non rimanda a un futuro cronologicamente lontano la possibilità di risollevarle le sorti della storia, ma le cerca nel presente, osservandolo in chiave messianica come fine del tempo, come tempo operativo in cui riappropriarsi del proprio tempo mediante una mossa decisiva che illumini gli angoli lasciati oscuri e che disattivi le identità con cui la dimensione prescrittiva della legge cattura i viventi. In relazione a ciò, Prozorov ha scartato l'idea di un senso apocalittico e ha invece attribuito al nostro pensatore un *mood* "comico" «nel senso della teoria estetica. Mentre la tragedia è intesa nei termini di un passaggio da un inizio pacifico a una fine terribile, la commedia è definita dal movimento inverso, da una sciagura o da una situazione difficile a una felice risoluzione»⁷⁴. Il carattere affermativo di Agamben si distingue, per Prozorov, dalla gran parte della filosofia continentale, il cui approccio politico è sostanzialmente segnato da una tragica consapevolezza dei limiti delle possibilità dell'azione politica; Agamben, invece, enfatizza la contingenza, pur nella loro pervasività desoggettivante, degli apparati e dei dispositivi che governano la nostra esistenza, cogliendo in essa la possibilità di una loro disattivazione.

Perché tale superamento e un riscatto siano possibili, tuttavia, è necessario saper guardare nel contemporaneo senza rimanervi immersi e intrappolati; e non mancare l'appuntamento con il presente. Proprio in questo rapporto di Agamben con il presente sta anche il motivo per cui egli stesso rifiuta di essere definito "pessimista". In un'intervista del 1999, rilasciata alla rivista *Vacarme*, Agamben rivolge una battuta salace ai due interlocutori: «Sono sicuro che voi siete più pessimisti di me»⁷⁵. Prendendo sul serio questa battuta, ancora Prozorov ha potuto sostenere il carattere ottimistico del pensiero

⁷³ «L'unica vera "politica" è una forma di vacuo, utopico, messianico (post)apocalittismo che combina Heidegger e un certo Benjamin» (D. La Capra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, cit., p. 161). Salzani ricorda, a proposito del tono "apocalittico", il «rischio di una catastrofe biopolitica senza precedenti», in *Homo sacer*, p. 211, oppure l'idea di una «macchina che sta conducendo l'Occidente verso la guerra civile mondiale», in *Stato di eccezione*, p. 111. Di «quadro apocalittico» scrive anche Benjamin Robinson (*The Specialist on the Eichmann Precedent: Morality, Law, and Military Sovereignty*, in «Critical Inquiry», 30.1 (2003), pp. 63-97; p. 75, nota 26), e di «filosofia della storia radicalmente pessimista» scrive Oliver Marchart (*Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, in J. Böckelmann e F. Meier (a cura di), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, ed. Unrast, Monaco 2007, pp. 10-28; pp. 12-13).

⁷⁴ S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 10 ss.

⁷⁵ Gli interlocutori sono S. Grelet e M. Potte-Bonneville; l'intervista è stata pubblicata con titolo *Une biopolitique mineure: un entretien avec Giorgio Agamben*, in «Vacarme», 11 (dicembre 1999), pp. 4-10.

agambeniano, interrogandolo in quegli aspetti affermativi emergenti dalla disperante consapevolezza che «non abbiamo nulla da perdere»: «Il pensiero politico di Agamben è ottimista perché la nuova forma-di-vita non è più colta come un compito storico, come qualcosa da perseguire in una prassi riformista o rivoluzionaria, ma semplicemente invita i soggetti a sottrarsi ai dispositivi esistenti, al fine di riappropriarsi della loro propria potenzialità, per essere qualunque cosa»⁷⁶. Nella ricostruzione che segue, si cercherà di interrogare la effettiva possibilità di questa emancipazione dai dispositivi nel pensiero agambeniano.

⁷⁶ S. Prozorov, *Why Giorgio Agamben is an optimist*, in «Philosophy and Social Criticism», 36.9 (2010), pp. 1053-1079. La ricostruzione del pensiero di Agamben qui proposta è cominciata proprio con il tentativo di inserirlo all'interno della corrente del cosiddetto "Italian Thought", la cui peculiarità è il tenore positivo.

2. DALLA SINGOLARITÀ *QUALUNQUE* ALLA FORMA-DI-VITA.

Quando nel 1995 viene avviato il progetto sull'*homo sacer*, l'interesse che esso suscita – grazie alle traduzioni in molte lingue e agli studi che, soprattutto all'estero, vengono sviluppati intorno a esso – fa di Agamben un punto di riferimento del panorama filosofico internazionale¹. La pubblicazione del primo volume del progetto rappresenta, nella biografia dell'autore, una svolta decisiva: Agamben si impegna in uno studio² più sistematico che solo nel 2015, con *Stasis*, il secondo tomo del secondo volume, ha visto completarsi il suo intero percorso; e il suo nome e le sue riflessioni prendono a risuonare in tutto il mondo. Una svolta biografica che, a ben vedere, non è stata accompagnata da una vera rottura dal punto di vista tematico: l'attenzione, a partire dagli anni Novanta, si concentra certo maggiormente intorno a una riflessione politica, ma i temi che vengono lì rielaborati sono già disseminati, seppure ancora in secondo piano, negli studi precedenti. Sono un esempio di questa lontana germinazione i motivi di “nuda vita” – già nel 1970, Agamben dedica un saggio³ al benjaminiano *Per la critica della violenza*, in cui è presente il concetto di “nuda vita”, e nell'82, ne *Il linguaggio e la morte*, si legge della «nuda vita naturale»⁴ – e di “sacertà” – che Agamben racconta di aver incontrato fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta ne *La personne et le sacré* di Simone Weil e di aver subito messo in contatto con il saggio di Mauss sulla nozione di “persona”⁵ – : temi che affascinano Agamben molto presto, ma che solo nell'incontro con la biopolitica foucaultiana trovano occasione di essere messi in questione in maniera compiuta⁶.

Ma c'è di più. Non solo i temi peculiari del progetto *Homo sacer* hanno un'ascendenza precoce rispetto alla loro interrogazione degli anni Novanta; a trovare spazio nella riflessione politica di Agamben sono anche gli esiti più interessanti degli studi ontologici e linguistici dei decenni precedenti: essi fungono da intimo sostrato su cui il pensiero politico si fonda⁷; e il loro valore fondamentale è, in primo luogo, sottolineato in

¹ «Una vera e propria “star” filosofica internazionale», scrive Salzani in *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 7.

² In un breve appunto, per il sito dell'editore Quodlibet, Agamben ha segnalato come sintomo di una certa deriva “professionalizzante” dell'attività intellettuale la sostituzione della parola “ricerca” alla parola “studio”. Si veda *Studenti*, del 15 maggio 2017, in <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti>.

³ G. Agamben, *Sui limiti della violenza*, in «Nuovi argomenti», 17 (1970), pp. 159-73. Si tratta di un articolo che Agamben spedì a Hannah Arendt e che la pensatrice tedesca citò in nota nell'edizione tedesca del suo libro *Sulla violenza* (così Agamben in *Autoritratto nello studio*, cit., p. 28).

⁴ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 133.

⁵ «Forse la critica del diritto, che non ho mai abbandonato a partire dal primo volume di *Homo sacer*, ha nel saggio della Weil la sua prima radice» (G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, cit., p. 51).

⁶ Si veda in proposito l'intervista rilasciata a Leitgeb e Vismann, *Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben*, in «Literaturen», 2.1 (2001), pp. 16-21; p. 17.

⁷ M. Abbott ha organizzato il proprio studio sul pensiero politico agambeniano intorno alla convinzione che il progetto *Homo sacer* sia un'estensione del confronto di Agamben con le questioni ontologiche heideggeriane. E così, per esempio, la vita nuda e la sovranità non sarebbero che immagini metafisiche che celano l'assenza di fondamento dell'esistenza nell'ambito del pensiero politico (Cfr. M. Abbott, *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2014).

una raccolta di saggi molto brevi, pubblicata nel 1990. Con *La comunità che viene*, pubblicato solo un anno dopo la caduta del Muro di Berlino, Agamben non si impegna in senso stretto nella riflessione intorno ai mutamenti centrali della fine del secolo scorso legati alla fine del “socialismo reale”; si inserisce piuttosto in un dibattito più ampio apertosi nel 1983, fra Nancy – *La communauté désœuvrée* – e Blanchot – *La Communauté inavouable* –, in merito a un ripensamento della nozione di “comunità”.

Già nel 1985, Agamben aveva notato come i due intellettuali francesi avessero accettato la sfida – o, meglio, colto «l’esigenza» – epocale di ripensare una nuova formula di comunità, che non fosse vincolata a presupposti identitari che segnassero di una movenza escludente la capacità internamente coesiva⁸. Pur lodando la loro impresa, Agamben ne definiva in modo lapidario il limite principale: ossia quello di aver ricalcato «la forma vuota della presupposizione» senza rendersene conto e, anzi, proprio nel momento in cui si cercava di arretrare rispetto a ogni fondamento presupposto⁹. Tre anni dopo, nel 1988, Agamben torna sul tema, legando i tentativi di Nancy e Blanchot all’esperienza, secondo lui fallimentare, di Bataille, di cui essi erano lettori e proscutatori e al quale essi riconoscono il merito di aver rifiutato una comunità “positiva” fondata sulla realizzazione o sulla partecipazione a un presupposto comune¹⁰. Il punto d’avvio del dibattito, perciò, è segnato dalla concezione di comunità avanzata da Bataille, sciolta dall’idea di un’«immanenza assoluta tra gli uomini» e dall’ipostatizzazione di una comunione funzionale; in altri termini, una concezione di comunità che non si fondi su alcunché di positivo, sia esso un presupposto antecedente o l’esito di una attività collettiva volta alla costruzione di un bene comune. È infatti una comunità negativa quella che Bataille cerca di immaginare mediante l’esperienza della morte, ovvero attraverso un’esperienza che non realizzi alcun legame positivo tra gli uomini e che, al contempo, non possa essere intesa come il prodotto di un’opera comune. Quella che Agamben rintraccia in Bataille è, in un certo senso paradossale, una comunità fondata sull’impossibilità di una comunità, ossia una comunità che ha la propria condizione di esistenza proprio nell’esperienza di questa stessa impossibilità.

Il tentativo di Bataille, tuttavia, rimane per Agamben inservibile. L’idea di una comunità negativa fondata sull’esperienza della morte non riesce davvero a emanciparsi e, dunque, a uscire completamente dal limite di una comunità fondata in modo affermativo e mediante la marginalizzazione di ciò che non gli è essenziale. La partecipazione a tale comunità è rappresentata mediante l’immagine del taglio della testa, ossia mediante l’autoesclusione degli stessi membri della comunità, che potranno davvero iniziare a farne

⁸ A ben vedere, con connotati fortemente biopolitici, già Foucault nella sua discussione sul razzismo nel corso del ’76 “*Bisogna difendere la società*”, aveva osservato la potenza insieme coesiva ed escludente di presupposti utili a “fratturare” l’insieme del vivente, discernendo chi deve vivere e chi no.

⁹ Cfr. G. Agamben, *Tradizione dell’immemorabile*, cit., p. 158.

¹⁰ G. Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in J. Risset (a cura di), *George Bataille: il politico e il sacro*, ed. Liguori, Napoli 1988, pp. 115-119.

parte solo nel momento della loro decapitazione. A sostenere questa immagine, vi è la nozione dell'*estasi* intesa come «l'assoluto esser-fuori-di-sé del soggetto», su cui si basa l'autoesclusione dei membri dalla comunità. Il paradosso dell'*ekstatis* consiste proprio nel fatto che il soggetto che ne fa esperienza sparisce precisamente nel momento in cui la fa. Così, scrive Agamben, il soggetto dell'*estasi* pensata da Bataille deve trovarsi là dove non può essere o, al contrario, deve mancare là dove invece deve essere presente. Ed è questa esperienza che Bataille chiama una "operazione sovrana": attributo particolarmente opportuno, dal momento che essa condivide con la sovranità politica il paradosso già definito da Schmitt – e che nel 1988 viene per la prima volta menzionato come tale da Agamben –, consistente nel trovarsi al contempo dentro e fuori del sistema legale e, di più, nell'eleggere il confine tra i due; un paradosso che, perciò, viene conservato più che superato. In altri termini, Agamben pare voler indicare un analogo movimento: da un lato, il sovrano, la cui posizione è garantita in uno stato di eccezione che gli permette di designare i limiti della legalità; dall'altro, il soggetto di Bataille che, cercando una modalità comunitaria scevra di presupposti, identifica nella morte, ossia nella nuda vita (nella sua fine) scissa dalla forma concreta di vita, un "fuori" che, tuttavia, non è mai direttamente esperibile, se non nel suo limite interno, come motivo di affermazione positiva di ciò che lo elegge come fuori. Per questa consonanza, la proposta di Bataille non permetterebbe di prendere coscienza e, così, di liberarsi della movenza che informa l'intera tradizione politica occidentale, quella di uno stato di eccezione sempre capace di affermarsi, nel quale la nuda vita viene scissa dalla forma di vita concreta e storicamente determinata. «L'aver scambiato questa nuda vita separata dalla sua forma, nella sua abiezione, per un principio superiore – la sovranità, o il sacro – è il limite del pensiero di Bataille, che lo rende per noi inservibile»¹¹.

Qualcosa di analogo era già stato affermato nell'82, ne *Il linguaggio e la morte*, quando Agamben aveva affermato l'insufficienza della comunità negativa batailleana¹². L'esasperazione della natura negativa insita nella metafisica occidentale ha portato Bataille a cercare un fondamento per una nuova concezione della comunità in ciò che assolutamente non può essere inteso in senso positivo: la morte. E tuttavia questo reintroduce, proprio nel gesto che vuole distaccarsene, l'elemento da cui si voleva prendere le distanze, ossia la negatività. L'impresa è dunque votata allo scacco, dal momento che intende rintracciare un luogo in cui il soggetto sta fuori di sé, libero dai presupposti e da ogni relazione positiva; eppure la morte, come esperienza mediante cui si entra a far parte della comunità negativa, è una soglia di cui si può osservare solo «il limite interno»¹³; un limite di cui non si può mai

¹¹ G. Agamben, *Forma-di-vita*, in «Futur antérieur», 15 (1993), ora in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 13-19; p. 16.

¹² Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., pp. 64-67.

¹³ G. Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 117.

fare davvero esperienza e il cui “fuori” non può mai essere osservato, secondo la definizione agambeniana dell’*ekstasis* come dell’«esperienza del limite stesso, l’esser-*dentro* un *fuori*»¹⁴.

Nella medesima *impasse* si ritroverebbero anche Nancy e Blanchot, sebbene essi percepiscano opportunamente la necessità di liberare l’idea di comunità da qualsiasi progetto politico la cui essenza si fondi nel dominio, nell’esclusione o nell’eliminazione di ciò che gli è inessenziale: sarebbero tali presupposti positivi, infatti, ad aver trasformato l’idea di comunità, apparentemente innocente alla sua origine, in un terreno fertile per le forme più malsane di totalitarismo – così scriveva Blanchot nel 1983¹⁵. Depurata dalle sue conseguenze più nefaste, questa idea quasi mitica di una comunità originale genera una certa nostalgia¹⁶, la quale è tuttavia spesso strumento di rafforzamento della coercizione dello Stato operata mediante la neutralizzazione dei dissidenti. Sia Blanchot che Nancy, come già Bataille, evocano l’esigenza di una comunità che abbia come elemento comune la possibilità stessa di essere assieme – una riedizione del *Mit-sein* heideggeriano¹⁷; ma per entrambi rimane la difficoltà insormontabile di formularne i termini concreti mediante cui essa dovrebbe realizzarsi, dal momento che si dimostrano incapaci di riconsiderare in senso radicale le stesse categorie di individuale e di universale che informano la nozione di comunità e, in modo ancora più fondamentale, quelle di trascendentale e particolare che muovono l’intera metafisica occidentale. Il problema che si impone, in fine dei conti, è allora quello di una comunità che non generi coesione mediante esclusione, che non si fondi su presupposti la cui capacità inclusiva sia, prima di tutto, principio negativo rispetto a quanto è altro.

È nell’economia di questo ripensamento, perciò, che risultano preziosi gli esiti della precedente attività agambeniana; in primo luogo quelli in ambito latamente linguistico, sempre intimamente orientati in senso etico. Si pensi, per esempio, alla stretta relazione, di cui riferisce Agamben ne *Il linguaggio e la morte*¹⁸, che lega logica – ossia il parlare dell’uomo di contro a una inesprimibile Voce – ed etica – il dimorare dell’uomo proprio nell’oscillazione tra lingua e parola – grazie al comune fondamento negativo attribuito loro dalla metafisica. Una negatività che scinde già da sempre la dimora dell’uomo occidentale: «L’unità originaria di logica e etica è, per la metafisica, una sigetica»¹⁹. Nell’82, si evocava allora l’esigenza di superare la metafisica, andando oltre la Voce, per fare un’esperienza *del* linguaggio che fosse al contempo una nuova esperienza etica; una nuova concezione di

¹⁴ G. Agamben, *Fuori*, in *La comunità che viene*, cit., pp. 55-56

¹⁵ «È l’origine apparentemente sana del più malsano totalitarismo» (M. Blanchot, *La communauté inavouable*, ed. Minuit, Parigi 1983, p. 11).

¹⁶ Cfr. J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, ed. Christian Bourgois, Parigi 1990³, pp. 28 ss.

¹⁷ Cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 59; e cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 160.

¹⁸ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 5.

¹⁹ *Ivi*, p. 109. Cfr. anche p. 121.

comunità al di là della dispersione babelica che frattura l'unità degli uomini. E prima ancora, nel 1979, in *Infanzia e storia* Agamben aveva scritto:

Solo perché l'uomo si trova gettato nel linguaggio senza esservi portato da una voce, solo perché, nell'*experimentum linguae*, egli si rischia, senza una "grammatica", in questo vuoto e in questa afonia, qualcosa come un *ethos* e una comunità diventano per lui possibili.²⁰

Il parallelo tra linguaggio ed etica avveniva in quell'occasione in maniera solida, nel senso di un'esperienza del linguaggio che fosse anche un'esperienza più originaria dello stare al mondo dell'uomo. E perché questo fosse possibile, l'esperienza del linguaggio che accompagnava la nuova concezione dello stare dell'uomo nel mondo doveva arretrare fino alla completa assenza di presupposti, fino a una «originaria illatenza infantile»²¹ che precedesse il moltiplicarsi delle lingue e, con esse, dei popoli; che precedesse la pluralità causata dalla reazione dell'uomo alla sua «insopportabile assenza di voce»²².

Per questo la comunità che nasce nell'*experimentum linguae* non può avere la forma di un presupposto, nemmeno nella forma, puramente "grammaticale", di una presupposizione di sé. [...] La prima conseguenza dell'*experimentum linguae* è, dunque, una revisione radicale dell'idea stessa di un Comune.²³

Si tratta di concetti che negli anni Novanta vengono ripresi, reinterpretati e posti al servizio di una riflessione più propriamente politica, della ricerca di una nuova concezione di comunità. Come il linguaggio può e deve essere condotto alla "cosa in sé", ossia a una lingua pura, liberata dal compito di trasmettere messaggi e del tutto autoreferenziale perché priva di presupposti, una medesima movenza deve accompagnare il lavoro di chi intende pensare una nuova esperienza di comunità, al di là della pluralità delle comunità e verso quell'«inafferrabile» che è il fatto stesso della pluralità in sé concepito. È con tale movenza che Agamben intende dare il proprio contributo al dibattito francese cui prima si è fatto cenno: tentando di sottrarsi al meccanismo intrinsecamente nichilistico della metafisica e, così, liberando la riflessione sulla comunità rispetto alla limitante dicotomia che separa un

²⁰ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. XIV.

²¹ G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., p. 84.

²² «Le diverse nazioni e le molteplici lingue storiche sono le false vocazioni con cui l'uomo cerca di rispondere alla sua insopportabile assenza di voce, o, se si vuole, i tentativi, andati fatalmente a vuoto, di rendere afferrabile l'inafferrabile» (*ibidem*).

²³ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. XIV. I medesimi concetti, Agamben li sviluppa conversando con Sofri nell'85: «Il linguaggio è il comune che lega gli uomini. Se questo comune è concepito come un presupposto, diventa qualcosa di irreal e di inattuabile, di cui il singolo non può mai venire a capo, che lo si concepisca come nazione, come lingua o come razza. Qualcosa, cioè, che è già "stato" e, come tale, può solo esistere nella forma di uno Stato. L'unica esperienza politica autentica sarebbe invece quella di una comunità senza presupposti, che non può mai decadere in uno Stato. Non è facile pensarla, ma si può pensare, per certi aspetti, alla comunità cristiana primitiva, che solo dopo circa due secoli, quando si rese conto del ritardo ormai irrimediabile della *parousia*, creò il canone neotestamentario come un "deposito" da trasmettere. Le tradizioni funzionano sempre come presupposizione di ciò che viene tramandato. Veramente umano e fecondo sarebbe invece venire a capo di questo presupposto».

universale, che fagocita il particolare, e un particolare che si sostiene mediante l'esclusione dell'altro. Già negli anni precedenti Agamben aveva osservato il fattore linguistico come un fenomeno più ricco rispetto alle singole e molteplici lingue, per orientare la propria ricerca verso la sua esistenza pura, verso la significazione in sé concepita; in modo analogo, ora la ricerca intorno alla comunità, se non vuole incagliarsi in pretese identitarie e conflittuali o in un parimenti problematico multiculturalismo, deve andare oltre le comunità particolari, e arretrare rispetto a ogni loro presupposto fondativo, approdando al fatto stesso della loro esistenza come vero aspetto comune.

Agamben ripropone il parallelo tra il movimento operato sul linguaggio e quello operato sulla nozione di comunità, concentrando la propria attenzione su due "fatti": il fatto del linguaggio in sé, che chiama *factum loquendi*, e il fatto della molteplicità delle comunità, dello stesso stare in comunità, che chiama *factum pluralitatis*. Si tratta di due fatti che sono sempre presupposti, senza che però le scienze che si occupano rispettivamente del linguaggio e della politica riescano davvero a metterli a tema, essendo essi quella "cosa in sé", quel fondo quasi mistico dalla cui negazione si rende possibile il discorso scientifico, secondo la peculiarità negativa occidentale. Così, come nell'alveo della metafisica occidentale non si ha mai una vera esperienza del linguaggio come pura medialità, allo stesso modo rimane per la filosofia politica un mistero che cosa sia un "popolo", che cosa sia una comunità prescissa da ogni suo presupposto o da ogni sua storicità concreta.

Noi non abbiamo la minima idea di che cosa sia un popolo né di che cosa sia una lingua (è noto che i linguisti possono costruire una grammatica [...] solo dando per scontato il *factum loquendi*, cioè il puro fatto che gli uomini parlano e s'intendono fra loro, che resta inaccessibile alla scienza), e, tuttavia, tutta la nostra cultura politica si fonda sulla messa in relazione di queste due nozioni.²⁴

Il fatto del linguaggio, la cosa stessa della medialità e della comunicabilità, è ciò che è negato e rimane incomunicabile; ed è proprio questa ineffabilità a fondare le singole lingue e a permettere un discorso intorno a esse. In modo analogo, il *factum pluralitatis*, ossia la pura esistenza della molteplicità degli esseri umani, funge da fondamento per la molteplicità delle comunità che si strutturano su quei criteri di inclusione ed esclusione di cui, invece, tale *factum* è depurato, e sul discorso politologico intorno a tali comunità.

Se la teoria politica deve presupporre senza poterlo spiegare il *factum pluralitatis* ([...] il puro fatto che degli uomini formino una comunità) e la linguistica deve presupporre senza interrogarlo il *factum loquendi*, la semplice corrispondenza di questi due fatti fonda il discorso politico moderno.²⁵

²⁴ G. Agamben, *Le lingue e i popoli*, in «Luogo comune», 1 (1990); ora in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 54-59; p. 56.

²⁵ *Ibidem*.

Che cosa significa, dunque, tentare di dare una risposta alla questione, posta da Bataille, di una comunità senza presupposti positivi, se non arretrare il punto di osservazione sulla politica non solo, con un movimento di lato, rispetto ai singoli elementi sostantivi che determinano la molteplicità, ma anche uscendo in modo verticale da tale molteplicità concreta e storica, per raggiungere il fatto puro che sostiene la fondazione di ogni singola comunità? «Vera comunità è solo una comunità non presupposta»²⁶: è questo movimento verso «il Più Comune, che recide ogni comunità reale»²⁷, a inaugurare negli anni Novanta la riflessione politica di Agamben.

La ricerca della “comunità che viene”, perciò, è orientata verso l’assoluzione dell’umanità dalla negatività fondamentale che già gli studi degli anni precedenti avevano visto intrinseca alla metafisica occidentale: come ogni singola lingua del panorama babelico è tale perché si staglia su un non detto, così ogni singola comunità si sostiene su presupposti positivi o su destini storici particolari che tengono alle proprie spalle, come fondo mistico e inosservabile, il *factum pluralitatis*. E se la redenzione dalla disseminazione babelica era evocata mediante il mito benjaminiano della lingua pura, parimenti si configura come un compito di redenzione il confronto con una comunità ventura: una redenzione che – proprio come per il concetto di infanzia – non impegna in un compito storico progressivo o nella riscoperta di un’origine cronologica pura, ma che fa emergere un’origine coestensiva e perennemente strutturante la vita della comunità. Un’origine che, si può dire, non è mai stata, non si concreta storicamente in quanto tale; e che, proprio per questo, è quell’insalvabile, quel “mai stato” di cui la redenzione messianica si prende cura.

Insomma, come nel caso dell’esperienza dell’infanzia intesa come origine trascendentale, anche per la comunità Agamben intende proporre un’esperienza positiva di quel presupposto, negato il quale il pensiero occidentale ha forgiato dei presupposti particolari e, al contempo esclusivi: solo un’esperienza positiva di quel fatto può condurre a vera idea di comunità. Se la redenzione cui Agamben guarda per la politica occidentale non è in un’origine o in un destino, ma in un’origine “trascendentale”, quest’ultimo attributo non va confuso con una universalità che accomuna le particolari comunità, ma va anzi inteso come una trascendentalità rovesciata in una assoluta immanenza: una “trascendenza immanente” a ciascuna di tali particolarità, che trascenda ogni aspetto particolare non per raggiungere una genericità diafana, quanto per cogliere ogni realtà nel suo «irreparabile» aver luogo. «Il trascendente non è – scrive Agamben – un ente sommo al di sopra di tutte le cose: piuttosto, *l’aver-luogo di ogni cosa è il trascendente puro* – assoluta immanenza. Dio, o il bene, o il luogo non ha luogo, ma è l’aver-luogo degli enti, la loro intima esteriorità», ossia che ogni cosa sia ciò che è, così com’è²⁸. «L’irreparabile» è la categoria che, indicando

²⁶ G. Agamben, *L’idea del linguaggio*, cit., p. 35.

²⁷ G. Agamben, *Esempio*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 13-14; p. 14.

²⁸ G. Agamben, *Aver luogo*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 15-17; p. 16.

nel testo del 1990 tale assoluta immanenza, anticipa molte delle intuizioni che Agamben svilupperà dieci anni dopo, nella sua esegesi delle lettere paoline, in particolare in merito al già menzionato *hōs mē*, “come non”.

Il tempo finito, scrive Agamben, ci presenta uno scenario in cui

tutto sarà così com'è, irreparabilmente, ma proprio questa sarà la sua novità. [...] Irreparabile significa che esse [le cose] sono consegnate senza rimedio al loro esser-così, che esse sono, anzi, proprio e soltanto il loro *così*.²⁹

Ciò che la metafisica occidentale impone all'ontologia e alla politica, ossia la presupposizione, viene dunque ribaltato in una esposizione di ciò che è per come è e, anzi, nell'essere *così* di ogni cosa, a prescindere da essenze, accidenti, universali e particolari. Ed è proprio nell'essere *così* che insiste la salvezza della comunità che viene: nell'essere proprio come sono, nella loro «profanazione», nella loro mondana «cosalità»³⁰. E, come si è visto per la redenzione messianica di cui scrive Paolo, la salvezza non viene modificando le cose nel loro stato, nella loro realtà: «Il piccolo spostamento non riguarda lo stato delle cose, ma il suo senso e i suoi limiti»³¹.

In questo modo, perciò, si deve intendere il «che viene», che qualifica la comunità agambeniana; non come un utopico futuro a venire: «*Che viene* non significa *futura*»³², ma è anzi l'interruzione stessa del *continuum* temporale capace di segnalarvi in esso un'urgenza di azione, di compimento. L'ora che il tempo messianico ci ha consegnato, e nel quale anche la comunità agambeniana “viene”, non è né un nostalgico sguardo al passato e nemmeno una decisione rivolta al futuro; non è un tempo presente a se stesso, ma è lo scarto “operativo” che permette di guadagnare quel piccolo spostamento di senso e dei limiti. L'ora, in cui la comunità agambeniana viene, è la torsione che, ricapitolando il tempo, permette di osservarne le estasi nella loro potenza e, perciò, di salvare ciò che non è stato, di riconsiderarne la possibilità e di ricercarne i segni di una redenzione, nell'abbreviazione della massima potenza presente nella sospensione di ogni opera risalente al puro *factum pluralitatis*.

Declinando in termini politici la formula della catastrofe, come benjaminiana speranza concessa a chi non ha più speranza, Agamben si rivolge alla realtà capitalistica, mutuando da Debord la nozione di “spettacolo”, per indicare un rapporto mediato da immagini, prodotte nell'accumulazione estrema e tracimante: «Dopo aver falsificato l'insieme della produzione, [l'economia mercantile] può ora manipolare la percezione collettiva e impadronirsi della

²⁹ G. Agamben, *Irreparabile*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 37-38; p. 37 (corsivo nel testo).

³⁰ G. Agamben, *L'irreparabile*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 71-88; p. 73.

³¹ G. Agamben, *Aureole*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 45-47; p. 46.

³² G. Agamben, *Tiqqun de la noche. Postilla del 2001*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 91-93; p. 92.

memoria e della comunicazione sociale, per trasformarle in un'unica merce spettacolare»³³. Il mondo così caratterizzato, che Agamben rilegge con le parole di Debord, è stato ereditato da una piccola borghesia, ossia dalla «forma in cui l'umanità è sopravvissuta al nichilismo»³⁴; tale sopravvivenza al nichilismo ha permesso l'emancipazione della piccola borghesia dai «sogni» nazionalistici, identitari, declinati ed esposti in una «fantasmagorica vacuità»³⁵. La piccola borghesia che Agamben vede dominare il mondo contemporaneo ha interpretato la propria parte mettendo in campo una potente liberazione da quei presupposti che, di fatto, gli stessi pensatori francesi, a cui il nostro autore si aggrega, avevano immaginato di dover rifiutare per la loro nuova concezione di comunità; e, però, tale liberazione si è svuotata da ogni *pathos*, di ogni energia emancipativa, trasformandosi in vacua «esibizione quotidiana»: «Ciò significa che la piccola borghesia planetaria è verisimilmente la forma nella quale l'umanità sta andando incontro alla propria distruzione»³⁶.

È proprio sulla soglia di questa distruzione che, con una mossa tipicamente agambeniana, si può percepire la possibilità di «un'occasione inaudita» nella storia umana³⁷. E allora ecco che il corpo umano, trasformato in oggetto tecnico nella *reclame* o nella pornografia, è visto, in questa trasformazione, emancipato dalla propria biologia e dalla sua somiglianza all'immagine divina: non assomigliando più né all'animale, né a Dio, ma solo «agli altri corpi umani», l'uomo può appropriarsi di questa trasformazione, per ribaltarla contro la logica dello spettacolo in un processo liberatorio³⁸. Allo stesso modo, nella piccola borghesia planetaria nella quale si sono dissolte le classi sociali, nella sua assenza di una vera identità sociale, non vi è solo il pericolo di una nichilistica distruzione e della vacua esposizione dell'«insensatezza dell'esistenza individuale»: avendo rinunciato a ogni identità, la piccola borghesia può rappresentare anche il momento in cui si rende possibile all'uomo

³³ G. Agamben, *Schechina*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 63-66; p. 64. Debord com'è noto scriveva: «Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale tra persone, mediato dalle immagini»; e poi: «Lo spettacolo è il *capitale* a un tale grado di accumulazione da divenire immagine» (G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), tr. it. a cura di P. Stanziale, *La società dello spettacolo*, ed. Massari, Bolsena 2004², § 4 p. 44, § 34 p. 54). Sul merito, cfr. G. Agamben, *Elogio della profanazione*, cit., e si veda anche G. Agamben, *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo*, in «il Manifesto», edizione del 6 luglio 1989, pp. 1-2.

³⁴ G. Agamben, *Senza classi*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 51-53; p. 51.

³⁵ *Ivi*, p. 52.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Whyte ha identificato l'ottimismo agambeniano nella fiducia che una nuova politica possa emergere dalla catastrofe del presente. Si configura così una via di fuga sia dalle relazioni di stampo utilitaristico che osservano il mondo come materiale da sfruttare, sia dallo strumentalismo politico, i cui esiti sono rinvenibili nelle guerre per la costituzione di democrazia e libertà; ma la critica di Agamben, rileva Whyte, non risparmia nemmeno lo statalismo nato dalle rivoluzioni del XX secolo. La tendenza a osservare l'occasione di riscatto nella catastrofe è di matrice benjaminiana, ma, argomenta Whyte, a ben vedere le radici sono marxiane: nel caso di Marx, la possibilità di ribaltare la storia è legata alla comprensione minuziosa delle condizioni sociali, politiche ed economiche capitalistiche; qualcosa che mancherebbe invece in Agamben, secondo Whyte, se si eccettuano gli ultimi suoi lavori (cfr. J. Whyte, *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*, Suny Press, New York 2013).

³⁸ G. Agamben, *Collants Dim*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 41-44; p. 43.

un'adesione all'improprietà come tale; il momento in cui si riesca «a fare del proprio essere così non una identità e una proprietà individuale, ma una singolarità senza identità»; il momento storico in cui si apre la via per una nuova comunità, priva di presupposti positivi, identitari e soggettivi³⁹.

Ma c'è un senso più fondamentale in cui si può osservare l'occasione offerta dalla società spettacolare. Non sono solo le immagini a essere piegate alla logica dello spettacolo: se Debord ha coniato la sua nozione radicalizzando l'analisi marxiana, Agamben intende integrarne il risultato affermando l'alienazione anche del linguaggio, «della stessa natura linguistica e comunicativa dell'uomo», ossia il “Comune” di cui scriveva Eraclito. Nelle sue *Glosse in margine ai “Commentari sulla società dello spettacolo”*, Agamben descrive questa estraniamento radicale nella sua specificità: essa non si impossessa delle parole, non strumentalizza semplicemente la comunicazione rimanendo «in un presupposto che fung[e] da fondamento comune», ma, in modo più profondo, separa «in una sfera autonoma» la stessa comunicatività, «il linguaggio come *Gattungswesen*»: «Gli uomini sono separati da ciò che li unisce». Così, se il presente è rappresentabile mediante uno spettacolo che annichilisce le movenze corporee e le identità sociali, questo fenomeno non solo perverte le immagini, ma sradica l'uomo dalla sua stessa dimora⁴⁰. Ed è nel pericolo definito da questa “separazione” che si possono osservare i germi per una redenzione, in modo fondamentale sfruttando la dinamica alienante, che rende per la prima volta possibile una esperienza del linguaggio, della medialità in cui l'uomo si trova ad abitare.

Ciò vuol dire che, nello spettacolo, è la nostra stessa natura linguistica che ci viene incontro rovesciata. [...] L'età che stiamo vivendo è quella in cui diventa per la prima volta possibile per gli uomini far esperienza della loro stessa essenza linguistica. [...] La politica contemporanea è questo devastante *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità.⁴¹

Tale “svuotamento”⁴² caratterizza l'uomo all'interno della nuova comunità che Agamben intende proporre. Uno svuotamento che, come suggerisce l'ennesimo rimando all'esperienza linguistica, non orienta verso la ricerca di un universale, quanto verso la disattivazione delle pretese identitarie e delle vocazioni storiche di una miriade di realtà

³⁹ G. Agamben, *Senza classi*, p. 53. Jessica Whyte ha criticato questa riflessione agambeniana, rilevando come la sua descrizione del capitalismo spettacolare non si attagli alla situazione contemporanea, segnata dal violento ritorno delle identità nazionali all'interno del fluido contesto globalizzato (J. Whyte, *Catastrophe and Redemption*, cit., p. 155).

⁴⁰ G. Agamben, *Glosse in margine ai “Commentari sulla società dello spettacolo”*, prefazione a G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, ed. Fausto Lupetti, Milano 1990; ora in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 60-73; p. 69.

⁴¹ G. Agamben, *Schechina*, cit., p. 64 e p. 66.

⁴² «“Svuotare” ed “esternalizzare” questi presupposti, fino a ridurli a totale irrilevanza» (C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 59).

particolari⁴³. Si tratta della nozione centrale della raccolta *La comunità che viene*, ossia quella di “singolarità qualunque”: *quodlibet*.

La definizione di tale nozione inizia con «l’enumerazione scolastica dei trascendentali», ossia con quella dicitura classica che qualifica «qualsivoglia ente» come uno, vero, buono, perfetto⁴⁴ e che, pur lasciandolo impensato, sfrutta *quodlibet* come condizione del significato degli altri termini: *quodlibet* è il centro in cui si concentra la massima trascendentalità, l’assoluta genericità dei trascendentali indicati da quella formula. L’opportunità offerta dalla parola latina *quodlibet* è osservabile mediante la traduzione che Agamben ne offre, discostandosi da quella tradizionale: se solitamente quell’aggettivo viene tradotto in modo da intendervi il significato «l’essere, non importa quale», una resa più fedele alla lettera latina imporrebbe di evidenziare il significato «l’essere tale che comunque importa». Secondo Agamben, tale versione avrebbe, oltre al merito di far emergere alcuni aspetti di cui si dirà a breve, il vantaggio di permettere una più precisa identificazione della genericità che informa il carattere *quodlibet* attorno a cui si vuole organizzare l’individuo della comunità che viene. Si tratta infatti di una genericità che non si limita a svuotare il particolare, per svaporarlo in una determinata proprietà comune: il “qualunque” di cui Agamben è alla ricerca, anzi, si sottrae rispetto alla stessa dicotomia tra particolare e universale, connotando una singolarità rispetto alla quale tale dicotomia si trasforma in un «falso dilemma». La «singolarità in quanto singolarità qualunque» è qualche cosa che si trova al di là del singolare, nella sua ineffabilità (dell’individuo non c’è conoscenza, secondo l’indicazione aristotelica), e dell’universale nella sua intelligibilità mai concretata. Il superamento della negatività intrinseca alla metafisica, lungamente predicato da Agamben, assume ora le sembianze di un rifiuto rispetto alle due categorie che si radicano più

⁴³ Sul parallelo di questa esperienza con la ricerca della comunità, commenta Prozorov: «Proprio come la lingua universale opera solo in e attraverso le lingue particolari, rendendole inoperative e minando la loro funzione significante, la comunità universale è accessibile solo in una miriade di comunità particolari come la sottrazione dalle loro particolarità, l’inoperosità delle loro identità e la disattivazione delle loro vocazioni» (S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 82). Prozorov ricostruisce il rapporto tra Agamben e l’universalismo riprendendo il confronto con Badiou, per cui cfr. *Ivi*, pp. 80-86. Riccardo Panattoni dà ragione della figura del *Quodlibet* scrivendo che «si potrebbe anche pensare di ricostruire una unicità della vita che ne certifichi l’esclusività, magari documentandone i punti salienti o i momenti ritenuti topici, ma ciò che in realtà è da ricercare è piuttosto la singolarità impersonale della vita stessa, l’unica in grado di metterne in evidenza tutta l’esemplarità. È proprio in questo punto preciso, però, che si evidenzia tutta la difficoltà nel dare adeguata espressione a tale esemplarità, perché ogni puntualizzazione si rivela in effetti del tutto insufficiente a restituire l’inapparente intimità di una vita. [...] Si tratta di un’estraneità che, pur mantenendosi in tutta la sua inappartenza, non smette mai di farsi sentire, rimane sempre attiva come la percezione di fondo di una non completa aderenza a ciò che ci accade» (R. Panattoni, *Giorgio Agamben. La vita che prende forma*, ed. Feltrinelli, Milano 2018, p. 12 e p. 14).

⁴⁴ G. Agamben, *Qualunque*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 9-10. Sull’esperienza del linguaggio a contatto con i trascendentali, Agamben aveva scritto: «È sufficiente seguire attentamente il movimento del pensiero kantiano, per accorgersi che l’esperimento della ragion pura non può esser altro che un *experimentum linguae*, che si fonda solo sulla possibilità di nominare tali oggetti trascendentali attraverso quelli che Kant chiama “concetti vuoti senza oggetto” (*noumeno*, ad esempio), cioè, direbbe la linguistica contemporanea, termini che non hanno alcun riferimento (e che tuttavia conservano, scrive Kant, una *Bedeutung* trascendentale)» (G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. X).

profondamente in essa, e rileva al di là di esse una singolarità «ripres[a] dal suo avere questa o quella proprietà, che ne identifica l'appartenenza a questo o quell'insieme, a questa o quella classe – e ripres[a] non verso un'altra classe o verso la semplice assenza generica di ogni appartenenza, ma verso il suo *esser-tale*, verso l'appartenenza stessa»⁴⁵.

Lo statuto, per così dire, logico di tale singolarità, oltre l'individuale e l'universale, è comprensibile mediante la sua esemplarità⁴⁶. L'antinomia di quelle due categorie è istituita nel linguaggio, ossia nel nominare, mediante una parola e il suo significato universale, l'indifferenza rispetto ai singoli casi ineffabili. La parola trasforma «le singolarità in membri di una classe», originando così uno iato, una antinomia che la mediazione del senso è incapace di colmare. L'esempio rappresenta una via di fuga da questa antinomia, grazie alla sua capacità di valere «per tutti i casi dello stesso genere» e al contempo essere «incluso fra di essi». Così, la singolarità qualunque, che caratterizza lo stare dell'individuo nella comunità agambeniana, «è una singolarità fra le altre, che sta però in luogo di ciascuna di esse, vale per tutte».

Esso rappresenta una zona di indistinzione, una specie di stato di eccezione linguistico, tra il particolare e l'universale, essendo esso «né particolare né universale», e dandosi a vedere così com'è, mostrando la propria singolarità⁴⁷. L'esempio si posiziona accanto – *para-deigma* –, come essere puramente linguistico la cui proprietà peculiare non è una qualifica tra le altre, quanto invece un aver-luogo in quanto tale, lo stesso *esser-detto*: «Non l'esser-rosso, ma l'esser-*detto*-rosso».

Il resto dei saggi che compongono il volume è per lo più dedicato alla ricerca di esempi della comunità che viene, così che l'"esempio" si presenta come il paradigma dei paradigmi, quasi la forma mediante cui, in una ricerca "interdisciplinare" che da sempre caratterizza il lavoro agambeniano, si può avvicinare l'idea di comunità. «Il più Comune», la proprietà su cui si fondano tutte le possibili appartenenze e attraverso cui è possibile revocarle tutte⁴⁸: questo è ciò che lo statuto esemplare comunica della singolarità qualunque. Come Agamben si premura subito di precisare, però, questa singolarità qualunque non va intesa come una concessione in favore dell'indifferenza: «Non si tratta né di apatia né di promiscuità o rassegnazione»⁴⁹.

Come superare l'universale non significa perdere l'intelligibilità del reale, il superamento del particolare non significa guardare la realtà nella sua indifferenziazione, dal punto di vista dell'universale: non si tratta di uno sguardo sul reale nella sua genericità;

⁴⁵ G. Agamben, *Qualunque*, cit., pp. 9-10 (corsivo nel testo).

⁴⁶ G. Agamben, *Esempio*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 13-14.

⁴⁷ «In luogo di una opposizione dialettica di particolare e universale, Agamben offre, mediante la figura dell'esempio, una relazione non-dialettica» (L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 163).

⁴⁸ Cfr. Y. Molad, "Whatever Singularity", in A. Murray e J. Whyte (curatori), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2011, pp. 201-204; p. 202.

⁴⁹ G. Agamben, *Esempio*, cit., p. 14.

perciò se si può accettare di definire il pensiero agambeniano come “filosofia dell’indifferenza”⁵⁰, quest’ultima non va assunta come un disinteresse apatico, quanto invece come “inessenzialità”, ossia un superamento della particolarità che non perviene a un’essenza comune, limitandosi a impedire che ciascuna delle particolarità assurga a *differenza* specifica:

Non l’indifferenza della natura comune rispetto alle singolarità, ma l’indifferenza del comune e del proprio, del genere e della specie, dell’essenza e dell’accidente costituisce il qualunque. Qualunque è la cosa *con tutte le sue proprietà*, nessuna delle quali costituisce, però, differenza.⁵¹

In altri termini, non l’indifferenza come apatica rassegnazione, e nemmeno come concentrazione sul comune entro cui il particolare è astratto; l’in-differenza è ciò che impone di osservare la singolarità in tutte le sue proprietà, senza che alcuna di esse diventi differenza. L’indifferenza, in termini che richiamano il dibattito politico in cui Agamben intende inserirsi, è ciò che, pur senza eliminarli, rende irrilevanti i presupposti identitari, li osserva per come sono, senza farne motivo di inclusione e, per converso, di esclusione.

L’indifferenza rispetto alle proprietà è ciò che individua e dissemina le singolarità, le rende amabili.⁵²

L’indifferenza rispetto alle proprietà permette l’accoglimento amorevole della singolarità per come essa si presenta, con tutte le sue particolarità aderenti a essa e mai trasformate in nome comune. Tale indifferenza, scrive Agamben, rende “qualunque” le singolarità, ossia le rende «quodlibetali», parola in cui risuona il desiderio, l’amore (*libet*), ossia una relazione che «non si dirige mai verso questa o quella proprietà dell’amato, ma nemmeno ne prescinde in nome dell’insipida genericità»⁵³. Per parlare di questa singolarità inscindibile, Agamben usa anche l’espressione “*forma-di-vita*”, definendola «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma», una vita all’interno della quale non può passare alcuna scissione, sia essa una distinzione di una proprietà peculiare rispetto alle altre, sia essa la scissione più fondamentale – messa in atto dalla macchina antropologica – che tende a «isolare qualcosa come una nuda vita»⁵⁴.

La portata politica della nozione di “singolarità qualunque”, nell’economia di un ripensamento della comunità, è dimostrata in un saggio intitolato *Tienanmen*, pubblicato in

⁵⁰ Così William Watkin in *Agamben and Indifference. A Critical Overview*, ed. Rowman & Littlefield International, Londra-New York 2014.

⁵¹ G. Agamben, *Principium individuationis*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 19-22; p. 20.

⁵² *Ivi*, pp. 20-21. De la Durantaye scrive: «Questa è un’idea di singolarità non di importanza indifferente, ma al contrario, concepita in tutta la sua ricca differenza dalle altre singolarità» (*Giorgio Agamben*, cit., p. 162).

⁵³ Quodlibet «contiene già sempre un rimando al desiderare (*libet*), l’essere qual-si-voglia è in relazione originale col desiderio» (G. Agamben, *Qualunque*, cit., p. 9). Salzani scrive dell’amore come della relazione ontologica della politica che viene (C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 61-63).

⁵⁴ G. Agamben, *Forma-di-vita*, cit., p. 13. Cfr. J. Edkins, *Whatever Politics*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 70-91; pp. 74-78.

due versioni, entrambe nel 1990⁵⁵. Agamben, che dopo qualche anno sarebbe tornato a criticare lo Stato per la sua capacità di impossessarsi dell'impotenza dell'uomo⁵⁶, osserva la situazione politica con gli strumenti debordiani: lo «Stato spettacolare integrato» si presenta agli occhi di Agamben nella sua missione di «gestire la sopravvivenza dell'umanità a un mondo abitabile per l'uomo»; un compito che ne legittima la sua progressiva trasformazione in una «tirannia», capace di fatto di assorbire «resistenza e dissenso»⁵⁷. Un incrocio di questi fattori, ossia di un «relativa assenza di contenuti determinati di rivendicazione» tale da assomigliare a una comunità priva di presupposti e di una repressione statale di una violenza apparentemente «inspiegabile», è quanto Agamben ritrova nelle manifestazioni del Maggio cinese⁵⁸. Tienanmen sembra offrire l'occasione per chiedersi quale sia la portata politica di una singolarità qualunque, la cui comunità non presuppone alcuna condizione di appartenenza, né tanto meno la semplice assenza di condizioni, com'era nel caso della comunità negativa di Blanchot: Tienanmen, in altri termini, permette di analizzare mediante la reazione statale il punto nevralgico e, perciò, di assoluta novità apportato da una comunità siffatta. La repressione del Maggio cinese viene interpretata da Agamben come un'anticipazione della politica che viene; di una politica, cioè, non più caratterizzata da una lotta «per la conquista o il controllo dello Stato», ma da una lotta fra Stato e non-Stato, fra l'organizzazione statale e la comunità delle singolarità qualunque. Ciò che in tale scontro Agamben osserva non è tanto una rivendicazione del sociale contro lo Stato, dal momento che le singolarità qualunque non dispongono di alcuna identità su cui fondare un legame sociale di appartenenza. Ed è anzi tale assenza di rivendicazioni di legami di appartenenza l'aspetto maggiormente sfidante o, meglio, intollerabile per lo Stato. Lo Stato può riconoscere qualsiasi rivendicazione; ma non può in alcun modo tollerare la presenza di singolarità prive di identità, che «co-appartengono» senza esibire alcuna condizione di appartenenza. Come già per Badiou, per Agamben «lo Stato non si fonda sul legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento, che vieta»⁵⁹, e la singolarità particolare, priva di qualsiasi rivendicazione, appartiene a una comunità priva di legame sociale.

⁵⁵ Ne *La comunità che viene*, cit., pp. 67-69; ripreso con importanti aggiunte nelle *Glosse in margine ai "Commentari sulla società dello spettacolo"*, articolo del 1990, poi ripubblicato nel '96 in *Mezzi senza fine* (cfr., pp. 70-73).

⁵⁶ Il potere democratico «separa gli uomini non solo e non tanto da ciò che possono fare, ma innanzitutto e per lo più da ciò che possono non fare» (G. Agamben, *Su ciò che possiamo non fare*, cit., pp. 68 ss).

⁵⁷ G. Agamben, *Glosse in margine ai "Commentari sulla società dello spettacolo"*, cit., p. 71.

⁵⁸ G. Agamben, *Tienanmen*, cit., p. 67.

⁵⁹ *Ivi*, p. 68. Quanto a Badiou, cfr. *L'être et l'événement* (1988), tr. it. a cura di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, ed. il melangolo, Genova 1995, pp. 99 ss e pp. 109 ss: «Viene richiesto di proibire quella catastrofe della presentazione che sarebbe l'incontro con il suo stesso vuoto, cioè l'avvento presentativo dell'inconsistenza come tale, o la rovina dell'Uno. [...] Gli Stati reali hanno meno rapporto con il legame sociale che con il suo s-legarsi, con le opposizioni interne. [...] Lo Stato esercita il suo dominio solo secondo una legge che va a fare-uno delle *parti* della situazione. [...] Lo Stato non fa avvenire come uno nessun molteplice i cui componenti, gli elementi, fossero assenti dalla situazione. [...] *Lo Stato non si fonda sul legame sociale, che lo Stato esprimerebbe, ma sullo s-legarsi, che proibisce*».

Fra gli esempi⁶⁰ mediante cui la raccolta *La comunità che viene* cerca di illuminare i punti di possibile incisione all'interno della trama politica statale, ce n'è uno particolarmente noto, poi ripreso in un volume che Agamben pubblica con Deleuze nel 1993⁶¹. L'esempio di Bartleby è senz'altro quello di un caso letterario iperbolico, il cui significato politico risulta tuttavia evidente, tanto che, per ricostruire il pensiero agambeniano in merito a Tienanmen, Leland de la Durantaye paragona i manifestanti a dei "Bartleby in Cina"⁶²; con le parole di Prozorov, osservando Bartleby risulta evidente che una pratica di resistenza e di disattivazione degli apparati che governano le nostre vite è necessaria «non solo per le potenzialità specifiche o positive che restringono, limitando le nostre preferenze all'essere o al fare qualcosa», ma prima di tutto per la loro capacità di catturare la nostra impotenza, ossia «la nostra preferenza di non essere o di non fare qualcosa, che è condizione di ogni possibile esperienza di libertà»⁶³.

Il personaggio di Melville è introdotto da Agamben ripercorrendo in maniera estremamente essenziale la discussione delle categorie aristoteliche di potenza e atto, in particolare richiamando l'urgenza di revocare in questione l'egemonia dell'atto sulla potenza; è solo nelle ultime linee del saggio che compare Bartleby, descritto come «uno scrivano che non cessa semplicemente di scrivere, ma "preferisce di no"», e, per questo, «non scrive nient'altro che la sua potenza di non scrivere». Nello scrivano di Melville, Agamben riconosce una figura in cui si concreta la pura potenzialità, dalla quale sola può scaturire la torsione messianica che sfida la politica attuale: è nella conservazione della sua "preferenza" che la potenzialità si preserva in tutta la sua pienezza, ossia non esaurendosi nell'atto ma anzi attualizzandosi come tale. L'elemento chiave che rende preziosa la formula di Bartleby è, secondo Agamben, lo sganciamento che egli opera tra la potenza e la volontà; o, meglio, la sospensione della volontà dal suo tradizionale ruolo di promotore del passaggio dalla potenza all'atto⁶⁴ e, di conseguenza, la liberazione da una volontà sovrana che – con una movenza produttiva che già con Foucault si è avuto modo di riconoscere – pretende di controllare minuziosamente tale passaggio fino al completo esaurimento della potenza nell'atto voluto. Bartleby pare non avere volontà, esprimendo egli la sola preferenza di non soddisfare i compiti che gli vengono di volta in volta assegnati: non oppone un rifiuto ma, nel segno di una sospensione scettica, si limita a svuotare di senso sia la volontà di fare che quella di non fare, facendo così emergere, al di là del tentativo di soggettivazione o di identificazione messo in atto dalla volontà sovrana, la pura presenza di una potenzialità

⁶⁰ Secondo Prozorov sarebbe particolarmente problematico parlare di un esempio paradigmatico: Bartleby potrebbe sicuramente essere un membro della comunità che viene, ma questo non significa che egli sia rappresentativo della singolarità qualunque (cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 53-58).

⁶¹ G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, ed. Quodlibet, Macerata 1993.

⁶² Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 169 ss.

⁶³ S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., pp. 57-58.

⁶⁴ G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, cit., pp. 60-61.

indeterminata, senza legarsi a essa in alcun modo, né tanto meno di governarla in direzione di un determinato atto⁶⁵.

La carica messianica della figura di Bartleby⁶⁶, la possibile redenzione che scaturisce dalla sua formula è dunque rappresentata dalla sua capacità di dimorare «nell'abisso della possibilità»⁶⁷, e di restituire così integralmente alla possibilità tutto ciò che è stato ma, soprattutto, ciò che non è stato. Tale capacità è resa possibile dalla disattivazione operata da Bartleby rispetto allo statuto delle richieste e delle situazioni in cui si veniva a trovare; a tali richieste, Bartleby non oppone un no, ma una sospensione o, meglio, un'assenza di pretese precise e di un'identità certa e definita; una vacuità affatto paragonabile con l'assenza di rivendicazioni che Agamben aveva osservato nei manifestanti cinesi. Una simile sospensione sarebbe in grado, in primo luogo, di disattivare la macchina antropologica, presentandole una forma-di-vita impossibile da scindere internamente; ed è, in secondo luogo, capace di disorientare la presa del potere, che produce identità soggettive fondandosi proprio sulla scissione operata dalla macchina antropologica⁶⁸. Con le parole di David Kishik: «Dal momento che nessuna identità è sacra, il compito etico è quello di profanarla, di usarla, di giocarci, di esaminarla, di lottare per e contro di essa, o anche di renderla del tutto inoperativa nella nostra vita, ma senza tentare di risolvere una volta per tutte la questione». Quella osservabile nella singolarità qualunque deve essere pensata come una sospensione che, al contempo, «può accettare e rigettare la stessa identità»⁶⁹, e che permette così di riguadagnare non solo la possibilità di essere o fare questo o quello, quanto invece quella di non essere e non fare, premessa fondamentale per un libero uso di sé.

Per concludere questo giro di considerazioni: quando, nel 1995, tirando le somme del primo volume della serie su *homo sacer*, Agamben elenca le tre tesi fino ad allora emerse, la prima che menzione è: «La relazione politica originaria è il bando»; e poi, con parole che ricordano i termini mediante cui l'autore si era inserito nel dibattito sulla comunità: «La prima di queste tesi revoca in questione ogni teoria dell'origine contrattuale del potere statale e, insieme, ogni possibilità di porre alla base delle comunità politiche qualcosa come un' "appartenenza"»⁷⁰. La riflessione politica agambeniana, dunque, rimane fedele alle intenzioni che avevano promosso l'ingresso del nostro autore in un dibattito intorno a un nuovo concetto di comunità: si rileva infatti l'insufficienza di ogni analisi politica costruita

⁶⁵ Cfr. G. Alkon, *Freedom and Integral Will: The Abandonment of Sovereign Power in Emerson, Melville, and Agamben*, in «Telos», 152 (autunno 2010), pp. 127-144; in particolare pp. 134-135. Cfr. anche J. Edkins, *Whatever Politics*, cit., p. 71.

⁶⁶ Agamben lo racconta come una figura dalla forte connotazione teologica, in *Autoritratto nello studio*, cit., pp. 35-36.

⁶⁷ G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, cit., p. 64.

⁶⁸ «Ironicamente, la *forma-di-vita* è strettamente collegata alla [...] nuda vita prodotta dalla macchina, che così contiene il germe della sua stessa distruzione» (J. Edkins, *Whatever Politics*, cit., p. 72 e pp. 82-84).

⁶⁹ D. Kishik, *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics*, Stanford University Press, Stanford 2012, p. 83.

⁷⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 202 (corsivo nostro).

su presupposti sostanziali, considerata l'originarietà ineliminabile della relazione di bando che connota la politica occidentale e che ne rende indeterminati quei confini tra dentro e fuori che invece si pretende siano impermeabili. L'occasione per comprendere tale insufficienza è fornita dall'epoca in cui viviamo, nella quale vengono alla luce aspetti che, secondo Agamben, sono carsicamente presenti nel pensiero e nella politica occidentali fin dalle sue origini, ma che solo oggi sono così evidenti a un occhio che li voglia carpire.

Il tempo presente è, secondo Agamben e diversamente da quanto sosteneva Foucault, governato dalle medesime formazioni metafisiche di sempre; eppure, per motivi di cui si darà conto in seguito, l'estensione e la conseguente emersione di tali elementi, al contempo li smaschera e rende ineffettuali le categorie che classicamente venivano sfruttate nello studio della politica. «I termini sovranità, diritto, nazione, popolo, democrazia e volontà generale – scrive Agamben nel 1992 – coprono ormai una realtà che non ha più nulla a che fare con ciò che questi concetti designavano», sebbene ci sia chi continua a servirsene acriticamente⁷¹. Tali concetti, prosegue Agamben, «non designano un attributo o un organo dell'ordinamento giuridico o dello Stato, ma la loro stessa struttura originale»⁷²; essi vanno perciò riconsiderati in chiave critica, al fine di comprenderne la struttura originaria, ossia gli elementi che essi nominano e insieme celano.

⁷¹ G. Agamben, *Note sulla politica*, cit., p. 87.

⁷² *Ivi*, p. 89.

2.1. Nuda vita: il prodotto originale del potere sovrano.

Nelle pagine introduttive di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben colloca il proprio lavoro all'incrocio degli esiti già raggiunti da Arendt e Foucault. La prima, alla fine degli anni Cinquanta, aveva analizzato l'ingresso dell'«*homo laborans* e, con esso, [del]la vita biologica come tale»¹ al centro dello scenario politico moderno. Oggetto della sua attenzione era stato, in primo luogo, l'avvento della sfera sociale, strettamente connesso alla nascita dello Stato burocratico moderno e della società consumistica di massa: concedendo a questioni e interessi privati la dignità di materia pubblica e ponendo concetti economici al centro dell'agenda politica, lo Stato-nazione si trasforma in una «gigantesca amministrazione domestica su un piano nazionale»². Agendo in modo ancora più profondo, poi, il concetto di società funziona come una categoria ontologica, all'interno della quale si realizza il trasferimento dei processi vitali all'interno del dominio politico: dotata di una natura né strettamente pubblica né strettamente privata, la società coinvolge l'uomo non come essere umano, ma solo come esemplare di una specie animale; essa «è la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza»³. Ed è proprio nell'avvento della sfera sociale, nella priorità assunta dalla vita biologica all'interno del dibattito pubblico, che Arendt osserva la crisi della politica moderna. Con le parole di Agamben, «proprio a questo primato della vita naturale sull'azione politica la Arendt faceva risalire la trasformazione e la decadenza dello spazio pubblico nelle società moderne»⁴, contestualmente alle quali la politica si riduce a un semplice mezzo in vista dei fini apolitici relativi alla vita naturale.

Dall'altro lato – e indipendentemente rispetto alle elaborazioni contenute in *Vita activa*⁵ – Foucault fin dagli anni Settanta ha lavorato sullo stretto rapporto che lega potere e

¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6.

² H. Arendt, *The Human Condition* (1958), tr. it. a cura di S. Finzi, *Vita activa. La condizione dell'uomo*, ed. Bompiani, Milano 2015²⁰, p. 22.

³ *Ivi*, pp. 34-35.

⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6. Commenta Johanna Oksala: «L'enfasi esclusiva sul lavoro nella modernità significa che un modo di vivere autenticamente umano e dedicato alla politica, all'azione e al discorso risulta per noi impossibile» (*Violence and the Biopolitics of Modernity*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 23-43; p. 26). L'articolo di Oksala indaga la concezione della violenza all'interno delle differenti prospettive biopolitiche di Arendt, Foucault e Agamben; il passaggio dedicato alla pensatrice tedesca giunge alla conclusione che «il ristabilimento dell'antica distinzione tra *polis* e *oikos* potrebbe restituire alla politica non solo la sua specificità, ma anche la sua dignità, e allo stesso tempo separarla dal dominio della vita biologica e di una inevitabile violenza» (p. 28). Una prospettiva che guarda al passato non condivisa né da Foucault né da Agamben.

⁵ Agamben ritiene che se «la ricerca della Arendt [è] rimasta praticamente senza seguito» e se perfino Foucault ha «potuto aprire i suoi cantieri sulla biopolitica senz'alcun riferimento ad essa», questo è testimonianza «delle difficoltà e delle resistenze che il pensiero doveva scontare in questo ambito». Lo stesso sarebbe testimoniato dal fatto che Arendt non abbia stabilito alcuna connessione tra le riflessioni di *The Human Condition* (*Vita activa*) e le sue precedenti analisi del potere totalitario, e che anche Foucault abbia trascurato quegli enormi

vita. Nella ricostruzione offerta nei capitoli precedenti, si è cercato di osservare come per Foucault la vita biologica sia diventata, a partire dal XVIII secolo, sempre più l'obiettivo e l'oggetto del potere politico. La soglia della modernità è indicata da Foucault mediante la rilevazione di un mutamento fondamentale della razionalità operativa insita alle tecnologie di potere, tale per cui si passa da un potere sottrattivo, coercitivo e, dunque, negativo, a una forma di potere produttiva; dal potere che Foucault chiama "sovrano" o "thanatopolitico", a un biopotere. Si è detto anche di come Foucault abbia individuato due momenti storici che segnano questo passaggio: in primo luogo, la presa del corpo da parte del potere (anatomopolitica), attraverso tecniche disciplinari utili a perfezionare la meccanica dei movimenti e la spazializzazione dei corpi; e, in secondo luogo, la cura della vita biologica (biopolitica), volta alla regolazione e alla gestione degli aspetti naturali della popolazione, nuovo soggetto politico moderno. Percorrendo questi due assi, li si è visti convergere su una tecnologia del potere che fa della vita il proprio centro gravitazionale e che sfrutta la norma per governarne la fisiologia e ottimizzarne le energie. Così si spiega dunque il «vertiginoso aumento dell'importanza della vita biologica e della salute della nazione»⁶ fra gli interessi del potere politico; e da tale primato assunto dalla vita biologica risulta quella che Foucault aveva chiamato «una sorta di animalizzazione dell'uomo».

La tesi foucaultiana viene compendiata da Agamben mediante una citazione da *La volontà di sapere*, in cui si legge che «per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁷. Il merito di Foucault sarebbe stato, per Agamben, quello di aver rilevato la politicizzazione della vita, di averla osservata nella sua peculiarità moderna, nella sua capacità di trasformare radicalmente le categorie classiche del pensiero politico-filosofico; di più, «se la politica sembra oggi attraversare una durevole eclisse, ciò è precisamente perché essa ha omesso di misurarsi con questo evento fondativo della modernità», perché, cioè, non ha fatto i conti con quanto scoperto da Foucault e che solo la morte gli ha impedito di svolgere in tutte le sue implicazioni⁸.

Al fine di completare la ricerca foucaultiana – che necessiterebbe di «essere corretta o, quanto meno, integrata»⁹ – Agamben ricorda come il greco antico possedesse due termini «semanticamente e morfologicamente distinti» per esprimere ciò che noi chiamiamo "vita". Da un lato, *zoé* «esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi»; dall'altro lato, *bíos* «indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un

esperimenti biopolitici che sono stati gli Stati totalitari e i campi di concentramento (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6).

⁶ *Ivi*, p. 5.

⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 6-7.

⁹ *Ivi*, p. 12.

gruppo»¹⁰, una vita qualificata, ossia un particolare modo di vivere. Non mancava, certo, l'idea che la vita naturale, nel senso di *zoé*, potesse essere, in sé considerata, un bene: Agamben ricorda come, nel passo in cui attribuisce alla città il fine di una vita secondo il bene, Aristotele affermi che nella vita «a considerarla solamente in sé, c'è qualcosa di bello»¹¹. L'ambiente di cura di tale vita, tuttavia, è quello domestico, l'*oïcos*, essendo la *zoé* esclusa dalla *pólis*. A ricordare quella che per Agamben funziona come una distinzione piuttosto chiara e netta, c'è il passo aristotelico che definisce il fine della comunità perfetta opponendo il semplice vivere alla vita politicamente qualificata e volta al bene: «Sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza»¹². E se anche Aristotele si riferisce all'uomo con la locuzione *politikòn zôon*, spiega Agamben, “politico” non ricopre qui la funzione dell'attributo rispetto al vivente in quanto tale, ma sta in rapporto a esso come la differenza specifica rispetto al genere¹³.

In che modo risalire fino ai passaggi canonici della filosofia politica antica, per rileggerne le riflessioni sulla vita, può permettere ad Agamben di correggere il pur meritevole lavoro foucaultiano? Abbandonato l'approccio tradizionale al problema del potere, rifiutata la prospettiva basata su modelli giuridico-istituzionali, specie quelli che derivano dalla definizione, per lui obsoleta, di sovranità o dal concetto di Stato, Foucault rivolge risolutamente la propria ricerca verso quella che già in precedenza si è ricostruita sotto il titolo di “analitica del potere”: uno studio che Agamben definisce come «un'analisi spregiudicata dei modi concreti in cui il potere penetra nel corpo stesso dei soggetti e nelle loro forme di vita»¹⁴. La tematizzazione, nel corso della seconda metà degli anni Settanta, di una forma di governo capace di agire sulla totalità e sull'individuo – *omnes et singulatim* – porta poi Foucault a interrogarsi in maniera più diretta sulla modalità in cui tale presa penetra sull'individuo e, in particolare, sulla formazione che l'individuo fa di se stesso, sulla sua soggettivazione. Nella svolta del decennio, fino alla sua morte, Foucault si impegna perciò sul fronte della cosiddetta “tecnologia del sé”. Così Agamben, tenendo sotto gli occhi la relazione della conferenza tenuta dal filosofo francese nel 1982, all'università del Vermont – e non potendo usufruire che di poche altre fonti, dal momento che la pubblicazione dei corsi di Foucault al *Collège de France* sarebbe iniziata solo nel 1997 –, può dire che la ricerca foucaultiana degli ultimi anni si muoveva su due fronti: «Da una parte, lo studio delle *tecniche politiche* con le quali lo Stato assume e integra al suo interno la cura della vita naturale degli individui; dall'altra, quello delle *tecnologie del sé*, attraverso le

¹⁰ *Ivi*, p. 3.

¹¹ Aristotele, *Politica*, 1278b 23-31.

¹² «Γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὗσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν» (*Politica*, 1252b 30).

¹³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 5.

¹⁴ *Ivi*, p. 7.

quali si attua il processo di soggettivazione che porta l'individuo a vincolarsi alla propria identità e alla propria coscienza e, insieme, a un potere di controllo esterno»¹⁵.

Si tratta di due fronti che si avvicinano e si intrecciano in più momenti; e, sostiene Agamben, essi rimanderebbero «a un centro comune» che, tuttavia, Foucault non avrebbe saputo mettere in luce, essendosi rifiutato di dar forma a una propria teoria unitaria del potere. Tale centro comune appare ad Agamben come una sorta di punto di fuga, su cui tali linee di ricerca avrebbero dovuto convergere se Foucault avesse inteso gettarvi luce rimodellando gli strumenti della teoria politica, anziché rigettarli come un «privilegio» nocivo¹⁶; e se non gli fosse mancato il tempo per proseguire il proprio lavoro. Accettando la sfida di integrare il modello biopolitico con un modello giuridico-istituzionale rinnovato nei suoi elementi, Agamben intende andare oltre lo sforzo foucaultiano e mostrare dove il potere sovrano e la vita umana nella sua nudità si toccano; o, meglio, il rapporto di implicazione che da sempre, quasi logicamente, lega la nuda vita e il potere, oltre l'apparente opposizione che dovrebbe relegare la vita nuda nell'ambiente domestico.

Si può dire che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.

Biopolitica e potere sovrano hanno seguito percorsi paralleli e strettamente connessi. È dunque possibile tornare ai passi aristotelici, scrive Agamben:

Occorrerà considerare con rinnovata attenzione il senso della definizione aristotelica della polis come opposizione di vivere (*zên*) e vivere bene (*eu zên*). L'opposizione è, infatti, nella stessa misura, un'implicazione del primo nel secondo, della nuda vita nella vita politicamente qualificata.¹⁷

Una rinnovata attenzione che, sostiene Agamben, deve essere rivolta non più, o non solo, alle possibili vie in cui può concretarsi quel *télos* politico che è il vivere secondo il bene: ciò che va interrogato è il motivo per cui la politica occidentale si costituisce innanzitutto attraverso una movenza che è al contempo escludente e implicante rispetto alla nuda vita; una movenza «consustanziale alla politica occidentale» che Agamben chiama *exceptio*, consistente cioè nel «catturare fuori», secondo la movenza negativa tipica della metafisica occidentale già osservata all'opera quanto al linguaggio umano¹⁸.

Il merito foucaultiano è stato dunque quello di aver osservato la manifestazione moderna di questa implicazione profonda di potere e vita, e di averne svelato la microfisica;

¹⁵ *Ivi*, p. 8 (corsivi nel testo).

¹⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80.

¹⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 9-10 (corsivo nel testo).

¹⁸ «Il vivente ha il *lógos* togliendo e conservando in esso la propria voce, così come esso abita la polis lasciando eccepire in essa la propria nuda vita. La politica si presenta allora come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il *lógos*» (*ivi*, p. 11).

gli esiti della sua riflessione, tuttavia, vanno implementati, nel senso di una dimostrazione del legame logico tra il potere e la vita: una correzione che, in primo luogo, coinvolge la teoria politica rifiutata da Foucault, e, in secondo luogo, amplia il campo di osservazione alla ricerca di un «vincolo segreto» da sempre presente, ma che solo lo Stato moderno pare «riportare alla luce»¹⁹; un ampliamento tale, quello operato da Agamben, da suscitare qualche sospetto di antistoricità, come si tornerà a dire.

Del presunto primato foucaultiano e dell'iniziativa agambeniana, si è occupato, con tono ironico e a tratti virulento, Derrida, in un seminario tenuto a Parigi negli anni 2001-2002²⁰, in cui si impegnava a incrociare la questione politica della sovranità con quella dell'animale, prendendo così progressivamente distanza dall'apparato concettuale biopolitico. Già nel corso della terza lezione, del 16 gennaio, Derrida aveva attribuito ad Agamben la tendenza a rivendicare un primato rispetto a chi, prima di lui, non avrebbe saputo individuare o sfruttare a pieno una data nozione filosofica. In modo sprezzante, Derrida afferma che «se ci sono dei “primi”, sarei tentato di pensare al contrario che essi non si siano mai presentati come tali»; e dunque Agamben, in «questa distribuzione di premi ai primi della classe, dei premi d'eccellenza e delle menzioni d'onore», si presenterebbe come colui che occupa «la posizione del sacerdote o del maestro, che non trascura mai il dubbio piacere che gli è attribuito di fare sermoni o dare lezioni»²¹.

Derrida tornerà su questa severa descrizione un paio di mesi dopo, nella lezione del 20 marzo, quando tale distribuzione di “menzioni d'onore” è osservata nel momento in cui Agamben attribuisce a Foucault il merito di aver introdotto nel dibattito filosofico la categoria di biopolitica. Questo riconoscimento è, secondo Derrida, in qualche misura peloso, nascondendo in verità il desiderio di vedersi riconosciuto di riflesso il primato di aver rilevato e, perfino, corretto l'aspetto di assoluta novità del pensiero foucaultiano che lo stesso francese non avrebbe saputo mettere completamente a frutto²².

La primogenitura, che Agamben pretenderebbe attribuire a sé per tramite di Foucault, della riflessione intorno allo stretto legame tra vita e politica, afferma Derrida, dovrebbe essere riservata ad Aristotele, il quale, con il concetto dello *zôon politikôn*, ha aperto il secolare dibattito intorno alla natura specificamente politica dell'uomo. Derrida riconosce ad Agamben di essersi fatto opportunamente lettore dei classici aristotelici, ma di averne fatto un uso strumentale. Per sostenere il proprio impianto argomentativo, «Agamben deve imperativamente dimostrare che la differenza tra *zoé* e *bíos* è assolutamente rigorosa, e

¹⁹ *Ivi*, p. 9.

²⁰ *Séminaire. La bête et le souverain* (2001-2002), tr. it. a cura di G. Carbonelli, ed. Jaca Book, Milano 2009. Si veda in particolare la lezione dodicesima, pp. 379-411.

²¹ *Ivi*, p. 131.

²² Esposito ha commentato: «Nella misura in cui si propone non solo di integrare, ma anche di rettificare, la prospettiva foucaultiana, [Agamben] finirebbe per rivendicare a sé il diritto di primogenitura nei confronti di un pensiero lasciato da Foucault incompiuto e bisognoso di una più adeguata articolazione teoretica» (R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 148).

questo già in Aristotele»²³. E tuttavia è proprio questa distinzione a mostrarsi debole: anzi, per Derrida le due parole in Aristotele risultano sostanzialmente intercambiabili. A complicare le carte, ci sarebbe una questione che, sostiene Derrida, Agamben avrebbe liquidato in maniera affatto frettolosa e del tutto insoddisfacente: quella concernente proprio l'espressione aristotelica *zôon politikòn*, indicando in questo modo una vita qualificata, e non nuda. Laddove il pensatore italiano aveva accantonato il problema parlando di "differenza specifica", Derrida rimarca l'impossibilità di distinguere cogentemente un attributo da una differenza specifica: «Cosa non facile, credo addirittura impossibile»²⁴.

Da un lato, l'intercambiabilità delle parole *zoé* e *bíos* nell'uso che ne fa Aristotele²⁵, dall'altra la difficoltà di distinguere, nella formula "*zôon politikòn*", un attributo da una differenza specifica, minerebbero alla radice il progetto agambeniano. In secondo luogo, come si è mostrato prima, per Agamben l'eclisse che la politica contemporanea starebbe vivendo dipende da un'omissione: dal non aver fatto i conti fino in fondo con Foucault e, più in generale, dal non aver colto alle fondamenta della politica occidentale l'ingresso della *zoé*, della nuda vita. Ma, ribatte Derrida, se si può mostrare senza grosse difficoltà che già nell'antichità Aristotele legava vita e politica, il suo testimone in epoca contemporanea è stato raccolto da un pensatore che Foucault e l'Agamben di *Homo sacer* avrebbero trascurato quanto alle sue produzioni *sui generis* biopolitiche, ossia Heidegger. Già questi, ricorda Derrida, si era impegnato, prendendo le mosse dall'aristotelico *zôon lògon échon*, in una tematizzazione critica sul biologismo della metafisica occidentale. In tale messa a tema era già largamente presente un'implicita riflessione biopolitica, «ma su tutti i testi [...] a proposito del *lógos*, della *zoé*, dell'interpretazione zoologica dell'uomo, sulla metafisica, la tecnica e il cristianesimo come interpretazioni prevalenti di *lógos* e *zoé*, sulla condanna del

²³ J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 403.

²⁴ *Ivi*, p. 404. Marzocca ha precisato che Agamben intende sviluppare la genealogia della politica in una direzione che Foucault non ha voluto o non ha potuto seguire; una direzione che, tuttavia, rischia di vanificare lo stesso impianto della filosofia agambeniana: arretrando «fino al momento della *polis* l'origine della complicità tra biopotere e politica occidentale, Agamben rischia di destabilizzare proprio questo presupposto essenziale del suo discorso, poiché finisce per assumere la separazione fra *zoe* e *bios* in due modi contrastanti: da un lato, come valido strumento di riconoscimento della biopolitica che si instaura con il suo superamento e, dall'altro, come separazione fittizia che in realtà nasconde la cattura originaria in cui la *zoe* sarebbe presa da sempre nel *bios*, e maschera al tempo stesso la vocazione biopolitica che animerebbe dalle origini la politica, rendendola di fatto e fin dall'inizio indistinguibile dalla biopolitica». Ulteriore rischio è quello di «far apparire irrilevante la discontinuità storico-culturale tra la *polis* e le istituzioni tipiche del potere sovrano (O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, cit., p. 229).

²⁵ Analogamente L. Dubreuil, in *Leaving Politics. Bíos, Zoé, Life*, tradotto in inglese da C.C. Eagle per «Diacritics», 34.2 (estate 2006), pp. 83-98; in particolare pp. 84-87: «Senza dubbio, la distinzione *bíos/zoé* ha una qualche coerenza negli scritti del filosofo (Aristotele). Ma sarebbe una forzatura credere, anche riferendosi ad Aristotele, che *bíos* sia "specificamente umano" o "politico". [...] Aristotele ha forse la tendenza a utilizzare *bíos* sul versante di un particolare genere di vita e *zoé* per la vita in generale. Si potrebbe individuare il gioco tra un sostantivo connotato e uno non connotato, parlando in termini linguistici. Ma in nessun caso *bíos* può essere usato *esclusivamente* per gli esseri umani o per la pratica politica. Infine, Aristotele non rappresenta l'intero corpus greco». Analogamente, parlando di una *fiction*, C. McQuillan, *Agamben's Fictions*, in «Philosophy Compass», 7.6 (2012), pp. 376-387; p. 380.

biologismo, silenzio assoluto di Agamben»²⁶; un silenzio che Derrida interpreta come una sorta di censura, strumentale all'attribuzione a Foucault e a se stesso, della paternità del paradigma biopolitico.

Ma c'è di più nella critica derridiana alle intuizioni di Agamben. Non aver riconosciuto a Heidegger l'impegno intorno al paradigma biopolitico farebbe della genealogia agambeniana una ricostruzione parziale, priva della sua effettiva complessità interna; oltretutto, proprio tale parzialità sarebbe alla base del continuo oscillare di Agamben tra due tesi reciprocamente contraddittorie: la prima, per la quale la biopolitica ha le proprie radici nell'antichità o, meglio, all'origine della riflessione politica occidentale; l'altra, secondo cui essa ha un carattere irriducibilmente moderno. Agamben riconoscerebbe «che la bio-politica è una cosa estremamente antica»; eppure si sforza al fine di «dare l'impressione di risvegliare la politica a qualcosa che sarebbe "l'evento decisivo della modernità"». La contraddizione rilevata da Derrida starebbe, dunque, in questo: «Agamben, non rinunciando a nulla [...] vuole essere due volte il primo [...], il primo ad annunciare una cosa nuova e senza precedenti, come chiama questo "evento decisivo della modernità", e al tempo stesso il primo a ricordare che, in effetti, è sempre stato così, da tempi immemorabili». La critica piega infine in modo sarcastico: Agamben «è il primo a dirci due cose in una: ciò accade per la prima volta, non vi siete accorti di nulla, non vi siete accorti nemmeno, ve lo dico per la prima volta, che ciò accade da tempi immemorabili»²⁷.

Le severe considerazioni riservate a Foucault e ad Agamben da Derrida sembrano spesso scadere in una semplificazione indebita della riflessione dell'avversario, al fine di facilitare la critica e l'accantonamento delle sue tesi. Se ne ha una prova proprio in conclusione dell'intero seminario, alla fine della lezione del 27 marzo, quando Derrida riprende un'ultima volta la definizione aristotelica di *zôon politikôn*, con l'intento di chiudere in modo definitivo la discussione con Agamben intorno allo statuto della biopolitica:

Ciò che Aristotele ci dice [...] è che l'uomo è il vivente preso dalla politica: è un vivente politico, e in modo essenziale. In altre parole, è zoo-politico, è la sua definizione essenziale, è ciò che gli è proprio, *idion*; ciò che è proprio all'uomo, è la politica, ciò che è proprio al vivente che è l'uomo, è la politica, quindi l'uomo è immediatamente zoo-politico, nella sua stessa vita, e la distinzione tra bio-politico e zoo-politico non funziona qui [...]. Ciò non vuol dire, naturalmente, che Aristotele avesse già previsto, pensato, compreso, analizzato tutte le figure dello zoopolitico o del biopolitico oggi: sarebbe assurdo pensarlo. Ma la struttura biopolitica o zoopolitica era già stata menzionata da Aristotele, era già là e là si apre il dibattito.²⁸

²⁶ J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 401.

²⁷ *Ivi*, pp. 407-408.

²⁸ *Ivi*, p. 429.

Prozorov ha commentato queste parole di Derrida sostenendo che «il solo problema di tale affermazione è che Agamben dice fundamentalmente la medesima cosa»²⁹. La severità con cui Derrida muove contro Agamben offre l'opportunità, infatti, di segnalare un aspetto che nella critica derridiana purtroppo sfuma, rendendo impossibile comprendere la specificità del filosofo italiano rispetto a Foucault e, in fin dei conti, rendendo difficoltoso comprendere chi sia l'obiettivo prevalente della polemica derridiana³⁰. In tale polemica, Agamben viene descritto come un pensatore troppo desideroso di vedersi riconosciuto un qualche primato e, per questo, combattuto tra una biopolitica originaria e antica e una biopolitica che sarebbe, al contempo e contraddittoriamente, specificamente moderna; eppure, riandando alle pagine iniziali del primo volume di *Homo sacer* la distinzione tra queste due dimensioni storiche della biopolitica è chiara seppure articolata, e non è così divergente rispetto a quando Derrida vorrebbe affermare. La biopolitica è, scrive Agamben, questione antica e, anzi, è «antica almeno quanto l'eccezione sovrana»; l'epoca moderna ha posto al centro dei calcoli dello Stato la vita biologica, riportando così alla luce un vincolo inveterato, seppure rimasto per lungo tempo difficile da osservare³¹.

Come si dirà in seguito, ciò che Agamben pone sotto la propria lente è la specifica implicazione della vita nuda nella vita come *bíos*; un'implicazione che, da sempre presente, in epoca antica si manifestava nella forma dell'esclusione, mentre in epoca moderna occupa una zona di indistinzione. Tale rilevazione basterebbe a specificare l'impresa agambeniana da quella di Foucault. Agamben dà il via al proprio lavoro su *Homo sacer* partendo da Foucault; e Derrida critica i due in modo indistinto e spesso inopportuno. Eppure il tentativo di completamento e di correzione del lavoro foucaultiano proposto da Agamben porta quest'ultimo ben lontano dagli esiti del pensatore francese, al punto che c'è chi ha sostenuto una fattuale impossibilità di dialogo fra i due³², e chi ha visto nella ripresa agambeniana di Foucault una serie di profondi equivoci e di “*dérappages*”³³.

Derrida accusa Agamben, in maniera analoga a come aveva accusato Foucault nella sua lettura critica della *Storia della follia*, di trattare la storia come un corso lineare, in cui l'evento rimane diluito e si perde nel succedersi progressivo delle forme epistemiche, dal

²⁹ S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 97.

³⁰ «Gli obiettivi polemici di Derrida sono tanto contigui tra loro che non è facile capire quale di essi sia il prevalente» (R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 147).

³¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9. Prozorov propone un parallelo, che dimostra come Agamben avesse già sfruttato questa movenza in relazione al nichilismo, elemento originario e consustanziale alla metafisica occidentale, ma resasi evidente, con tutte le sue implicazioni, solo in seno al nichilismo moderno (S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 97). Analogamente, Norris: «Come nella discussione nietzscheana del nichilismo, nell'analisi di Agamben la biopolitica compie appieno il potenziale originario rivoltandosi contro la propria origine» (A. Norris, *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, in «Diacritics», 30.4 (inverno 2000), pp. 38-58; p. 39).

³² Cfr. M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault*, in «Foucault studies», 2 (maggio 2005), pp. 5-28.

³³ Cfr. J. Revel, *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, in A. Lucci e L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 247-266; p. 254.

passato al presente. Una critica che, se ben ascoltata, non si attaglia affatto al caso foucaultiano, sempre scettico nei confronti della nozione di progresso, così come non è adeguato rispetto al pensiero agambeniano, lungamente impegnato in un ripensamento della storia e del corso del tempo altrimenti che in senso lineare e continuo. Proprio su questo aspetto, anzi, si sono basate alcune delle più interessanti critiche del pensiero agambeniano, fra cui anche una nota lettura comparata della filosofia di Agamben e di quella di Foucault, da cui conviene ora partire.

In un articolo comparso in un'opera collettanea del 2007³⁴, Catherine Mills ha sostenuto che «la più sorprendente differenza tra questi due pensatori è indubbiamente il fatto che l'approccio metodologico di Foucault al concetto della biopolitica è genealogico e storico, mentre Agamben si impegna in una ontologizzazione della politica»³⁵. La questione della innegabile piega ontologica dell'iniziativa agambeniana e, di più, della presunta astoricità dei dispositivi e dei paradigmi di cui essa si serve, è complessa, e vi torneremo in seguito³⁶. Ciò che fin d'ora risulta interessante sono le conseguenze che Mills ricava da questa differenza fondamentale; conseguenze che emergono nel momento in cui ci si accinge a comprendere il concetto di "normatività" biopolitica. Non è necessario seguire Mills nella ricostruzione del percorso foucaultiano, ma è interessante qui osservare le conclusioni che la studiosa raggiunge. È in particolare prendendo piede dalla lettura di Canguilhem fatta da Foucault, che ci si rende conto di come quest'ultimo sposti il concetto di norma da una normatività interna alla vita naturale stessa a una normatività etero-imposta sui corpi viventi e sui soggetti, incorporata in essi. Laddove Canguilhem concentra la propria osservazione su un concetto di vita dotato di una propria intima normatività, Foucault enfatizza il modo in cui una normatività esterna viene assimilata all'interno di un determinato discorso o formalizzata in una determinata istituzione. La società normalizzante di cui scrive Foucault è una realtà in cui gli apparati normativi sono incorporati in un «continuum istituzionale», la cui funzione è per lo più regolativa, «così che il modo in cui la legge opera è quello della norma»³⁷. Il mutamento osservato da Foucault all'alba dell'epoca moderna è quello di una legge che, per far vivere e incrementare le risorse vitali, si svincola dalla sovranità e assume una forma normalizzante, nell'incrocio biopolitico fra diritto e disciplina.

Mills rileva una divergenza tra questo approccio alla norma e quello agambeniano, già nella scelta del riferimento etimologico da cui i due lavori prendono le mosse: per Foucault, la norma è, dal latino, la squadra ad angolo retto, e figurativamente la regola, nel senso della regolazione e della media rispetto a cui misurare l'anormalità. È invece il greco *nomos* il riferimento scelto da Agamben, «più interessato alla legge e alle condizioni di applicazione o

³⁴ C. Mills, *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, cit., pp. 180-202.

³⁵ *Ivi*, p. 180.

³⁶ Per ora, e in termini generali, si veda J. Revel, *Che cos'è un campo?*, cit., pp. 256-258.

³⁷ C. Mills, *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, cit., pp. 184-185.

sospensione»³⁸ e, in fin dei conti, alla questione della sovranità. Per Agamben, ricorda Mills, è proprio la logica della sovranità a legare irrimediabilmente la legge alla vita; irrimediabilmente e in modo strutturale, perciò ontologico, così che non si dà alcuna trasformazione biopolitica, essendo già da sempre biopolitica la dinamica della legge³⁹.

Da questa fondamentale differenza nel rapporto con la norma e con la legge, e con la loro storia biopolitica, deriva una peculiare concezione della violenza⁴⁰. Foucault definisce il biopotere come un evento contingente, occorso in coincidenza con la modernità e segnato da una specifica presa sul vivente. Tale presa, con tutta la sua invadenza disciplinare e la sua penetrazione normativa, è connotata da una specifica forma di violenza, forse più subdola, ben differente dalla violenza tanatopolitica, con le sue cerimonie enfatiche. Agamben, da parte sua, intende descrivere la biopolitica «come un fenomeno originario contemporaneo all'intera storia della metafisica occidentale»⁴¹. Come si è anticipato, la vita è sempre stata l'oggetto realmente implicato – sebbene in forme variabili – della politica, e la modernità non ha fatto altro che portare alla luce un legame senza tempo tra politica e nuda vita. Si tratta tuttavia di un legame complesso, giocato sempre sulla decisione sovrana che si fonda, da un lato, sull'esclusione della nuda vita e sulla sua contemporanea inclusione in una relazione i cui confini sono sempre da stabilire e rimirare; dall'altro, su un'analogia facoltà di disegnare le aree di vigenza della legge e le zone di eccezione, in cui la legge è sospesa. Ancora una volta, perciò, si deve fare i conti con il fatto che ciò che caratterizza la politica moderna non è l'implicazione della vita, poiché questo è il carattere fondante della stessa politica occidentale, sempre giocata in una decisione sulla legge e sull'eccezione, e, in epoca moderna, su un'eccezione così vasta da coincidere con la stessa regola.

La vita, sulla cui esclusione inclusiva si impernia l'origine dell'intera politica occidentale, è una vita nuda, una vita cioè che deve essere politicizzata. Agamben intende restituire l'originarietà di questo processo descrivendolo come un compito affidato al linguaggio, ossia alla capacità umana di articolare la propria vita in un lato biologico e in un lato informato dal *lógos*: «Il nesso fra nuda vita e politica è quello stesso che la definizione metafisica dell'uomo come “vivente che ha il linguaggio” cerca nell'articolazione tra *phoné* e *lógos*». È un'operazione integralmente ontologica, perciò, che Agamben definisce come «il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell'umanità del vivente uomo»⁴². La politica per Agamben – più profondamente che la biopolitica foucaultiana – si presenta allora non semplicemente nel suo ruolo amministrativo, regolativo, governativo, ma prima di tutto come un campo in cui è in gioco la stessa ontologia dell'uomo; un compito metafisico dal quale non riescono a liberarsi nemmeno i secoli della modernità post-metafisica. È in

³⁸ *Ivi*, p. 189.

³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 190.

⁴⁰ Si veda il già citato *Violence and the Biopolitics of Modernity*, di J. Oksala.

⁴¹ *Ivi*, p. 29.

⁴² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 11.

questo senso che si deve intendere l'intima equivalenza che Agamben individua fra i regimi democratici e quelli totalitari: essi, in senso originario, condividono il valore centrale ed esclusivo riservato alla vita. Ed è in questo senso che, senza sminuire i progressi raggiunti dalla democrazia, Agamben guarda oltre, a una politica «non più fondata sull'*exceptio* della nuda vita»⁴³.

La vita è posta all'origine della politica occidentale come sua condizione d'esistenza, come elemento ontologico ineliminabile; ed è ineliminabile, nel senso di necessaria, la violenza esercitata dalla legge su una vita fratturata al suo interno da una decisione sovrana ed esclusa da un gesto che al contempo la include⁴⁴. C'è a questo punto un aspetto da chiarire in merito a quello che lo stesso Agamben elegge a «protagonista» di *Homo sacer*, essendo esso il prodotto originale del potere sovrano: la nuda vita. Perché, come ha rilevato Ojakangas, su questo punto si gioca una delle più importanti fratture dell'impresa agambeniana rispetto alla biopolitica di Foucault. Con le parole dello studioso finlandese: «Il problema originario dell'analisi di Agamben è che egli vede il bio-potere come un potere basato sulla nuda vita, definita esclusivamente per la sua capacità di essere uccisa. Il bio-potere di Foucault non ha nulla a che fare con una simile nuda vita»⁴⁵; anzi, di biopotere per Foucault si può iniziare a parlare nel momento in cui la modernità si libera dal potere di far morire. «Nella misura in cui il biopotere è l'antitesi del potere sovrano, il suo concetto di vita è l'antitesi della nuda vita», continua Ojakangas.

Per comprendere il concetto di nudità applicato alla vita, può essere istruttivo avvicinarlo a partire da un'immagine che Agamben inserisce in un articolo del 2005, poi rielaborato per *Nudità*.

L'8 aprile 2005 ebbe luogo nella Neue Nationalgalerie a Berlino una performance di Vanessa Beecroft. Cento donne nude (in verità indossavano collant trasparenti) stavano in piedi immobili e indifferenti, esposte allo sguardo dei visitatori [...]. La prima impressione di chi provava a osservare non solo le donne, ma anche i visitatori che, timidi e curiosi insieme, cominciavano a sbirciare quei corpi [...] era quella di un non-luogo. *Qualcosa che sarebbe potuto e, forse, dovuto accadere, non aveva avuto luogo.*⁴⁶

⁴³ *Ivi*, p. 15.

⁴⁴ Vent'anni prima della pubblicazione di *Homo sacer*, Agamben discuteva con Rugafiori e Calvino la possibilità di dare vita a una rivista, come si è già scritto. La rivista era organizzata intorno a una serie di coppie concettuali: Rugafiori si incaricava di elaborare la coppia "architettura-vaghezza", Calvino si proponeva la coppia "velocità-luminosità". Agamben aveva invece ideato tre coppie concettuali: "tragedia-commedia", "biografia-fiaba" e "diritto-creatura". È quest'ultima coppia a catturare la curiosità per il suo carattere non convenzionale, che anticipa le riflessioni intorno al rapporto tra la politica, il diritto e una certa concezione della vita: la nuda vita.

⁴⁵ M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power*, cit., p. 11.

⁴⁶ Si tratta dell'articolo *Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance*, pubblicato nel «Frankfurter Allgemeine Zeitung» il 12 aprile 2005, p. 37; le medesime riflessioni sono presenti in *Nudità*, nell'omonima raccolta, pp. 83-128; p. 83 (corsivo nel testo).

Quello che in un salone gremito di corpi nudi pronti a farsi osservare non era, paradossalmente, riuscito ad accadere era «la semplice nudità»: «Proprio là di nudità non sembrava esserci traccia»⁴⁷. Tale assenza di qualcosa in un ambiente in cui, materialmente e oggettivamente, non pare esservi altro, è spiegata da Agamben mediante il fatto che, nella nostra cultura, la nudità del corpo si presenta già sempre prigioniera di una segnatura teologica che, mentre la presenta, la rende anche *impensabile* in quanto tale: «La nudità, nella nostra cultura, è inseparabile da una segnatura teologica», ossia da un dispositivo che la «marca» e la «eccede», senza ridefinirla semanticamente, ma solo dislocandone il concetto «da una sfera all'altra», facendole parlare il linguaggio della sfera teologica⁴⁸. Tale segnatura risale al *Genesi*, al passo in cui Adamo ed Eva, dopo il peccato, scoprono per la prima volta la propria nudità. Non si tratterebbe, «secondo i teologi», di una nuova consapevolezza occorsa grazie, o a causa, del peccato; prima del peccato e della conseguente caduta, Adamo ed Eva non erano vestiti, eppure non erano nudi: «Erano coperti di una veste di grazia, che aderiva loro come un abito glorioso»⁴⁹. Si tratta dunque di una veste soprannaturale, di cui il peccato spoglia i primi uomini, poi costretti a celare le pudenda con foglie di fico e, fuori dal Paradiso, con pelli di animali. Come può darsi che, quanto a dei corpi privi di vesti, non si possa parlare di nudità, che la nudità non abbia luogo? Citando il teologo Erik Peterson, Agamben ricerca la risposta nell'affermazione per cui «la nudità presuppone l'assenza di vesti, ma non coincide con essa» e, dunque, nella pur permanente assenza di vesti, la nudità si dà solo negativamente, nel momento della «privazione della veste di grazia»; non c'è un discorso positivo sulla nudità che la renda pensabile, e questo perché è solo della veste che si dà teologia, non esistendo, nel Cristianesimo, alcuna teologia della nudità⁵⁰.

⁴⁷ *Ivi*, p. 85.

⁴⁸ *Ibidem*. L'elemento della segnatura viene formalizzato da Agamben nel secondo saggio contenuto in *Signatura rerum. Sul metodo* (ed. Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 35-81), in cui di esso si scrive che «non esprime semplicemente una relazione semiotica fra un *signans* e un *signatum*; essa è, piuttosto, ciò che, insistendo in questa relazione, ma senza coincidere con essa, la sposta e disloca in un altro ambito, inserendola in una nuova rete di relazioni prammatiche ed ermeneutiche»; e, con una ulteriore evoluzione, si scrive che «la segnatura non coincide con il segno, ma è ciò che rende il segno intellegibile». La segnatura produce conoscenza dal segno e rende pragmaticamente effettivo il segno per effetto di un *signator*. La segnatura era già stata largamente utilizzata un anno prima, ne *Il regno e la gloria*; essa era descritta come «qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto. Le signature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra senza ridefinirli semanticamente. [...] Se non si possiede la capacità di percepire le signature e di seguire le dislocazioni e gli spostamenti che esse operano nella tradizione delle idee, la semplice storia dei concetti può, a volte, risultare del tutto insufficiente» (G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 16). Completa *Signatura rerum*: «I concetti implicano delle signature, senza le quali rimangono inerti e improduttivi»; perciò lo studioso, che intenda studiare la storia per comprendere il presente, deve necessariamente sapere sfruttare le signature, le loro «regole, pratiche e precetti».

⁴⁹ G. Agamben, *Nudità*, p. 85.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 86-87.

La nudità non è uno stato, ma un evento. [...] Nell'esperienza che possiamo averne, la nudità è sempre denudamento e messa a nudo, mai forma e possesso stabile.⁵¹

Ciò che, in questo *excursus* sul Vecchio Testamento e sulla teologia cristiana, è interessante trattenere è l'idea di una nudità impensabile in se stessa, dal momento che il suo ambito semantico è sempre marcato dalla negatività; l'idea di una nudità destinata sempre a essere definita dal suo opposto, la "non-nudità"⁵². La grazia, presentata come una veste di cui sola si può fare teologia, è qualcosa che è stato aggiunto e che può essere tolto; e, di qui, l'importante conseguenza che solo sul calco di questa veste si può parlare di nudità: è la sua addizione ad aver costituito, in origine, la corporeità umana come "nuda" e, in seguito, la sua sottrazione ad averla esibita come tale⁵³. Una volta velata, la nudità si istituisce e insieme scompare sotto la grazia divina, «per riapparire solo, come *natura lapsa*, nel momento del peccato». È questa movenza, presentata mediante il mito edenico, a dover essere trattenuta, perché rende comprensibile il paradigma biopolitico di un gesto che produce il proprio presupposto:

Come nel mitologema politico dell'*homo sacer*, che suppone come un impuro, sacro e, per questo uccidibile presupposto una nuda vita che è stata prodotta soltanto da esso, così la nuda corporeità della natura umana è soltanto l'opaco presupposto di quell'originario e luminoso supplemento che è la veste di grazia e che, nascosto da questa, riemerge alla vista quando la cesura del peccato divide nuovamente la natura e la grazia, la nudità e la veste.⁵⁴

Il concetto di "nuda vita" – che compare per la prima volta nel seminario *Il linguaggio e la morte* e poi torna a essere menzionato, in modo sfuggente, ne *La comunità che viene*⁵⁵ – viene introdotto da Agamben nel suo confronto con Foucault e in riferimento alla distinzione, attribuita in senso sineddotico ad Aristotele, fra *zoé* e *bíos*. In tale contesto, a una lettura superficiale, tale nozione pare corrispondere in modo del tutto aderente alla vita naturale, alla biologia umana; e, in questo senso, non sembra opporsi alcun particolare problema all'assimilazione del concetto agambeniano alla tesi foucaultiana del crescente protagonismo politico della vita come *zoé*, con la sua natura da normare e governare, all'interno del paradigma biopolitico. Lo stesso Agamben spesso pare confondere le acque, identificando talvolta la nuda vita con uno statuto politico e talvolta con la vita biologica⁵⁶.

⁵¹ *Ivi*, p. 96.

⁵² Cfr. C. Salzani, *Nudità e vita*, in «Lo Sguardo», 15.2 (2014), pp. 133-147; p. 136.

⁵³ G. Agamben, *Nudità*, p. 93.

⁵⁴ *Ivi*, p. 95. Commenta Geulen che la nudità non è «una sostanza primitiva, ma ciò che rimane dopo lo spogliamento di tutte le forme» (E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, cit., p. 82).

⁵⁵ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 133. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 52 e p. 68.

⁵⁶ Cfr. P. Patton, *Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, cit., pp. 203-218; in particolare pp. 210-212, dove si specifica la natura non prettamente biologica della nuda vita, da osservare piuttosto come uno status, mettendo in mostra tuttavia le oscillazioni che portano Agamben spesso a confondere la nuda vita con la semplice vita biologica.

Se tuttavia ci si mette alla ricerca delle pur poche descrizioni – per lo più esempi – della nuda vita, ci si accorge facilmente della insufficienza di questa lettura.

Agamben non definisce mai in modo chiaro e determinato la nudità della nuda vita e che cosa tale denudamento significhi in ambito politico, e dunque a ciò ci si deve avvicinare raccogliendo i frammenti disseminati in *Homo sacer*. Impegnandosi nella ricerca delle occorrenze dell'espressione "nuda vita", presenti nel volume del 1995, ci si imbatte in primo luogo nell'affermazione per cui essa è esclusa e, in quanto tale, «ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini»⁵⁷: un'affermazione che, certo, colloca il concetto all'interno di una precisa dinamica, senza tuttavia definirne i contorni e la natura. Si incontra la medesima difficoltà proseguendo fino all'ulteriore occorrenza, che definisce la nuda vita come «la vita *uccidibile e insacrificabile* dell'*homo sacer*»⁵⁸. La continua collocazione della vita nuda all'interno della dinamica che Agamben chiama di "bando" restituisce l'idea di qualche cosa che non è alcunché di naturale o di presuntamente originario dal punto di vista biologico, ma che è invece il prodotto originale di tale dinamica, al punto da divenire indistinguibile rispetto alla legge che lo governa. Ed è in questo senso che essa appare nella Prima Parte di *Homo sacer*, dedicata proprio alla «Logica della sovranità»; e, meglio, nella "Soglia" che conclude la Prima Parte. La nuda vita viene descritta come catturata nello "Stato di eccezione", ossia in quella situazione in cui essa «era, insieme, esclusa e catturata dall'ordinamento» e che «costituiva, in verità, nella sua separatezza, il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico»; eccezione divenuta poi regola con l'avvento della modernità. Per chiarire ancora questa cattura della nuda vita, Agamben offre gli esempi kafkiani della vita nel villaggio ai piedi della collina in cima alla quale sorge il castello – villaggio in cui «la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita» – e di Joseph K., personaggio la cui vita coincide con il processo in cui figura come imputato⁵⁹. Si conferma dunque l'immagine di una vita che non è nuda perché naturale; la nudità di questa vita, come quella del corpo dei progenitori del *Genesi*, corrisponde a un denudamento, alla spogliazione delle forme⁶⁰ che qualificano la vita, ossia che la rendono *bíos*. Oggetto di tale denudamento, la vita, uscendo dal luogo domestico, si politicizza e rimane così esposta alla morte al centro della *polis*. La nuda vita è dunque prodotto originale del potere perché il potere esiste mediante la produzione di nuda vita: essa non preesiste al potere sovrano e questo fa della violenza un aspetto necessario della politica e del diritto.

L'esposizione alla morte, carattere centrale della produzione della nuda vita, è quella che Agamben chiama "sacertà". Ancora nell'intermezzo che conclude la Prima Parte di

⁵⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 10. E lo stesso a pp. 14-15: «La nuda vita resta presa nella forma dell'eccezione, cioè di qualcosa che viene incluso solo attraverso un'esclusione».

⁵⁸ *Ivi*, p. 11 (corsivi nel testo).

⁵⁹ *Ivi*, p. 61.

⁶⁰ Cfr. G. Agamben, *Forma-di-vita*, cit., p. 13.

Homo sacer, allora, Agamben elogia la riflessione di Benjamin per aver saputo porre «senza riserve il nesso irriducibile che unisce violenza e diritto», con chiarezza ineguagliata che fa della sua *Critica della violenza* «la premessa necessaria [...] di ogni ricerca sulla sovranità»⁶¹. La violenza interviene in prima battuta per porre il diritto e, poi, per conservarlo – al punto che Benjamin immagina una terza figura della violenza, una violenza divina, deputata a deporre il diritto. Tale terza figura rimane in quell’occasione non meglio definita da Benjamin, il che lo esporrà a non poche critiche e incomprensioni; il pensatore tedesco si concentra invece su quella che egli chiama *bloß Leben*, ossia la nuda vita portatrice del nesso tra violenza e diritto⁶². Anche in questo caso, Agamben si limita a legare la nuda vita alla struttura ontologica della politica e del diritto, struttura informata dalla violenza, senza tuttavia articolare ulteriormente la specifica nudità della vita nel paradigma biopolitico.

Ma è proprio in conclusione dell’intero primo volume della serie su *homo sacer* che Agamben propone forse la definizione più chiara della nuda vita, e soprattutto della relazione intimamente metafisica che dà forma alla politica occidentale:

«Nuda», nel sintagma «nuda vita», corrisponde qui al termine greco *haplôs*, con cui la filosofia prima definisce l’essere puro. L’isolamento della sfera dell’essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell’occidente, non è, infatti, senza analogie con l’isolamento della nuda vita nell’ambito della sua politica. A ciò che costituisce, da una parte, l’uomo come animale pensante, fa riscontro puntualmente, dall’altra, ciò che lo costituisce come animale politico. In un caso, si tratta di isolare dai molteplici significati del termine «essere» (che, secondo Aristotele, «si dice in molti modi»), l’essere puro (*on haplôs*); nell’altro, la posta in gioco è la separazione della nuda vita dalle molteplici forme di vita concrete. L’essere puro, la nuda vita – che cos’è contenuto in questi due concetti, perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso? Qual è il nesso tra questi due processi costitutivi, in cui metafisica e politica, isolando il loro elemento proprio, sembrano, insieme, urtarsi a un limite impensabile? Poiché, certo, la nuda vita è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell’essere *haplôs* e, come di quest’ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non può pensarla se non nello stupore e nell’attonimento.⁶³

⁶¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 72.

⁶² Cfr. *Ivi*, pp. 74-75. Come informano De La Durantaye (*Giorgio Agamben*, cit., p. 203) e Salzani (*Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 44 e p. 84), “nuda vita” è una citazione senza virgolette mutuata da Benjamin. In *Destino e carattere* e, di nuovo, in *Per la critica della violenza*, Benjamin usa l’espressione *das bloße Leben*. Nel secondo saggio, Benjamin designa con tale espressione la vita portatrice della colpa mitica, sulla quale si abbatte la violenza mitica, a cui si contrappone la violenza divina capace di interrompere il circolo vizioso di violenza-retribuzione. In quell’occasione, *bloß*, che significa certamente “nudo”, avrebbe più che altro il senso di “mero”, all’interno di un contesto di critica alla *Lebensphilosophie* condotta da una prospettiva neokantiana. L’uso che ne fa Agamben è certamente ispirato al pensiero benjaminiano, ma non si attaglia che per sommi capi alle intenzioni del filosofo tedesco. È inoltre contestata la traduzione proposta da Agamben di *bloße* con “nuda”: scelta che si rifà alla traduzione di R. Solmi di *Angelus Novus* del 1962, ma che ha creato non poca confusione; al punto che i traduttori tedeschi di *Homo sacer* hanno ritenuto più opportuno rendere “nuda vita” con il tedesco *nacktes Leben*; letteralmente: “vita svestita”.

⁶³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

Com'è facile intuire, il rimando qui è al passaggio aristotelico della *Metafisica* in cui alla filosofia prima, unica tra le scienze teoretiche a essere anche universale, viene affidato «il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano»⁶⁴. È in questo momento che l'essere in quanto essere viene definito *haplôs*. Ciò che, con il parallelo appena citato, Agamben intende proporre è un'idea della politica strettamente intrecciata alla ricerca, tipicamente metafisica, di un fondamento. In tale intreccio di politica e metafisica, la nuda vita è l'analogo dell'aristotelico "Essere in generale": essi sono concetti limite che, come tali, risultano impensabili e indeterminabili; eppure, essi devono essere avvicinati in quanto custodi delle «chiavi del destino storico-politico dell'Occidente»⁶⁵. Insieme impensabile e concetto centrale, al contempo cooriginario e fondante la politica occidentale, la nuda vita diviene dunque un compito enigmatico intorno a cui la politica è già da sempre ontologicamente coinvolta⁶⁶.

L'intuizione della coincidenza della nuda vita con la vita sacra conduce Agamben a ricercarne il modello paradigmatico nell'*homo sacer*, figura misteriosa del diritto romano, la cui origine risalente a Sesto Pompeo Festo viene per la prima volta indicata nella Seconda Parte del volume del '95. Il diritto romano arcaico prevedeva una figura il cui carattere di sacralità è legato per la prima volta a una vita umana come tale considerata: l'uomo sacro, riporta Festo, è stato giudicato dal popolo per un delitto e, a conseguenza di ciò, «non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio. [...] Di qui viene che un uomo malvagio o impuro suol essere chiamato sacro»⁶⁷. La peculiarità di questa figura, ciò che la rende anche così misteriosa e di difficile comprensione, è che chi ne fosse portatore poteva essere ucciso impunemente ma non poteva essere sacrificato: essa prevedeva «a un tempo l'*impune occidi* e l'esclusione dal sacrificio»⁶⁸. La vita sacra così connotata è dunque oggetto di una duplice esclusione: da un lato, la possibilità di essere uccisa impunemente configura un'eccezione dal diritto umano, sospendendo l'applicazione della legge sull'omicidio; dall'altra, l'interdizione a sacrificare l'uomo sacro comporta un'eccezione dal diritto divino, atta a distinguere in modo netto l'uccisione dalle purificazioni rituali, ed escludendo così la *sacratio* da un ambito in cui, invece, parrebbe doversi inserire in modo diretto, ossia quello religioso. Si tratta, scrive Agamben, di una «duplice esclusione» che in verità è anche una «duplice cattura», ciò che fa della *sacratio* una figura per molti versi analoga alla struttura dell'eccezione sovrana: l'ipotesi che Agamben avanza a partire da questa analogia è che «l'*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione

⁶⁴ Aristotele, *Metafisica*, 1026a 25 ss.

⁶⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 210-211.

⁶⁷ La citazione dal trattato *Sul significato delle parole* di S.P. Festo è riportata da Agamben in *Homo sacer*, a p. 79.

⁶⁸ *Ivi*, p. 80.

originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica». La genealogia della politica occidentale, perciò, deve risalire a questo punto, in cui la sovranità si istituisce come la possibilità di «*uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio*»⁶⁹.

Facendo così iniziare la sua genealogia della politica al momento in cui, attraverso la figura dell'uomo sacro, la sovranità designa qualcosa come una nuda vita, Agamben sta di fatto segnando la sua massima distanza rispetto alla biopolitica foucaultiana: la nuda vita, infatti, è originariamente soggetta a un potere di morte, ed è irreparabilmente esposta nella relazione di abbandono; questo significa che la politica è già da sempre biopolitica, per Agamben. Tale vita è definita come «la prestazione originaria della sovranità»⁷⁰, e questo fa di essa una vita né meramente naturale, né già politica: essa corrisponde piuttosto alla «zona di indistinzione» tra *zoé* e *bíos*, «in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda»⁷¹. La vita dell'*homo sacer* è dunque la vita dell'uomo bandito, che non è più uomo, non facendo parte della comunità, e non è nemmeno un animale, essendo incluso nella comunità umana a partire dalla sua esclusione da essa: riprendendo una figura del diritto germanico, Agamben ne scrive paragonandola all'uomo-lupo, soglia di passaggio tra la natura e la comunità umana.

Circumnavigando ancora la figura della nuda vita, fornendo di essa esempi significativi⁷², Agamben intende dare consistenza alla propria tesi per cui l'età moderna non segna una rottura nella genealogia della politica occidentale, quanto invece l'inizio di un'estensione indefinita della moventia tipicamente organizzata intorno all'eccezione. La modernità è allora il momento in cui l'eccezione prende a coincidere sempre più con la regola, si estende all'intero spazio politico fino a rendere, così, ogni cittadino «virtualmente»⁷³ un *homo sacer*.

L'eccezione che sta alla base della politica sovrana, «da cui dipende la politicizzazione e l'*exceptio* della vita naturale nell'ordine giuridico statale», va osservata come il limite, sempre mobile, che definisce la vita da valorizzare in senso politico e, per converso, la vita che «cessa di essere politicamente rilevante», divenendo così solo vita sacra. Se così è, la modernità si caratterizza per l'estensione di tale eccezione; che essa divenga infine regola significa che la decisione di tale soglia «passa oggi – nel nuovo orizzonte biopolitico degli stati a sovranità nazionale – necessariamente all'interno di ogni vita umana e di ogni cittadino»⁷⁴. Tale estensione indefinita dell'eccezione, che oggi diviene coestensiva alla regola, è osservata da Agamben nelle primissime definizioni mediche

⁶⁹ *Ivi*, p. 92 (corsivo nel testo).

⁷⁰ *Ivi*, p. 93.

⁷¹ *Ivi*, p. 101.

⁷² Un lavoro di ricerca analogo è stato messo a punto da A. Downey nell'articolo *Zone of Indistinction. Giorgio Agamben's "Bare Life" and the Politics of Aesthetics*, in «Third Text», 23.2 (marzo 2009), pp. 109-125.

⁷³ G. Agamben, *Homo sacer*, p. 127.

⁷⁴ *Ivi*, p. 154.

dell'eutanasia, all'inizio del XX secolo: in tali definizioni si utilizzava l'espressione "vita che non merita di vivere" o "di essere vissuta"; un'espressione che pone la scelta sulla propria vita in mano al soggetto vivente ma che, al contempo e quasi necessariamente, pone il problema della scelta in merito a soggetti la cui capacità deliberativa sia compromessa. Come tragica decisione per terzi, annota Agamben, questa stessa espressione torna a divenire centrale nel progetto nazista, per quello che è solo un apparente paradosso. Paradosso consistente nel fatto che «alla sovranità dell'uomo vivente sulla sua vita» sembra fare immediato riscontro «la fissazione di una soglia al di là della quale la vita cessa di avere valore giuridico», diventa perciò uccidibile senza che questo costituisca un omicidio⁷⁵. Un riscontro solo apparentemente paradossale se, seguendo le premesse del discorso agambeniano, si smette di assumere il problema della "vita indegna" come un problema umanitario o un problema etico, ma lo si considera come sempre e immediatamente un problema politico: «La "vita indegna di essere vissuta" non è, con ogni evidenza, un concetto etico, che concerne le aspettative e i legittimi desideri del singolo: è, piuttosto, un concetto politico», consistente nella politicizzazione della vita (biopolitica) e nella sua controparte necessaria, che è la thanatopolitica, tale per cui alla valorizzazione della vita, corrisponde sempre un'inclusione escludente della vita sacra⁷⁶. «Tutto questo avviene come se in questa decisione» in merito alla definizione di ciò che è vita e ciò che ricade fuori da questo concetto già giuridico⁷⁷, secondo il modello della macchina antropologica che Agamben descriverà sette anni dopo⁷⁸, «fosse in gioco la consistenza ultima del potere sovrano. Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale»⁷⁹.

Politica e vita sono da sempre intrecciati, perciò; ma se l'antico paradigma biopolitico coinvolgeva la vita nella sua esclusione, come eccezione, *exceptio*, l'estensione di questa eccezione ha fatto sì che il dato presunto biologico fosse già sempre dato politico, e viceversa. Questa è la novità della biopolitica moderna, che si concreta nel paradosso per cui – non solo nei momenti tragicamente apicali del secolo scorso – «un *dato naturale* tende a presentarsi come un *compito politico*»⁸⁰. A sancire questo passaggio è la nascita dello Stato

⁷⁵ *Ivi*, pp. 153-154.

⁷⁶ *Ivi*, p. 157.

⁷⁷ «Questi concetti non sono trattati come criteri esterni (sia pur vincolanti) di una decisione politica: essi sono piuttosto, come tali, immediatamente politici» (*ivi*, p. 162).

⁷⁸ «La macchina antropologica dell'umanesimo è un dispositivo ironico, che verifica l'assenza per *Homo* di una natura propria, tenendolo sospeso fra una natura celeste e una terrena, fra l'animale e l'umano – e, quindi, il suo essere sempre meno e più che se stesso» (G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 35). E in merito alla soglia che la macchina crea: «Come ogni spazio di eccezione, questa zona è, in verità, perfettamente vuota, e il veramente umano che dovrebbe avvenirvi è soltanto il luogo di una decisione incessantemente aggiornata, in cui le cesure e la loro riarticolazione sono sempre di nuovo dis-locate e spostate» (*ivi*, p. 43).

⁷⁹ *Ivi*, p. 158.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 164-165 (corsivi nel testo).

nazionale e, inaspettatamente, le dichiarazioni dei diritti, mediante cui il soggetto sovrano diviene soggetto-oggetto della politica statale.

Una figura di cui già aveva scritto nel 1993, in un articolo impegnato sul tema dei diritti umani, pubblicato su *Libération*⁸¹, può ben funzionare come esempio di tale processo: il rifugiato. Se la prima registrazione ufficiale della nuda vita come soggetto politico è collocato da Agamben nel 1679, con l'*Habeas corpus* e con la centralità assunta non dall'uomo libero con le sue prerogative e nemmeno dal semplice *homo*, ma dal *corpus*⁸², non diversamente vanno le cose nel caso del cittadino che, più tardi, si presenterà come il portatore dei diritti. «I diritti dell'uomo rappresentano innanzitutto la figura originaria dell'iscrizione della nuda vita naturale nell'ordine giuridico-politico dello Stato-nazione»⁸³. La vita, che secondo le premesse della ricerca agambeniana, nell'antichità era chiaramente distinta in una vita politica e in una vita come *zoé*, implicata solo in quanto oggetto di un'esclusione inclusiva, la nuda vita che, poi, fino all'*Ancien Régime* apparteneva a Dio, con la *Dichiarazione dei diritti* «entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno». Con la *Dichiarazione* si attua il passaggio da una sovranità regale a una sovranità nazionale: non dunque alla tutela dell'uomo come tale, ma alla collocazione della sua nuda vita – qui rappresentata dalla nascita – al centro dell'attività dello Stato nazionale. Il destino strettamente intrecciato di diritti dell'uomo e Stato moderno, infatti, è per Agamben rappresentato dal fatto che tali diritti sono attribuiti all'uomo «solo nella misura in cui egli è il presupposto immediatamente dileguante del *cittadino*»; quella dichiarazione di valori presunti metagiuridici, a ben vedere, va considerata nella sua funzione reale all'interno dello Stato moderno, tale per cui a ogni uomo vengono garantiti dei diritti solo in quanto “cittadino”, ossia determinato dal principio della nascita. Il cittadino dello Stato nazionale, si può dire, è l'uomo la cui nuda vita non è meramente implicata nel discorso politico, ma è stata completamente politicizzata. Per converso, la figura del rifugiato irrompe nell'ordine statale moderno «spezzando l'identità fra uomo e cittadino, fra natività e nazionalità», mettendo così in crisi «la finzione originaria della sovranità» e facendo «apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto»⁸⁴.

⁸¹ «Libération», edizioni del 9 e 10 giugno 1993; ora in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 20-29, con il titolo *Al di là dei diritti dell'uomo*; poi, leggermente rivisto e ampliato, in *Homo sacer*, cit., pp. 139 ss.

⁸² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 135-138.

⁸³ *Ivi*, p. 140.

⁸⁴ *Ivi*, p. 145. Su questo punto, cfr. P. Owens, *Reclaiming “Bare Life”? Against Agamben on Refugees*, in «International Relations», 23.4 (2009), pp. 567-582: l'autrice critica aspramente la riflessione agambeniana, interpretandola nel senso di una riduzione del rifugiato alla pura vita animale privata della libertà politica. Owens ricorda come Agamben osservi il rifugiato come una «figura apparentemente marginale», la quale però merita di essere considerata «come la figura centrale della nostra storia politica». Il rifugiato, spezzando il legame tra nascita e nazionalità, fa emergere la nuda vita che rende ognuno di noi dei virtuali uomini sacri: questo tuttavia non significa che il rifugiato sia da osservare alla stregua di un animale in natura – espressione dell'autrice, assente tuttavia nell'articolo di Agamben. La nuda vita è prodotto di un “denudamento”: è esito di

Parimenti rivelatore della nuda vita come prodotto originale del potere sovrano e come sostrato di quell'*homo sacer* che virtualmente tutti noi, uomini moderni, siamo, è l'esempio della cavia umana, ossia di quei soggetti che Agamben ritrova fra gli esperimenti "scientifici" dei campi di concentramento e fra le sperimentazioni mediche operate sui condannati a morte nelle Filippine e negli Stati Uniti: essi sono «privi di quasi tutti i diritti e le aspettative che siamo soliti attribuire all'esistenza umana e, tuttavia, biologicamente ancora vivi»; esclusi dalla comunità politica, occupano «una zona-limite fra la vita e la morte, fra l'interno e l'esterno», in cui non sono niente più che nuda vita⁸⁵. E dello stesso significato profondo, seppure in un contesto ben differente, sono portatori tutti i casi limite in cui a essere in discussione è il confine tra vita e morte, e dove il ruolo del sovrano e quello del medico tendono a confondersi nella definizione della soglia tra ciò che è umano e ciò che non lo è più, all'interno di uno spazio di eccezione «in cui appare allo stato puro una nuda vita per la prima volta integralmente controllata dall'uomo e dalla sua tecnologia»⁸⁶.

L'esempio più controverso fra quelli offerti da Agamben rimane, tuttavia, quello introdotto nella Terza Parte di *Homo sacer*, dedicata al campo di concentramento come luogo in cui il potere si trova di fronte alla «pura vita senz'alcuna mediazione»⁸⁷. Se le riflessioni qui si concentrano per lo più intorno al campo come paradigma dello spazio politico nell'età moderna, della vita umana all'interno del campo, spogliata «di ogni statuto politico» e ridotta «integralmente a nuda vita»⁸⁸, si occupa invece il terzo volume del progetto, pubblicato per secondo, e cinque anni in anticipo rispetto al primo tomo del secondo volume, nel 1998: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, libro articolato e da molti definito debole e inconsistente, che tuttavia merita di essere ripercorso attraversandone la complessità; si percepirà così la profonda radicazione del processo che istituisce la politica occidentale all'interno della metafisica, ma anche le movenze moderne per cui, alla politicizzazione completa della vita biologica, corrisponde il girare a vuoto della macchina antropogenetica che ha sempre informato l'immagine che abbiamo dell'uomo.

un'operazione politica ed è, anzi, ciò mediante cui la politica stessa si rende possibile nella sua forma occidentale. E, in questo senso, rimanendo all'interno del paradigma biopolitico inteso da Agamben, l'idea di un contesto pubblico capace di discernere chiaramente e in modo opportuno tra natura umana e mondo politico, fra ciò che è naturale e ciò che è l'artificio politico rischia di presentarsi, più che come un superamento del problema, come una sua riproposizione, essendo la politica per Agamben sempre e in primo luogo una decisione fra ciò che è umano e ciò che non lo è – o non lo è più.

⁸⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 177.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 178-184. A tale proposito, si chiede Marzocca: «Il potere sovrano è da sempre biopolitico in quanto capace di esercitarsi in modo incondizionato sulla vita? O esso diviene veramente biopolitico solo dal momento in cui si avvale di saperi e tecniche specifiche di trattamento della vita? Il potere nazista è stato pienamente biopolitico in quanto potere assoluto che avrebbe potuto rinunciare in qualsiasi momento al sostegno del sapere bio-medico? Oppure esso si è affidato a questo sapere perché non poteva farne a meno per essere veramente biopolitico?» (O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, cit., p. 232).

⁸⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 191.

⁸⁸ *Ibidem*.

Come suggerisce il sottotitolo, una parte importante dello studio è giocata dalla figura del testimone; si tratta di una scelta quanto meno singolare per avvicinare la figura della vita nuda, quasi che il problema dell'internato fosse quello di poter narrare la vita del campo⁸⁹. La scelta diviene meno sorprendente se si comprende quali sono le reali intenzioni che guidano qui Agamben: «Il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche ...) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei è stato sufficientemente chiarito», mentre rimane un enigma ancora insondato «il significato etico e politico dello sterminio, o anche soltanto la comprensione umana di ciò che è avvenuto»⁹⁰. È su questo enigma che intende insistere Agamben, nella consapevolezza che «quasi nessuno dei principi etici che il nostro tempo ha creduto di poter riconoscere come validi ha retto alla prova decisiva, quella di una *Ethica more Auschwitz demonstrata*»⁹¹. Come testimoniare qualcosa di così traumatico per l'intera storia dell'umanità da aver posto fuori gioco ogni categoria etica con cui l'uomo ha pensato se stesso e il proprio vivere?

Il compito non è semplice: Agamben rileva non solo l'inadeguatezza delle elaborazioni etiche via via susseguitesì nell'epoca contemporanea; a complicare ulteriormente la questione c'è quello che il nostro autore chiama «uno degli equivoci più comuni», consistente nella «tacita confusione di categorie etiche e di categorie giuridiche». Tale equivoco deriva, in altre parole, dal fatto che la quasi totalità delle nozioni in gioco in materia di etica (o di religione, aggiunge Agamben) è in qualche misura contaminata dal diritto⁹². Questo, oltre a mostrare come la nostra idea di uomo sia già da sempre politicamente e giuridicamente connotata, rende opache delle categorie che rivelano tutta la loro inconsistenza, a maggior ragione, se poste alla prova di un evento epocale il cui centro di gravità è una «zona grigia» che trasforma l'oppresso in oppressore e fa apparire il carnefice come una vittima. Non solo, perciò, la nostra concezione dell'uomo è sempre prodotto di una decisione, ma proprio la matrice giuridica che contamina tale riflessione renderebbe particolarmente deboli le categorie di cui facciamo uso: «Nel nostro tempo – afferma Agamben in un'intervista dell'ottobre 1998 a *La Repubblica* – categorie morali e giuridiche si sono confuse irrimediabilmente» e «Auschwitz è anche il luogo in cui si vede l'insufficienza del diritto»⁹³.

Così avviene per la prospettiva tesa al giudizio, che, provenendo dal diritto, non è diretta all'accertamento della giustizia o della verità, bensì solo al giudizio stesso: la sentenza, nel dibattimento, produce come proprio fine una *res judicata*, sostituendosi così al

⁸⁹ Cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 114; e cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 247-248.

⁹⁰ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 7.

⁹¹ *Ivi*, p. 9.

⁹² *Ivi*, p. 16.

⁹³ Intervista rilasciata a A. Gnoli, *Auschwitz. Il testimone invisibile*, per «La Repubblica», edizione dell'8 ottobre 1998, pp. 38-39.

vero e al giusto, e solo «in questa creatura ibrida, di cui non è possibile dire se sia fatto o norma, il diritto trova pace; più in là non gli è possibile andare». L'autoreferenzialità del diritto e, di conseguenza, della morale che ne è contaminata, pare dirci Agamben, significa che essi trovano la propria quiete nel momento del processo, o comunque della decisione cui la realtà si deve conformare. Perdono così di senso l'esecuzione e la trasgressione, l'innocenza e la colpevolezza, l'obbedienza e la disobbedienza⁹⁴. In apertura del primo volume di *Homo sacer*, Agamben ha riportato le parole di Savigny, per cui «la legge non ha un'esistenza in o per sé; la sua essenza è invece nelle vite degli uomini osservate da un certo punto di vista». Il punto di vista della legge, afferma Agamben studiando Auschwitz, tende a oscurare le coordinate etiche che da esso devono essere distinte. Applicata all'evento epocale, in particolare, la mera applicazione della legge – specie nel giudizio in tribunale – diffonde l'idea che il problema sia superato.

Una analoga problematicità può essere individuata nei concetti che sostanziano il giudizio, quale quello di responsabilità, anch'esso «irrimediabilmente contaminato col diritto»⁹⁵. Tale nozione non solo è stata mutuata in maniera per lo più irriflessa dall'etica, dalla politica, dalla religione, ma si dimostra debole proprio nei momenti apicali della storia, nei quali vi sarebbe massima necessità di una sua applicabilità⁹⁶. Insidiando la presunta stabilità di un concetto apparentemente elementare come quello di responsabilità, Auschwitz impone il confronto con «un nuovo elemento etico», la zona grigia, «in cui bene e male e, con essi, tutti i metalli dell'etica tradizionale raggiungono il loro punto di fusione»⁹⁷. Non solo, dunque, la natura ibrida delle categorie etiche fa sì che esse si presentino come deboli e, in un certo senso, approssimative nella loro applicazione: esse sembrano anche disapplicarsi proprio nell'attimo in cui si fa più urgente la loro interrogazione. In particolare, se interrogata in merito ad Auschwitz, la categoria della responsabilità comporterebbe di collocarsi al centro di un campo etico proprio nell'attimo che, più di tutto, «non si situa *al di là* del bene e del male, ma sta, per così dire, *al di qua*, di essi». Se con il superuomo di Nietzsche il compito che la filosofia imponeva all'Occidente era quello di un superamento delle categorie etiche, la zona grigia che Levi rintraccia ad Auschwitz fa irrompere sulla scena un «sottouomo» per il quale tali categoria sono inservibili non perché superate, bensì perché dotate di maglie troppo larghe, perché insufficienti per coglierne la reale dimensione etica. E così anche per la categoria di dignità, dal momento che il degrado cui era costretto

⁹⁴ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 16-17.

⁹⁵ Qualche pagina oltre, Agamben scrive che «responsabilità e colpa esprimono semplicemente due aspetti dell'imputabilità giuridica e solo in un secondo tempo furono interiorizzati e trasferiti fuori del diritto. Di qui l'insufficienza e l'opacità di ogni dottrina etica che pretenda di fondarsi su questi due concetti» (*ivi*, p. 20).

⁹⁶ Le nozioni etiche che Agamben passa in rassegna sono sottoposte a una specie di test di tenuta, per cui possono essere accolte nel dominio dell'etica solo i concetti che non falliscono la prova di Auschwitz. A riguardo, cfr. N. Levi e M. Rothberg, *Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland*, in «Symplekē», 11.1-2 (2003), pp. 23-38; in particolare pp. 27-28.

⁹⁷ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 19.

l'internato costringe a immaginare un'etica che comincia proprio e precisamente nel punto in cui pare non essere più distinguibile l'uomo dal non-uomo⁹⁸.

La figura tragicamente definibile come “sottouomo”, che, più di ogni altra, nel campo di Auschwitz – caso antonomastico –, rappresenta la crisi dell'etica tradizionale, la sua incapacità di afferrare la possibilità estrema che i campi di concentramento sono stati, è quella del cosiddetto “musulmano”, soggetto di una vera e propria aporia riguardante la testimonianza⁹⁹. Ricercando la matrice storica della parola “testimone”, Agamben ricorda il greco *martis*, ossia “martire”, colui che muore perseguitato per aver testimoniato la propria fede; nonostante l'inegabile punto di contatto con il ricordo, la testimonianza di ciò che è avvenuto agli internati non può essere identificata con un martirio, pena la mistificazione del loro destino. Ugualmente inadeguata con il campo di concentramento, malgrado l'assonanza, è la parola latina *testis*, che designa, in un processo, il terzo fra due contendenti. La parola latina recante il significato di testimone che meglio si attaglia al caso qui in analisi è invece *superstes*, «colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne testimonianza»¹⁰⁰. Aver “attraversato fino alla fine” l'evento del campo di sterminio è tuttavia qualche cosa che, per lo statuto di quell'evento, sottrae proprio la possibilità di testimoniare, dal momento che destinazione designata degli occupanti del campo era la morte. L'aporia che sta al centro della testimonianza è dunque che essa prevede da un lato la sopravvivenza, condizione materiale perché l'evento possa essere comunicato, e dall'altro la completa esperienza di quell'evento, che nel caso di Auschwitz esclude la sopravvivenza: di qui la «lacuna» ineliminabile al centro della testimonianza, di cui scrive Agamben; l'intestimoniabilità di quanto di più atroce è avvenuto all'uomo internato. Soggetto vivente di tale aporia è proprio il musulmano, figura vivente che però è giunto alla soglia estrema dell'umano, allo stadio ultimo oltre il quale vi è la morte; di più, il musulmano, come una sorta di condannato la data della cui esecuzione è già stata scritta, è già morto pur essendo ancora in vita. Privati di ogni volontà, di ogni capacità di reazione e perfino della propria coscienza e di ogni impulso autoconservativo, i musulmani erano viventi la cui sottrazione dell'umanità era giunta al suo grado più compiuto. Viventi apparenti, di cui Agamben scrive che «non soltanto l'umanità e la non umanità, ma anche la vita vegetativa e quella relazionale, la fisiologia e l'etica, la medicina e la politica, la vita e la morte transitano le une nelle altre senza soluzione di continuità». In questo «essere indefinito», le categorie si confondono, perdendo il loro valore proprio perché valgono contemporaneamente al loro contraddittorio¹⁰¹; e proprio perché mantenerle in vigore

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 60-62.

⁹⁹ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 251.

¹⁰⁰ Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 24-26 e pp. 15-16.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 43.

significherebbe espellere d'ufficio dal dominio dell'umano ciò che il musulmano rappresenta.

Nel musulmano, una volta di più, viene segnata la fine dell'etica tradizionale. In relazione all'ineffabilità della propria esperienza, Agamben ricorda il tentativo etico dalle fondamenta metafisiche più ambiziose: l'etica del discorso francofortese, secondo cui «chi dichiara di non voler comunicare, confuta se stesso, perché avrà sempre comunicato la sua volontà di non comunicare»¹⁰². Ripercorrendo in un modo un po' semplicistico il progetto francofortese, Agamben sentenzia che «Auschwitz è la confutazione radicale di ogni principio di comunicazione obbligatoria», e che la confutazione più decisiva e irrefutabile – che nemmeno Apel, condotto in un campo, potrebbe negare – è il musulmano. Pena l'esclusione di quest'ultimo dalla sfera dell'umano, anche il progetto etico fondato su comunicazione e discorso va rigettato, al riconoscimento della presunta, per Agamben innegabile, «distruzione di quegli estremi baluardi metafisici», dei principi elenctici, che ne stanno alla base¹⁰³.

Il tracollo dell'etica tradizionale e della sua pretesa di abbracciare l'intero dominio umano, in modo massimamente resistente e privo di porosità, è osservabile nel musulmano anche nel suo rapporto con la “morte”, o comunque con la cessazione dei processi fisiologici che sostengono il suo fisico, con ciò che più di ogni altro aspetto è necessario e impossibile da testimoniare. «Morire significa: sopportare la morte nel proprio essere», sosteneva Heidegger in una conferenza tenuta a Brema anni dopo la fine della Seconda guerra mondiale¹⁰⁴. Già in *Essere e tempo*, Heidegger aveva definito la morte come l'esperienza decisiva, come la possibilità più propria e insuperabile; Auschwitz abbatte anche questa presunta insuperabilità che è la morte, presentando la fine di un essere umano come una mera fabbricazione di cadaveri, come «una morte non morta», come la cessazione di attività fisiologiche in un essere – il musulmano – ancora vivo, ma totalmente svuotato della sua umanità. Il campo, osservato secondo questa prospettiva etica, si presenta come «il luogo in cui è impossibile far esperienza della morte come possibilità più propria e insuperabile, come possibilità dell'impossibile»; nel campo «gli uomini non muoiono»¹⁰⁵. Ciò che sostiene questa apparente absurdità e che minaccia di mettere in crisi l'etica heideggeriana è il fatto che, nel campo, «ogni distinzione tra proprio e improprio» viene eliminata. L'essere-per-la-morte heideggeriano contemplava l'appropriazione autentica dell'improprio; il deportato però esiste ogni giorno e anonimamente per la morte: la quotidianità, ciò che dovrebbe essere massimamente inteso come proprio, si ribalta in un improprio; la morte, come

¹⁰² *Ivi*, p. 58.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 59-60.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA vol. 79, ed. Klostermann, Francoforte 1994, p. 56, citato in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., 68.

¹⁰⁵ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 69.

quell'improprio di cui appropriarsi, è invece ciò che è più di ogni altra cosa il proprio, il quotidianamente materialmente realizzato.

Il musulmano è il vivente in cui la morte è concretata nella maniera più propria e sperimentata nel modo più estremo. Si presenta come il denudamento estremo della vita dalla sua umanità, come un sottouomo, scrive Agamben; un essere non oltre, ma ben "al di qua" alle categorie etiche. Di qui l'impossibilità, dopo Auschwitz, di superare il "risentimento" e affrontare l'insegnamento nietzscheano di accettare in modo coraggioso e incondizionato l'eterna ripetizione dell'uguale¹⁰⁶. Agamben, a riguardo, immagina che il demone che ne *La gaia scienza* minacciava l'eterno ritorno dell'uguale, torni a riproporre lo scenario di un eterno ritorno di Auschwitz. E tuttavia, come ha ben spiegato De La Durantaye, l'impostazione con cui Agamben rilegge l'esperienza nietzscheana è, a ben vedere, segnata da una fondamentale incomprendimento. Il fraintendimento è dovuto a un'eccessiva semplificazione della dottrina dell'eterno ritorno: l'appello che Nietzsche rivolge all'uomo di affrontare la realtà delle cose, compresi gli orrori e le ingiustizie, di incaricarsi della propria responsabilità nelle azioni e nelle scelte in questo mondo, senza demandarle a un mondo trascendente, viene confusa da Agamben come un invito ad accettarne la realtà come dimostrazione – in senso quasi hegeliano¹⁰⁷ – di razionalità; come un invito, cioè, a giustificare il passato.

Se si prescinde da questa banalizzazione dell'esperimento nietzscheano, la domanda immaginata da Agamben rimane: «Vuoi tu che Auschwitz ritorni ancora una volta e ancora innumerevoli volte»? La domanda appare retorica, essendo senza alternative la risposta negativa. E però, se la risposta appare scontata e se chiaro appare il fallimento dell'etica del Novecento, fondata sul superamento del risentimento, non è altrettanto pacifica la motivazione di questo: che nessuno possa rispondere in modo affermativo a quel nuovo demone non dipende dall'eccessiva atrocità di quanto avvenuto ad Auschwitz, tale che nessuno ne possa desiderare la ripetizione come proprio destino. Leggendo la testimonianza di Primo Levi, ascoltando il racconto degli incubi che ancora assillavano i reduci da tale tragedia, Agamben vi ritrova una motivazione differente: «Non si può volere che Auschwitz ritorni in eterno, perché, in verità, esso non ha mai cessato di avvenire, si sta già sempre ripetendo»¹⁰⁸. La crisi dell'etica tradizionale rappresentata dal campo di concentramento e dalla figura del musulmano in particolare risiede nell'insensatezza della domanda che interroga sulla disponibilità di superare il risentimento, lo spirito di vendetta rispetto al passato: quello che si osserva ad Auschwitz si colloca al di là della dicotomia accettazione-rifiuto. In modo non del tutto chiaro, e tacciabile di psicologismo spicciolo, l'immagine

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 92.

¹⁰⁷ L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 273.

¹⁰⁸ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 93.

restituita da Agamben è quella di un risentimento che non è né superato, né abbracciato nella vendetta; esso è piuttosto sospeso, come un incubo, che torna e torna.

L'approccio tradizionale con cui la storiografia e la filosofia hanno affrontato il campo di concentramento è stato quello di ricercarvi il luogo della assoluta degradazione, del male assoluto, dell'inumano, «come se ci fosse una divisione chiara tra ciò che è umano e ciò che non lo è»¹⁰⁹. Il campo, paradigma della politicizzazione completa della vita biologica avvenuta in epoca moderna mediante l'estensione indefinita dell'eccezione, pare mettere in crisi il pacifico lavoro della macchina antropologica, sembra farla girare a vuoto decretando di fatto l'impossibilità di «creare un diaframma» netto e costante tra l'umano e l'inumano. Proprio su questo e sull'incapacità di confrontarsi con questo «resto»¹¹⁰ di una massima disumanizzazione che è il musulmano, Agamben misura il fallimento dell'etica del Novecento, il suo stretto legame con la decisione che la macchina antropogenetica sempre proponeva e l'incapacità di aderire al moderno “andare fuori giri” di questo meccanismo. L'incomprensione che gravita attorno ad Auschwitz appare palese se si cerca di ricomporre il duplice capo d'accusa che storia e filosofia hanno imputato al campo di concentramento: da un lato, la realizzazione del trionfo della morte contro la vita, dall'altro, la degradazione assoluta della morte. Due imputazioni che non riescono a esaurire l'oltraggio di Auschwitz: nel campo, è come se ci fosse un elemento che «non si può – né si vuole – vedere ad alcun costo», un elemento inaudito, la cui collocazione è da sempre ricercata all'interno delle dicotomie categoriali «insieme più estreme e più familiari: la vita e la morte, la dignità e l'indegnità»¹¹¹. Tra queste, ma invero sottratto alla loro statica opposizione, si trova il musulmano, «la vera cifra di Auschwitz» irriducibile a quelle categorie. Esso si presenta come un non-vivo la cui vita non è vera vita, e, al contempo, come colui la cui morte non è vera morte: il musulmano è «l'iscrizione nella vita di una zona morta, e, nella morte, di una zona viva»; e, in fin dei conti, ciò che nel musulmano è definitivamente revocato in questione è l'umanità stessa dell'uomo. L'aporia che il musulmano rappresenta quanto alla necessità di testimoniare può dunque trovare una propria possibilità di chiarimento nel momento in cui si comprende che

il nome «uomo» si applica innanzi tutto al non-uomo, che testimone integrale dell'uomo è colui la cui umanità è stata integralmente distrutta. Che, cioè, *l'uomo è colui che può sopravvivere all'uomo*.¹¹²

Ciò che dell'esperimento del campo deve essere innanzitutto trattenuto è, perciò, che nell'uomo passa una possibilità infinita di disumanizzazione e che, ancora nell'uomo, vi è la

¹⁰⁹ Così Agamben in *Auschwitz. Il testimone invisibile*, cit., conversazione con A. Gnoli.

¹¹⁰ Cfr. J.B. Marongiu, *Agamben, le chercheur d'homme*, cit.

¹¹¹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 75.

¹¹² *Ivi*, p. 76 (corsivo nel testo).

facoltà di sopportare il non-uomo; che le due figure sono adiacenti, e questo rimette in discussione la stessa umanità dell'uomo.

Agamben ritorna ancora una volta a confrontarsi con Foucault, ancora una volta con il passaggio, in età moderna, da un potere che dà la morte a un potere che potenzia la vita. I due sistemi di potere, quello pre-moderno e quello che per Foucault è la biopolitica moderna, vengono descritti come eterogenei, sebbene, sostiene Agamben, tale eterogeneità diventerà problematica con l'ingresso nello scenario politico dei grandi Stati totalitari del Novecento. Lo Stato totalitario, infatti, si sostiene su una contemporanea «assolutizzazione senza precedenti del biopotere di *far vivere*» e una «assoluta generalizzazione del potere sovrano di *far morire*». Il Novecento è dunque l'epoca in cui si manifesta l'intima relazione tra biopolitica e thanatopolitica¹¹³.

Tale coincidenza si manifesta nell'eccezionalità che diviene regola e nella conseguente mobilità costante della cesura che il potere impone al *continuum* della vita, isolando di volta in volta la vita da preservare dalla vita da escludere, fondandosi su presupposti che, come si è già osservato ne *La comunità che viene*, sono al contempo coesivi ed esclusivi. La prestazione del potere è sempre stata quella di creare una zona di eccezione; in epoca moderna, tale eccezione si allarga indefinitamente, fino a trasformare l'intera vita dell'uomo in una zona indistinta, in cui il potere può collocare e spostare arbitrariamente il limite tra la vita e la morte, e di cui la figura del musulmano è paradigma: con quest'ultima, la biopolitica «penetra in una soglia in cui non è più possibile stabilire cesure» e, anzi, è proprio da tale luogo di indistinzione che l'attività di continua negoziazione che orienta la cesura è resa possibile¹¹⁴. In essa, infatti, emerge una sorta di «sostanza biopolitica assoluta, inassegnabile e incesurabile»¹¹⁵: è questa sostanza assoluta ed elementare il prodotto cui è preposta l'attività del campo; ed è questa sostanza il paradigma della produzione di vita nuda sempre in atto nello scenario biopolitico occidentale.

Appendice I: Dal Paradigma all'Archeologia.

Le figure della vittima e del sopravvissuto del campo di concentramento sono colte da Agamben come modelli del soggetto universale per la loro capacità di testimoniare la desoggettivazione, ossia il processo che agisce in modo complementare e oggi prevalente, con la soggettivazione, nella formazione di un soggetto¹¹⁶. Inoltre, e in maniera sorprendente, il musulmano può essere osservato, secondo Agamben, come «una forma

¹¹³ *Ivi*, p. 78 (corsivi nel testo).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 79. Sul concetto di negoziazione, cfr. A. Benjamin, *Particularity and Exceptions: On Jews and Animals*, in A. Ross (a cura di), *The Agamben Effect*, cit., pp. 71-87; in particolare pp. 78 ss. Si veda anche A. Norris, *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, cit., p. 45.

¹¹⁵ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 79.

¹¹⁶ In termini critici, cfr. L. Guenther, *Resisting Agamben: The Biopolitics of Shame and Humiliation*, in «Philosophy and Social Criticism», 38.1 (2012), pp. 59-79.

inaudita di resistenza»¹¹⁷. I resoconti dei superstiti su cui si struttura *Quel che resta di Auschwitz*, tuttavia, sembrano raccontare proprio l'opposto, restituendo l'immagine di un corpo in cui l'umano si incontra con il non-umano, indifferenziandosi, e in cui la vita e la morte trapassano l'una nell'altra. Centrale è, infatti, nella figura del musulmano non solo la totale abulia, ma una radicale incapacità di reagire, perfino di distinguere tra un ordine abbaiato da una SS e la morsa del freddo¹¹⁸. Proprio questa incoscienza di fronte a situazioni ambientali e alla violenza umana, sembra escludere totalmente la possibilità non tanto di resistere in maniera adeguata al contesto, quanto proprio di reagire. Se il musulmano rimane impassibile di fronte al fischio di una SS, al colpo inferto, all'ordine imposto, tale indifferenza non è dovuta a una irriducibile disobbedienza, quando all'esaurimento delle energie fisiche e al prosciugamento di ogni coscienza; Agamben paragona tale impermeabilità rispetto agli stimoli esterni all'autismo¹¹⁹.

Nondimeno, il musulmano si presenta come un inverosimile soggetto di resistenza, proprio come il Bartleby, lo scrivano di Melville morto per un digiuno autoimposto¹²⁰. Simili figure, consunte e inermi, sembrano soccombere sotto il successo schiacciante di un potere disumanizzante; eppure, come ha notato Dimitris Vardoulakis, «l'apatia del mussulmano offre una politica alternativa. Come corpo del tutto apatico, il musulmano non appartiene più in alcun modo al mondo degli uomini. Il degrado del musulmano lo colloca in una zona esterna», in quella che Agamben chiama una zona di «assoluta indistinzione tra fatto e legge, di vita e ordine giuridico, di natura e politica. Questo mette in atto il tradizionale gesto sovrano della violenza che separa passione e azione, l'animale e l'umano; ma rappresenta anche l'occasione di riconfigurare l'agente umano come un'autoaffezione, che conduce a una nuova definizione dell'umano». In particolare, conduce alla passività come momento dell'impotenza che è, insieme, massima apertura di potenzialità¹²¹. Queste figure portano, allora, un valore paradigmatico non tanto presentandosi come modelli d'azione, ma come occasioni per comprendere strutture storiche la cui rilevanza permane nel presente. Tale valore paradigmatico pare essere sconosciuto da alcuni critici, che hanno osservato come la tendenza a "ontologizzare" i caratteri storici specifici dell'evento escluda alla base la possibilità di una resistenza alle ingiustizie che in esso maturano; così che l'ontologia, che per Agamben è lo strumento radicale di interpretazione della realtà, anche politica, diverrebbe una sorta di anestetico, che congelerebbe l'azione e la reazione¹²².

¹¹⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 207.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 40-43.

¹²⁰ Cfr. E. Marion, *The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, in «MLN», 121.4 (settembre 2006), pp. 1009-1022; p. 1012.

¹²¹ D. Vardoulakis, *The Ends of Stasis: Spinoza as a Reader of Agamben*, in «Culture, Theory and Critique», 51.2 (2010), pp. 145-156; p. 148.

¹²² E. Vogt, *S/citing the Camp*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death*, cit., pp. 74-105; p. 93.

Andando nello specifico del metodo paradigmatico, poi, altri critici hanno letto con disappunto il lavoro di Agamben su Auschwitz; come per esempio Esther Marion, la quale vi intravede una denigrazione delle reali e storiche circostanze che hanno caratterizzato il campo¹²³. «Appropriandosi dei sopravvissuti all'Olocausto e delle loro testimonianze per articolare un essere anonimo e l'indicibile nel linguaggio, l'inumano, Agamben crea una lacuna nell'orrore di Auschwitz, della sua realtà empirica, delle vittime e di chi ne prese parte»¹²⁴. In particolare, vi sarebbe, nell'uso paradigmatico del campo e del suo internato da parte di Agamben, una violazione dello statuto assolutamente unico e singolare della realtà empirica di Auschwitz e della sofferenza lì patita. Un'unicità che il paradigma non saprebbe restituire e che, anzi, ridurrebbe a esempio fra gli altri¹²⁵.

La costruzione di un paradigma della stessa nudità, poi, viene osservata dalla critica anche per il rischio che esso comporterebbe di eliminare la storia da una vita umana, di renderla di fatto un mero concetto limite, impossibile da dire e da penetrare per il pensiero e per la politica stessa¹²⁶. Tale pericolo è stato messo in evidenza da Robert Eaglestone, in un articolo del 2008¹²⁷, per il quale la proposta agambeniana intorno alla nuda vita e al paradigma del musulmano sarebbe eccessivamente schematica, «troppo filosofica»¹²⁸. Per Agamben, il musulmano «presenta la cifra segreta» del biopotere; in esso, il biopotere produce «una sorta di sostanza biopolitica assoluta che, nel suo isolamento, permette l'assegnazione di ogni identità demografica, etnica, nazionale e politica [...] lo spazio vuoto di popolo al centro del campo che, separando ogni vita da se stessa», segna il passaggio del cittadino alle forme via via più degradate e inassegnabili¹²⁹. Il musulmano è, dunque, una vita al punto denudata da coincidere con la legge che da tale denudamento si istituisce. Ma, si chiede Eaglestone, l'idea di una vita nuda come tale non è troppo astratta e troppo vincolata al discorso filosofico di cui è coerente esito? Coinvolgendo le riflessioni antropologiche di Geertz, Eaglestone si chiede se una operazione «stratigrafica» simile sia possibile per una realtà complessa come l'essere umano o se, invece, «sottrarre il *bíos* per

¹²³ E. Marion, *The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia*, cit., p. 1019.

¹²⁴ *Ivi*, p. 1022.

¹²⁵ Sorprendentemente differente il commento di La Capra, il quale ha riconosciuto ad Agamben l'attribuzione di una fondamentale e irriducibile unicità alla persecuzione nazista; se l'uso paradigmatico che Agamben proporrà del campo e del suo internato è stato contestato da molti critici per la sua presunta anti-storicità e per la denigrazione delle circostanze storiche e umane che hanno caratterizzato quell'evento, La Capra riconosce ad Agamben di aver collocato la persecuzione nazista come punto cruciale nella storia, soprattutto nella sua azione di revocazione di ogni categoria etica (e tuttavia, come si è già accennato, La Capra caratterizza questa centralità storica con la categoria – discutibile – dell'apocalittismo). Paradossalmente, proprio l'eccessiva unicità con cui Agamben osserva, per esempio, il musulmano – «come una creatura nel mondo selvaggio» –, isolerebbe esageratamente gli elementi considerati, facendo loro perdere la specificità storica (cfr. D. La Capra, *Approaching Limit Events*, cit., pp. 135-137).

¹²⁶ Cfr. C. Salzani, *Nudità e vita*, cit., pp. 140-141.

¹²⁷ R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, in «Paragraph», 25.2 (gennaio 2008), pp. 52-67.

¹²⁸ *Ivi*, p. 59.

¹²⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 145-146.

lasciare la sola *zoé*» non sia una pura illusione¹³⁰. Quella di Agamben, conclude Eaglestone, è un'astrazione filosoficamente efficace, che tuttavia giunge a una nuda vita «troppo nuda»: «Motivata dalla chiarezza di un paradigma filosofico, [la nuda vita] trascura ciò che è coinvolto nella vita», nella sua concreta e unica storicità¹³¹.

Una analoga accusa di eccessiva astrattezza filosofica proprio nel momento in cui si intende descrivere l'incisione della biopolitica nella vita, è mossa da Mesnard e Kahan, i quali ne individuano la causa nel desiderio di Agamben di «scoprire nella storia una funzione paradigmatica unica e centrale»¹³². Di qui, il sostanziale disinteresse per il «quadro reale in cui la testimonianza si origina»: la storia scomparirebbe nelle mani di Agamben, essendo egli alla ricerca di «paradigmi del normale e del quotidiano» in quello che è, a ben vedere, una situazione limite¹³³.

All'uso fatto da Agamben del paradigma, al rischio che tale uso riduca l'unicità storica di un evento così segnante, è indirizzata anche la critica di Neil Levi e Michael Rothberg, i quali notano una sorprendente astrazione della figura del musulmano dal contesto storico – il campo – in cui esso è stato prodotto; un'astrazione atta a delineare lo spazio dell'umano e a formulare la possibilità di un'etica dopo Auschwitz, ma che, a ben vedere, impedisce di riflettere in termini etici su cosa Auschwitz sia stato¹³⁴. Tali critiche imputano ad Agamben di non aver riferito in maniera circostanziata la realtà storica di Auschwitz; e tuttavia, ciò che esse davvero obiettano è il tentativo di impostare una comprensione di una realtà storica al fine di illuminare anche situazioni differenti, in altre parole, di usarla come un paradigma.

Ma c'è di più, perché, a conclusione del primo volume di *Homo sacer* – e riprendendo un articolo già comparso un anno prima su *Libération* – Agamben aveva assunto il campo come «paradigma biopolitico del moderno», come *nómos*. Si tratta di una tesi dall'apparenza assai paradossale, anche assunta l'evidenza che il campo non nasce dal diritto ordinario, e nemmeno da una trasformazione e uno sviluppo del diritto penale e carcerario: il campo nasce «dallo stato di eccezione e dalla legge marziale»¹³⁵. L'eccezione è orientata alla presa in custodia di individui indipendentemente dalla rilevanza penale delle loro azioni, e con la sola finalità di evitare un pericolo per la sicurezza dello Stato; essa, perciò, si fonda sulla sospensione della legge ordinaria a protezione dello Stato da qualsiasi tentativo di

¹³⁰ R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, p. 59.

¹³¹ *Ivi*, pp. 64-65.

¹³² P. Mesnard e C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, ed. Kimé, Parigi, 2001, p. 127.

¹³³ *Ivi*, p. 125 e p. 124.

¹³⁴ N. Levi e M. Rothberg, *Auschwitz and the Remains of Theory*, cit., pp. 29-30. Tale presunto disinteresse rispetto alla realtà etica o politica del campo, sostengono i due autori, segue un'impostazione del tutto opposta rispetto a quella seguita dallo stesso Agamben nel primo volume di *Homo sacer*, nel quale il campo è tale se qualsiasi cosa può succedere in esso, a prescindere che si tratti del musulmano o altro, laddove in *Quel che resta di Auschwitz* tutta l'attenzione è posta sul musulmano, a prescindere dal contesto del campo entro cui egli è internato.

¹³⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 185-186.

sospendere la legge ordinaria, cioè di sovvertirla. Come può darsi, allora, che un istituto sorto dallo stato di eccezione sia assunto come una norma; che, in altri termini, la norma non sia generata da uno stato di ordinarietà, ma proprio dall'esito straordinario dell'eccezione? La risposta che Agamben fornisce a questo interrogativo sul campo è che, oggi, «questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale». E definendo lo statuto paradigmatico del campo: «*Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola*»¹³⁶.

Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma può virtualmente essere presa.¹³⁷

In termini ancora più generali, e ponendo sotto osservazione il legame ontologico tra potere sovrano e decisione e biopolitica, il campo è solo il caso estremo, apicale della struttura essenziale della metafisica occidentale: in essa, l'umano è costruito a partire dalla designazione di una soglia con il non-umano, ossia con ciò che deve essere superato, allontanato¹³⁸. Una tesi definita una «provocazione oltraggiosa» dalla critica¹³⁹; una tesi quanto meno singolare: già Adorno parlava di un'«età del campo di concentramento»; ma questo avveniva in un articolo scritto tra il 1939 e il 1940, mentre Agamben parla del campo come del paradigma della politica della nostra cultura cinquant'anni dopo¹⁴⁰. La singolarità e lo scandalo di una tesi simile ha spinto La Capra a mitigarne la portata, parlando di paradosso e iperbole¹⁴¹.

In un articolo del 2000, Andrew Norris pone a riguardo una questione cruciale al lettore di Agamben: la semplice esistenza dei campi o delle cavie umane, di cui *Homo sacer* si occupa, è davvero il segnale della necessità di impostare una critica storica, filosofica e politica come quella proposta da Agamben? In altri termini, non sarebbe più semplice e lineare una lettura che osservasse quegli episodi come il sintomo dell'esigenza di ripensare e riaffermare in modo serio e fondato i diritti umani così come la tradizione li ha sempre compresi? Come eventi trasgressivi, di rottura, anziché come paradigmi della trasformazione moderna di una norma antica? In questa prospettiva, «gli orrori della modernità non sarebbero altro che violazioni delle norme della tradizione – una tradizione che semplicemente necessita di essere riaffermata, piuttosto che criticata e decostruita»¹⁴². In

¹³⁶ *Ivi*, p. 188 (in corsivo nel testo).

¹³⁷ *Ivi*, p. 197 (corsivo nel testo).

¹³⁸ A questo è dedicato *L'aperto*, cit. Si veda anche C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 120.

¹³⁹ Cfr. M. Mayer, *Ein Ausnahmezustand auf Dauer: Giorgio Agamben über die Idee einer "Biopolitik"*, in «Berliner Zeitung», edizione del 17 gennaio 1997, p. 21.

¹⁴⁰ Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 213.

¹⁴¹ Cfr. D. La Capra, *Approaching Limit Events*, cit., p. 161.

¹⁴² A. Norris, *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, cit., p. 51. Il già citato Eaglestone, da parte sua, non mette in questione la possibilità di comprendere il moderno osservando il campo, quanto l'effettiva efficacia di eleggerlo a paradigma, quando più adeguata e fondamentale avrebbe potuto essere stata la figura

altri termini, perché intendere il campo come momento di emersione di una normalità, anziché come un momento di sua sospensione e trasgressione?

Queste e altre critiche analoghe inducono Agamben a chiarire lo statuto epistemologico degli strumenti sfruttati nelle sue ricerche. In esse, si è trattato di «analizzare delle figure», che si presentano certamente come «fenomeni storici positivi», ma che li «erano trattati come paradigmi, la cui funzione era di costituire e rendere intellegibile un intero e più vasto contesto storico-problematico»¹⁴³. Gli equivoci, sostiene Agamben, sono stati generati dalla confusione di queste due dimensioni, quella storico-positiva e quella paradigmatica, così che il lettore che si aspettava una ricostruzione storiografica, rimaneva deluso nel vedere trascurata proprio la precisione nella collocazione dell'evento e delle circostanze che l'hanno accompagnato: «Non sono uno storico – risponde nel 2004 Agamben a un intervistatore tedesco –, io lavoro coi paradigmi»¹⁴⁴, ossia con archetipi strutturali che si rendono sfruttabili in senso filosofico perché sono eventi storici positivi e perché tale storicità può essere momentaneamente sospesa senza che questo rappresenti una denigrazione o una sua svalutazione. Agamben, perciò, non usa i paradigmi come li userebbe uno storico: «Uso un paradigma al fine di circoscrivere un più ampio gruppo di fenomeni, [...] al fine di comprendere una struttura storica». A tal proposito, si impone una ricostruzione di che cosa Agamben intenda per “paradigma”; essa si inserisce nel confronto metodologico che Agamben ingaggia con Foucault già nell'ultimo capitolo di *Quel che resta di Auschwitz*¹⁴⁵.

Riflettendo sulla realtà della testimonianza, Agamben ingaggia qui un confronto con l'archeologia foucaultiana¹⁴⁶, cagionato dall'esigenza di comprendere quella che gli pare essere «forse la creazione più geniale di Benveniste». Il capitolo si apre con l'indicazione proposta da Benveniste di due vie di superamento della linguistica saussuriana: da un lato, la semantica del discorso; dall'altra, una «metasemantica» costruita sulla semantica dell'enunciazione. L'attenzione di Agamben si rivolge a questo secondo versante, che, a suo avviso, si lega strettamente al programma foucaultiano, all'attenzione archeologica non per il testo del discorso, ma per «il suo aver luogo». L'enunciato, così in Benveniste come in Foucault, non si riferisce a un testo, ma a un puro evento di linguaggio, al dicibile la cui

paradigmatica della colonia e dell'abitante coloniale del XIX e XX secolo (R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, cit., pp. 60-61). Sempre alla ricerca di un paradigma migliore, Ojakangas propone le società del welfare (*Impossible dialogue on Bio-power*, cit., p. 27), mentre Luciano Ferrari Bravo propone Ellis Island (*Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben* (1996), in Id., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, ed. Manifestolibri, Roma 2001, pp. 279-286; p. 284).

¹⁴³ G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, in *Signatura rerum*, cit., pp. 11-34; p. 11.

¹⁴⁴ La conversazione con Ulrich Raulff, *An Interview with Giorgio Agamben*, è stata pubblicata in «Süddeutsche Zeitung», il 6 aprile 2004; successivamente in «German Law Journal», 5.5 (2004), pp. 609-614; p. 610.

¹⁴⁵ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 127-160.

¹⁴⁶ Si tratta del secondo confronto metodologico con Foucault; già due anni prima, nel 2006, Agamben si era impegnato nella ricostruzione della nozione foucaultiana di dispositivo. Di questo si darà conto più avanti (cfr. 2.3.1).

analisi non può mai essere condotta al livello proposizionale o con gli strumenti tracciati dalle differenti discipline; «l'enunciato non è una cosa dotata di proprietà reali definite, ma una pura esistenza, il fatto che un certo ente – il linguaggio – abbia luogo»: così, secondo Agamben, la prospettiva archeologica sul «fatto bruto» dell'esistenza del linguaggio si rende capace di realizzare il programma lanciato da Benveniste di una «metasemantica costruita su una semantica dell'enunciazione»¹⁴⁷.

Come si è già avuto modo di mostrare nella Prima Parte, nel capitolo dedicato all'archeologia foucaultiana, la novità di tale prospettiva consisteva nello sganciare l'analisi epistemologica dal legame che la legava a un Io, inteso in senso empirico e in senso trascendentale. Agamben riconosce tale innovazione quando nota che l'archeologia non cerca di afferrare «l'aver luogo del linguaggio attraverso un Io o una coscienza trascendentale», bensì pone risolutamente «la domanda se qualcosa come un soggetto o un io o una coscienza po[ssa] ancora corrispondere agli enunciati, al puro aver luogo del linguaggio», o se tali elementi non vadano invece considerati «una pura funzione»¹⁴⁸. Un mutamento di prospettiva che, sostiene Agamben, comporta delle implicazioni etiche relative al destino del soggetto, che Foucault sembra aver ommesso di considerare.

È a questa altezza che Agamben identifica il ruolo etico della testimonianza. La dimensione positiva collocata da Foucault sul piano dell'enunciazione come sistema generale delle regole che definiscono gli eventi enunciativi, è quella dell'archivio: così definito, esso si situa tra la *langue* – «sistema di costruzione delle frasi possibili» – e il *corpus* – «che riunisce l'insieme del già detto, delle parole effettivamente pronunciate o scritte». L'archivio, in questa posizione, «designa il sistema delle relazioni fra il non-detto e il detto», compendia Agamben col rischio di trasgredire la precisazione foucaultiana per cui il piano dell'archeologia non riguarda ciò che non è detto: qui, tuttavia, la formula “non-detto” intende indicare non ciò che, sul piano proposizionale è rimasto taciuto, quanto invece, con un salto di dimensione, ciò che è alla base del detto, il dicibile in quanto tale, ossia in quanto funzione enunciativa. Ed è nella dimensione dell'archivio foucaultiano che Agamben cerca ma non individua la possibilità etica di un soggetto, non trova la possibilità di ricercare il soggetto in quella cesura che si apre fra la possibilità di dire e la possibilità di non dire, tra la potenza e l'impotenza di dire: nell'archivio foucaultiano, il soggetto è solo un nodo, una funzione vuota.

Agamben propone dunque di integrare la questione archeologica foucaultiana con un'interrogazione etica, resa possibile dalla testimonianza, definita il «sistema delle relazioni fra il dentro e il fuori della *langue*, fra il dicibile e il non dicibile in ogni lingua – cioè fra una potenza di dire e la sua esistenza, fra una possibilità e una impossibilità di dire»¹⁴⁹. Nella

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 129.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 130 e p. 131. Si veda il già citato *L'autore come gesto*, in *Profanazioni*, cit., pp. 67-81

¹⁴⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 135.

testimonianza si apre la cesura entro cui sola è possibile «situare un soggetto», ossia «il vivente che ha il linguaggio, perché [...] può la sua in-fanzia»¹⁵⁰.

Al di là di queste ultime considerazioni etiche, il confronto con Foucault viene ripreso da Agamben dieci anni dopo, nel saggio *Che cos'è un paradigma?* incluso nel volume *Signatura rerum*, mediante una «personalizzazione della teoria foucauldiana»¹⁵¹. Difatti, non solo Agamben mette in contatto il concetto di paradigma con quello, da lui già definito ne *La comunità che viene*, di esempio; ma tale personalizzazione sopperisce al fatto che il filosofo francese non definisce mai in modo preciso lo strumento del paradigma e, anzi, «designa gli oggetti delle sue ricerche – per distinguerli da quelli delle discipline storiche – con i termini “positività”, “problematizzazioni”, “dispositivi”, “formazioni discorsive” e, più generalmente, “saperi”»¹⁵². Questi ultimi, mediante un ripensamento occorso a seguito delle critiche ricevute da *Le parole e le cose*, confluito poi ne *L'archeologia del sapere*, vengono intesi come l'insieme delle procedure, degli effetti di conoscenza e degli effetti coercitivi che un campo specifico, in un dato momento, è disposto ad accettare come scientifici, come razionali o come comunemente ammessi. Si è già menzionata la proposta, avanzata da Dreyfus e Rabinow, di confrontare tale definizione con la nozione di paradigma scientifico, forgiata da Thomas Kuhn nel suo studio sulle rivoluzioni scientifiche del 1962; questo, sebbene lo stesso Foucault a più riprese tenti di distinguere in maniera esplicita i propri strumenti dal paradigma scientifico, opponendo la ragione per cui il sapere sarebbe solo un momento dell'intero processo normato¹⁵³. Lo stesso Agamben intende riprendere questo confronto, per saggiarne la tenuta effettiva.

Nel *Poscritto* aggiunto nel 1969 al suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*¹⁵⁴, Kuhn appunta che nel corso dell'opera «il termine “paradigma” viene usato in due sensi differenti». In un primo senso, «esso rappresenta l'intera costellazione di credenze, valori, tecniche, e così via, condivise dai membri di una data comunità»; così inteso, dunque, il paradigma racchiude tutti gli elementi che i membri di una certa comunità scientifica hanno in comune, gli strumenti e i valori cui essi, in modo più o meno consapevole, aderiscono. In un secondo senso, il termine “paradigma” «denota una sorta di elemento di quella costellazione, le concrete soluzioni-di-rompicapo che, usate come modelli o come esempi, possono sostituire regole esplicite come base per la soluzione dei rimanenti rompicapo della scienza normale». Questo secondo senso, che Kuhn ritiene essere il più profondo e il più nuovo dei due: pur rimanendo atto all'esame di ciò che rende la costituzione e la

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 135-136.

¹⁵¹ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 128.

¹⁵² G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 11.

¹⁵³ Cfr. l'introduzione che Foucault scrive per il volume di Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, nell'edizione edita a Boston nel 1978, ora raccolta in DEII, pp. 429-442; si vedano pp. 436-437.

¹⁵⁴ Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962, 1970), tr. it. a cura di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ed. Einaudi, Torino 2009⁵, pp. 209-251.

conservazione di una “scienza normale”, esso mostra anche la possibilità che un tale regime di scienza normale si determini in assenza di regole, alla presenza cioè di un caso singolo che, mediante la sua ripetibilità, modella le pratiche di ricerca degli scienziati.

«All’impero della regola come canone di scientificità subentra così quello del paradigma, alla logica universale della legge, quella specifica e singolare dell’esempio», commenta Agamben, accettando preliminarmente l’analogia, già sostenuta da Rabinow e Dreyfus, fra il paradigma kuhniano in questo secondo senso e le formazioni di sapere foucaultiane¹⁵⁵. E infatti proprio nell’abbandono dell’approccio teorico tradizionale alla questione del potere da parte di Foucault si può ritrovare una mossa simile allo statuto del paradigma pensato da Kuhn, nel senso non di un *set* di regole o di nozioni universali, ma come la reiterazione multiforme di un esempio – nel caso di Foucault, di una formazione discorsiva all’incrocio tra le molteplici discipline o di un dispositivo nell’incrocio di differenti tecniche politiche, ossia della dimensione «attraverso cui lo Stato integra al suo interno la cura della vita degli individui»¹⁵⁶. Eppure, come si è ricordato, Foucault ha cura di chiarire la distinzione tra gli strumenti di cui la sua archeologia fa uso e il paradigma di Kuhn; in particolare, Agamben cita l’intervista del 1976 a Fontana e Pasquino, in cui, relativamente ai regimi discorsivi di cui si legge ne *L’archeologia del sapere*, Foucault spiega che in essi non è in gioco «un cambiamento di contenuto (confutazione di vecchi errori, scoperta di nuove verità)» e nemmeno «un’alterazione della forma teorica (rinnovamento del paradigma, modificazione degli insiemi sistematici)». L’analisi delle formazioni discorsive è, piuttosto, alla ricerca di «quel che *governa* gli enunciati e il modo in cui si *governano* gli uni gli altri». Il problema non è dunque di contenuti o regole scientifiche, quanto invece di regime, di «politica dell’enunciato scientifico», nel suo combinarsi nella costituzione di «un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o invalidate mediante procedimenti scientifici»¹⁵⁷. È in tale ricerca intorno alle formazioni discorsive che l’archeologia foucaultiana corregge il tiro rispetto alle formazioni epistemiche contenute ne *Le parole e le cose*, effettivamente troppo assimilabili alla sistematicità del paradigma: si tratta, dunque, di «mostrare in base a quali regole una pratica discorsiva possa formare dei gruppi di oggetti, degli insiemi di enunciazioni, dei complessi di concetti, delle serie di scelte teoriche»¹⁵⁸.

È facendo leva su questa serie di chiarimenti che la prossimità di Foucault e Kuhn si palesa essere dovuta a una mera affinità lessicale, frutto di una confusione. Agamben rintraccia la specificità degli strumenti archeologici foucaultiani rispetto al paradigma di Kuhn precisamente nella dimensione strutturale che le formazioni foucaultiane sembrano

¹⁵⁵ G. Agamben, *Che cos’è un paradigma?*, cit., pp. 13-14.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 14.

¹⁵⁷ DEII, pp. 143-144 (corsivi nel testo).

¹⁵⁸ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 237.

assumere, e nel ruolo che il soggetto ricopre in esse: non più ciò che, in una data epoca, si può sapere o si può elaborare in termini scientifici, non una visione del mondo, ma il fatto stesso di esistere, implicito nel darsi di un certo discorso o di una certa figura epistemologica; si sposta così il centro dell'attenzione «dai criteri che permettono la costituzione di una scienza normale rispetto a dei soggetti», come la comunità scientifica di Kuhn, «al puro darsi di insiemi di enunciati e di figure, indipendentemente da ogni riferimento a dei soggetti»¹⁵⁹. Si torna così a riconsiderare quell'aspetto che in *Quel che resta di Auschwitz* era stato considerato come un *vulnus* dal punto di vista etico, e che aveva condotto Agamben a opporre, all'archivio, la testimonianza; di questo si tornerà a dire in seguito. Ora, non si tratta di superare l'anonimato della formazione foucaultiana, quanto invece la frammentarietà con cui il filosofo francese si riferisce a qualcosa come un paradigma.

In Foucault, afferma Agamben, mancherebbe una spiegazione sistematica e precisa di che cosa il paradigma sia; ciò che nei suoi studi si trova con frequenza, invece, è un uso di figure paradigmatiche, fra cui Agamben presceglie quella particolarmente chiarificatrice del *Panopticon* benthamiano, di cui si è già diffusamente dato nota in precedenza. Quello che è necessario ora richiamare è l'uso foucaultiano della figura panoptica; un uso interessato, più che al successo, per altro non così affermato, della geometria all'interno dell'ambito carcerario per la quale era stata immaginata, alla capacità di rappresentare un mutamento posturale da parte del potere, della sua presa e del suo controllo "discreto" all'alba della modernità. Tutt'altro che storiograficamente ortodosso, l'uso che Foucault fa del paradigma panoptico è quello di un modello estendibile a un intero impianto di potere, di governo, di normazione: «Figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico»¹⁶⁰, perché definisca «l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo costituisce»¹⁶¹. E, distinguendo il paradigma dalla metafora, Agamben scrive che

non abbiamo qui a che fare con un significante, che viene esteso a designare fenomeni eterogenei in virtù di una stessa struttura semantica; più simile all'allegoria che alla metafora, il paradigma è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire.¹⁶²

La possibilità che un elemento sia assunto come paradigma implica la sospensione delle circostanze concrete e individuali che lo percorrono, e la sua disattivazione rispetto al suo uso normale, al fine di mostrare il canone di quell'uso. Si ricalca, perciò, la definizione che, nel 1990, Agamben aveva dato dell'esempio, specialmente della sua capacità di

¹⁵⁹ G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 17.

¹⁶⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 224.

¹⁶¹ G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 19.

¹⁶² *Ivi*, p. 20.

sospendere l'antinomia tra universale e particolare. Due sono i riferimenti che, ora, permettono di proporre una definizione soddisfacente del modo in cui il paradigma si sottrae a quell'antinomia.

In primo luogo, Aristotele, il quale, negli *Analitici primi*, distingue il procedimento di ricerca che sfrutta i paradigmi da quelli che procedono per induzione e per deduzione. Poiché il paradigma non funziona come una parte per il tutto, né come un tutto per la parte, la conoscenza da esso caratterizzata andrà dal particolare al particolare, in un contesto ontologico che, tuttavia, appare ad Agamben premettere il genere comune ai particolari. E invece sta proprio nella revoca in questione della dicotomia tra l'universale e il particolare la ricchezza del paradigma; nel suo procedere per via analogica¹⁶³.

Il secondo riferimento utile per definire il paradigma è la *Critica del giudizio* di Kant, precisamente nel momento di chiarire lo statuto di necessità del giudizio estetico¹⁶⁴. A quest'ultimo viene data la forma di un esempio, di cui non si può dare una regola, differentemente a quanto avviene invece per l'oggettiva necessità teoretica e per la necessità pratica; questo lo carica della necessità dell'«accordo di tutti in un giudizio considerato come esempio d'una regola universale, che però non si può addurre»¹⁶⁵. L'assenza di una regola pone la questione apparentemente aporetica di comprendere donde il valore probativo dell'esempio. Un'aporia da cui si evade se si abbandona, con il paradigma, la coppia «particolare (enumerazione dei particolari e induzione della regola) - generale (regola deduttivamente preesistente i particolari)», e si colloca il fulcro del metodo paradigmatico nell'esibizione del caso esemplare.

Unendo le considerazioni di Aristotele con quelle di Kant, possiamo dire che il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e che, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in *esemplare* di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori.¹⁶⁶

L'esemplare ha in sé la forma che si intende definire; l'omogeneità dell'esempio rispetto ai casi che esemplifica, tuttavia, dipende da una somiglianza che è prodotta mediante un porre accanto, *para-deiknymi*, capace di esporre il rapporto tra singolarità e intelligibilità. Non vi è un insieme generale preesistente rispetto ai paradigmi: «L'insieme paradigmatico [...] resta immanente ad essi», e perciò non c'è un'origine vera e propria, dal momento che «ogni fenomeno è l'origine, ogni immagine è arcaica»¹⁶⁷. In questa maniera, Agamben si sottrae all'accusa di aver formulato, con i suoi esempi, delle ipotesi atte a «spiegare la

¹⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 21.

¹⁶⁴ Per il riferimento di Agamben a Kant, cfr. L. Vigliani, *Estetica e logica dell'individualità. Agamben lettore della Kritik der Urteilskraft*, in A. Lucci e L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 95-110.

¹⁶⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, ed. Laterza, Roma-Bari 2010⁵, § 18, p. 141.

¹⁶⁶ G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 24.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 33.

modernità, riducendola a qualcosa come una causa o un'origine storica». Lo scopo dei molteplici paradigmi proposti da Agamben, spiega, «era di rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico»¹⁶⁸.

Il paradigma si colloca all'incrocio tra una prospettiva sincronica e una prospettiva diacronica, per chiarire sia il presente da cui il ricercatore osserva sia il passato del suo oggetto: tale prospettiva è l'archeologia, che, scrive Agamben, è «sempre una paradigmologia»¹⁶⁹.

Nel saggio *Archeologia filosofica*, che chiude il volume del 2008 *Signatura rerum*, si incontra la definizione più complessa e compiuta dell'archeologia agambeniana¹⁷⁰. Affiancando ancora una volta Foucault nella sua ricostruzione del metodo nietzscheano, Agamben vi ritrova la meticolosa distinzione lessicale tra *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* di cui già ci siamo occupati: laddove la prima parola, tradotta come “origine”, viene espunta dal progetto genealogico perché lo indirizzerebbe verso una sterile ricerca dell'essenza già data della cosa, alla quale si aggiungerebbero come accidenti avventizi e, perciò, trascurabili, gli eventi storici successivi, Foucault analizza, come si è già visto, il significato di *Herkunft*, traducibile come “provenienza”, e di *Entstehung*, tradotto con “punto d'insorgenza”. Ciò che Agamben reperisce e condivide in tale progetto è l'abbandono di una prospettiva attenta a un presunto inizio storico, puro e originario delle realtà: se il genealogista può arricchire l'impresa storiografica, questo avverrà proprio per la mossa che, al contempo, evoca ed espelle l'origine dallo studio della storia. Questa evocazione ed espulsione, nota Agamben, è una mossa del medesimo tenore di quella che Foucault opera per liberarsi del soggetto come sorgente trascendentale della storia. Condividendo tale impostazione, che mette tra parentesi il concetto di origine e la nozione irriflessa di soggetto, Agamben pone tuttavia una questione che guiderà la sua tematizzazione dell'archeologia: dopo che si sono eliminati origine e soggetto, «che cosa viene a sostituirsi al loro posto?»¹⁷¹.

Per poter rispondere a tale questione, Agamben interroga non Nietzsche, bensì il teologo amico del filosofo tedesco, al quale si deve l'identificazione, in ogni ricerca storica, di una sorta di scarto eterogeneo, ossia di alterità qualitativa e non meramente cronologica; quella che Franz Overbeck chiama *Urgeschichte*, “preistoria”. Di ogni evento si può fare una storia e una preistoria: si tratta di due dimensioni non omogenee, che richiedono metodologie precise e distinte; ciò che è interessante notare è che Overbeck non qualifica la preistoria come una storia dell'antichissimo, ossia non la qualifica come uno sguardo lanciato indefinitamente all'indietro nel tempo. La preistoria, che ha pur sempre a che fare con il passato, è, tuttavia, la «storia dell'insorgenza»; e questo fa del passato da essa ricercato un

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ G. Agamben, *Archeologia filosofica*, in *Signatura rerum*, cit., pp. 82-111.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 85.

«passato speciale», scrive Overbeck in un passo citato da Agamben¹⁷²: un passato qualificato, un passato “al quadrato”, per così dire, che non si distende sulla dimensione meramente diacronica, collocandosi piuttosto in una dimensione in cui «gli elementi, che nella storia siamo abituati a considerare come separati, [...] coincidono immediatamente e si manifestano solo nella loro vivente unità»¹⁷³.

È a questo punto che, nel confronto con Overbeck, Agamben specifica in che cosa consista tale studio preistorico, e ne individua il punto focale nel confronto con le fonti al di là della canonizzazione operata dalla tradizione, ossia dalla scelta e interpretazione che la tradizione ha operato su di esse. In particolare, ciò che qualifica la preistoria non è tanto la ricostruzione di un percorso storico, ma la stessa conduzione di tale ricostruzione, la messa in questione dello stesso soggetto storico che accede alle fonti utili per ricostruire la storia. In questo senso, centrale nella storia dell’insorgenza è il paradigma epistemologico della ricerca e, di qui, lo stesso soggetto che conduce la ricerca; soggetto ricercatore ma, a ben vedere, sempre soggetto storico. Agamben propone dunque una definizione provvisoria dell’“archeologia”, indicando con questo nome

quella pratica che, in ogni indagine storica, ha a che fare non con l’origine, ma col punto d’insorgenza del fenomeno e deve, perciò, confrontarsi nuovamente con le fonti e con la tradizione.

Tale confronto ripetuto e critico con le fonti e con la lettura che la tradizione ne ha già fatto implica, dunque, prima di tutto, che ci si misuri con i paradigmi, le tecniche e le pratiche mediante cui la tradizione regola le forme del tramandamento e condiziona l’accesso alle fonti, determinando così anche lo statuto dello stesso soggetto conoscente. È a questa altezza che rientra, nella riflessione sui paradigmi di ricerca, la nozione di soggetto, al di là dell’anonimato in cui lo strutturalismo, e con esso Foucault, rischiava di relegare i propri strumenti filosofici.

Il punto d’insorgenza è qui insieme oggettivo e soggettivo e si situa, anzi, in una soglia di indecidibilità fra l’oggetto e il soggetto. Essa non è mai l’emergere del fatto senza essere, insieme, emergere dello stesso soggetto conoscente: l’operazione sull’origine è, nello stesso tempo, un’operazione sul soggetto.¹⁷⁴

In questo senso, l’archeologia agambeniana sembra approfondire lo statuto critico di quella foucaultiana: quest’ultima era una mappatura delle formazioni discorsive, delle relazioni tra enunciati nel loro darsi come monumenti, prima che come documenti da osservare in una dimensione proposizionale; combinandosi con la genealogia, l’archeologia foucaultiana mirava poi a ricostruire il percorso accidentato e conflittuale che sostiene tali

¹⁷² Cfr. *Ivi*, pp. 86-87.

¹⁷³ *Ivi*, p. 87.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 90.

diagrammi, che li fa emergere come realtà storiche egemoni, comunemente accettate. Da parte sua, Agamben mette in questione lo stesso sguardo del ricercatore, dello storico e dell'archeologo, impegnandoli in una riconsiderazione della stessa impostazione mediante cui si affacciano sulle fonti: laddove la critica foucaultiana costruiva diagrammi e genealogie capaci di restituire la complessità sincronica e diacronica che accompagna ogni realtà storica presuntamente pacifica, l'archeologia agambeniana coinvolge all'interno della critica lo stesso soggetto osservatore, il quale, in quanto soggetto storico, è, se non determinato, almeno condizionato dalla tradizione che lo guida alle spalle, che mira a limitarne l'accesso alle fonti o a influenzarne l'interpretazione. Il soggetto che Foucault aveva espunto, facendo del soggetto storico una funzione discorsiva e dell'archeologo-genealogista un occhio wittgensteinianamente esterno dal campo visivo, con Agamben viene ricondotto nel cono di luce della critica, o, meglio, nella zona di indistinzione, insieme soggettiva e oggettiva, che la critica istituisce.

Una zona di indistinzione che attribuisce all'archeologia agambeniana una «particolare struttura temporale», che rivela la sua problematicità nell'affermazione per cui «la condizione di possibilità che è in questione nell'*a priori* storico che l'archeologia si sforza di raggiungere, non solo è contemporanea al reale e al presente, ma è e resta ad essi immanente», proprio come l'inaccessibilità di un non-vissuto o di un elemento obliato si rivela, nella psicoanalisi, contemporanea al proprio presente¹⁷⁵. Agamben scioglie questa difficoltà intorno allo statuto temporale aperto dall'archeologia, scrivendo che se in essa è in gioco un punto d'insorgenza e se l'accesso a tale punto d'insorgenza può essere aperto solo risalendo fino al punto in cui è stato reso inaccessibile (come oblio) dalla tradizione,

l'arché dell'archeologia è ciò che avverrà, che diventerà accessibile e presente, solo quando l'inchiesta archeologica avrà compiuto la sua operazione. Esso ha dunque la forma di un passato nel futuro, cioè di un *futuro anteriore*.¹⁷⁶

Si tratta di una definizione un po' contratta, che Agamben completa scrivendo che «nell'archeologia si tratta di accedere per la prima volta al presente». Leggendo le ultimissime righe del saggio sull'archeologia, in cui si rimette a tema *l'arché*, è possibile cercare di chiarire questo passaggio. Dell'*arché* si scrive che esso non è in alcun modo collocabile all'interno di una cronologia, ma che è da intendere, piuttosto, come una «forza operante nella storia» o, meglio, «un campo di correnti storiche bipolari», che si tendono fra un arcipassato e il presente¹⁷⁷. L'impresa archeologica si inoltra in tale campo, aprendosi un varco verso il passato e, così facendo, rendendo il passato accessibile al presente. Un campo da cui l'osservatore garantisce l'intelligibilità per il futuro degli eventi passati, dunque: tale

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 106, p. 96 e cfr. pp. 102-103.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 106 (corsivo nel testo).

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 110-111.

intelligibilità – e, con essa, il futuro che l’archeologia apre – si rende possibile solo una volta liberato il campo dalle superfetazioni e dagli accumuli di tradizione, che rendono arduo l’accesso alla storia. Come nell’analisi psicologica, il passato si rende così accessibile, rivelandosi così contemporaneo a un presente ora davvero appropriabile.

Appendice II: Su sacertà e nascita del diritto.

Il secondo capitolo della Seconda Parte di *Homo sacer* si occupa della critica di quello che viene definito un «mitologema scientifico che, costituitosi tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX, ha messo durevolmente fuori strada le ricerche delle scienze umane in un settore particolarmente delicato»¹⁷⁸: si tratta della teoria dell’ambiguità del sacro. Il germe di tale teoria, il cui contagio è rinvenibile nella sociologia francese e, in epoca contemporanea, nelle ricerche di Bataille sulla sovranità e perfino nel *Vocabulaire* di Benveniste, è identificato da Agamben nell’antropologia tardo vittoriana; e segnatamente nelle *Lectures on the Religion of the Semites* di Robertson Smith, del 1889, in cui la nozione di tabù, forgiata in ambito etnografico nello studio delle comunità primitive, viene trasferita all’interno dello studio della religione biblica, compromettendo così con la sua ambiguità l’esperienza occidentale del sacro. Se, da un lato, il tabù in ambito semitico concerneva regole di santità, dall’altro lato, scrive Smith, esso corrispondeva a regole di impurità e di separazione dalla comunità umana: l’esito è la commistione della dottrina del santo e dell’impuro con il sistema del tabù; quest’ultimo, che prende la forma del bando, condiziona l’esperienza del sacro, al punto che l’ambiguità del tabù implica l’ambiguità del secondo¹⁷⁹. Penetrata nell’ambito del sacro, la figura del tabù lo scinde, immettendo in esso un’ambivalenza diffusamente accettata dalle scienze umane. Agamben cita il *Saggio sul sacrificio* di Hubert e Mauss, del 1899, il quale si apre proprio con la citazione del carattere ambiguo delle cose sacre e riconoscendo il debito contratto con Smith, primo scopritore di tale ambiguità. Wilhelm Wundt tornerà pochi anni dopo sulla originaria indifferenza di sacro e impuro, espressa dal tabù, tipica della fase più arcaica della storia umana. Qualche anno più tardi, anche Durkheim si dedicherà alla trattazione dell’ambiguità della nozione di sacro, riconoscendo nelle forze religiose delle forze faste e delle forze nefaste. Proprio nell’opera di Durkheim, scrive Agamben, si ha il trasferimento di tale ambiguità nella sfera psicologica, mediante la dicotomia di venerazione e orrore, disgusto; di qui, il lavoro di Rudolf Otto e, in particolare quello di Freud. Con *Totem e tabù*, «una vera e propria teoria generale dell’ambivalenza viene alla luce, su basi non soltanto antropologiche e psicologiche, ma anche linguistiche»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 83.

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p. 85.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 87.

Sacer viene colto nella sua ambiguità, per cui esso significa insieme “santo” e “maledetto”. Tale ambivalenza, viene per la prima volta messa in rapporto con la *sacratio* latina da W. Warde Fowler, in un saggio del 1911 tutto incentrato sulla figura dell'*homo sacer*, sull'ambiguità di questa figura doppiamente esclusa, e sulla presunta relazione di tale esclusione con la categoria di tabù, ora strettamente inserita nell'ambito religioso. La rassegna si conclude con la citazione del *Dictionnaire étymologique de la langue latine* curato da Ernout-Meillet nel 1932, in cui l'ambiguità della parola *sacer* viene spiegata mediante il richiamo all'ambiguità della figura dell'*homo sacer*.

Così, conclude Agamben,

una figura enigmatica del diritto romano arcaico, che sembra riunire in sé tratti contraddittori ed era perciò essa stessa da spiegare, entra in risonanza con la categoria religiosa del sacro nel momento in cui questa attraversa per suo conto un processo di irrevocabile desemantizzazione che la porta ad assumere significati opposti: quest'ambivalenza, messa in rapporto con la nozione etnografica di tabù, viene a sua volta usata per spiegare, con perfetta circolarità, la figura dell'*homo sacer*.

La critica di Agamben, perciò, si rivolge in primo luogo al modo in cui, spesso, i concetti che hanno perso la loro immediata intelligibilità vengono caricati di sensi contraddittori; così è avvenuto per la categoria religiosa del sacro che, per la sua presunta ambiguità, è stata sfruttata per spiegare un fenomeno giuridico-politico, qual è quello indicato dalla parola *sacer*.

Al contrario, solo un'attenta e pregiudiziale delimitazione delle sfere rispettive del politico e del religioso può permettere di comprendere la storia del loro intreccio e delle loro complesse relazioni.¹⁸¹

Una delimitazione «attenta e pregiudiziale»: questo è l'impegno di cui Agamben si incarica, avvertendo come spesso si sia studiata la storia dell'origine degli istituti politici e giuridici immaginando una necessaria precedenza della sfera magico-religiosa rispetto a essi; una sfera magico-religiosa da cui, poi, la dimensione giuridica avrebbe importato i propri elementi fondanti, spesso ancora colmi dell'irrazionalità tipica del mondo mistico. Quella dell'ambivalenza del sacro è perciò l'idea che le strutture giuridiche ottengano la propria struttura costruendola sulla presunta ambiguità insita nella categoria religiosa, originariamente separata e, anzi, precedente alle categorie politiche. L'ipotesi agambeniana, come si dirà, è invece che vi sia una sorta di zona di indistizione precedente alla stessa separazione tra diritto e religione: «Una zona che precede la distinzione fra sacro e profano»¹⁸², e che perciò rende del tutto anacronistica la lettura di diritto e politica attraverso una lente religiosa. È nella storia di tale zona originaria che Agamben si impegna nel volume

¹⁸¹ *Ivi*, p. 89.

¹⁸² *Ivi*, p. 82.

II, 3 della serie su *homo sacer: Il sacramento del linguaggio*, del 2008, dedicato a un'archeologia del giuramento, inteso come punto di origine e di indistinzione tra la dimensione giuridico-politica e quella religiosa, a partire dal quale solo può prendere piede una riconsiderazione ordinata e attendibile del diritto e della religione, nella loro natura storica; e, di qui, dell'*homo sacer* come paradigma della presa della politica occidentale.

La posta in gioco, nell'archeologia del giuramento, è prima di tutto la natura della stessa archeologia, i cui lineamenti, come si è visto, Agamben sistematizza nel volume dello stesso anno *Signatura rerum*. La ricerca archeologica, scrive Agamben, nella prima metà del Novecento era condotta mediante un'analisi puramente linguistica, con la pretesa di risalire in questo modo verso gli stadi più arcaici della storia umana. Così, se comparare forme linguistiche apparentate permette di risalire a stadi della lingua non attestati storicamente, attraverso l'etimologia e lo studio dei significati si pensava di poter giungere all'analisi di stadi altrimenti inaccessibili della storia delle istituzioni sociali¹⁸³. Si istituisce allora una certa relazione tra l'indoeuropeo e il popolo che lo parlava, in una dimensione ultra-storica cui si può così ragionevolmente immaginare di accedere; senonché, precisa Agamben, ciò cui si entra in contatto in una simile prospettiva non è altro che «un algoritmo che esprime un sistema di corrispondenze fra le forme esistenti nelle lingue storiche», un apparato di corrispondenze alle spalle delle quali vi è un'ipotetica – ma invero sconosciuta – lingua, parlata da un popolo ipotetico in un tempo e in un luogo ipotetici. Si tratta di oggetti di studio e che divengono strumenti per la comprensione della storia, pur essendo meramente ideale la loro consistenza: per quanto preziosi e minuziosamente ideati, da tali algoritmi «non si potranno mai estrapolare degli eventi che si suppongono storicamente avvenuti». Essi forniscono una forma, che tuttavia non si colloca in una cronologia e non può essere perciò scambiata per un evento o per un sistema istituzionale storici¹⁸⁴.

Come già in *Signatura rerum*, dunque, l'*arché* di cui l'archeologia si pone alla ricerca non è definito come «un dato situabile in una cronologia», tanto meno come «una struttura metastorica intemporale». Dell'*arché* si scrive piuttosto che è una «forza operante» o, meglio, un campo di forza in tensione «fra l'antropogenesi e il presente», e che solo come tale può essere prezioso nell'intellezione dei fenomeni storici¹⁸⁵. È con una simile postura che Agamben ingaggia l'archeologia del giuramento, istituzione dall'enigmatica natura, al contempo giuridica e religiosa, la cui intelligibilità è resa possibile solo collocandosi in una linea di tensione che «chiama in causa la stessa natura dell'uomo come essere parlante e come animale politico»¹⁸⁶. È proprio questa ambivalenza del giuramento, poi, che permette di discernere all'origine che cosa siano il diritto e la religione.

¹⁸³ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit., pp. 13-14.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 16.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

L'ambivalenza del giuramento consiste nel suo presentarsi costantemente in forme ricorrenti, che non si lasciano definire né come esclusivamente religiose né come esclusivamente giuridiche. La commistione, all'interno di un istituto giuridico, di elementi religiosi, quale l'invocazione agli dei, attiva proprio quell'idea estremamente diffusa nelle scienze umane, secondo la quale «spiegare un istituto storico significh[erebbe] necessariamente ricondurlo a un'origine e a un contesto sacro o magico-religioso». Alla base di tale idea, così pervicacemente radicata nelle scienze umane, Agamben individua la presupposizione, rispetto all'uomo storico che noi conosciamo, di un *homo religiosus*, la cui natura è, tuttavia, meramente ideale – «esiste solo nella mente degli studiosi», scrive Agamben – la realtà dei fatti presentando solo un uomo che è sempre insieme religioso e irreligioso. Al di là di una simile «presupposizione arbitraria» della dimensione magico-religiosa rispetto a quella giuridica, al di là del luogo comune che colloca l'ambito sacro in un momento più arcaico, dunque, il giuramento deve essere osservato non come un residuo religioso all'interno di una sfera civile, ma come centro di una zona di indistinzione in cui solo un ricercatore imprudente potrebbe proiettare anacronisticamente e acriticamente le nozioni di religione e diritto a lui note.

Tutto il problema della distinzione fra il giuridico e il religioso, in particolare per il giuramento, è, dunque, mal posto. Non solo non abbiamo motivo di postulare una fase pre-giuridica in cui esso apparterebbe soltanto alla sfera religiosa, ma forse tutto il nostro modo abituale di rappresentarci la relazione cronologica e concettuale fra il diritto e la religione va rivisto.

Di qui il motivo per cui il giuramento sarebbe un elemento di studio particolarmente prezioso:

Forse il giuramento ci presenta un fenomeno che non è, in sé, né (soltanto) giuridico né (soltanto) religioso, ma che, proprio per questo, può permetterci di ripensare da capo che cos'è diritto, che cos'è religione.¹⁸⁷

Facendo propria la definizione fornita nel 1948 da Émile Benveniste, Agamben chiarisce la struttura del giuramento, che è una modalità di asserzione dotata della capacità di appoggiare, garantire, dimostrare, non tuttavia di fondare: il giuramento esiste solo in virtù di ciò che dota di forza e stabilità. Il giuramento, più fondamentalmente, non produce un'affermazione, non concerne l'enunciato come tale, quanto invece la garanzia della sua efficacia: esso non si colloca nella dimensione semiotica e cognitiva del linguaggio, bensì in quella pragmatica dell'assicurazione della veracità e della realizzazione di quanto viene asserito, della corrispondenza fra parola e atti e fatti. Si deve però spazzare il campo dall'idea che il giuramento fosse l'istituto deputato a sopperire alla inevitabile inaffidabilità dell'uomo: il giuramento, scrive Agamben, più che risolvere l'inaffidabilità dell'uomo

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 27.

scongiurando lo spergiuro, è strutturalmente legato mediante un'implicazione logica allo spergiuro che dovrebbe invece limitare. Il giuramento, per il solo fatto di esistere e di agire sulla dimensione pragmatica del linguaggio, non argina la menzogna ma, anzi, la produce: non è rimedio contro il flagello dell'inaffidabilità, «piuttosto il flagello stesso è contenuto al suo interno nella forma dello spergiuro», quasi che tale necessaria finitezza fosse riflesso linguistico della debolezza tipicamente umana; meglio, quasi che nel linguaggio che l'uomo esercita, egli riscoprisse un'ineludibile debolezza del proprio tentativo di aderire alle cose nel momento stesso in cui scopre la propria condizione di essere parlante¹⁸⁸; una debolezza affatto assente nel *logos* divino, in cui si manifesta una perfetta rispondenza di parole e atti. Proprio tale debolezza del linguaggio umano rispetto a quello divino fa di quest'ultimo un modello, un paradigma con il quale l'uomo entra in relazione e al quale cerca di adeguare il proprio linguaggio nel giuramento, ossia nella parola che si vuole quanto più credibile possibile. Essendo ogni parola divina, per proprio statuto, un giuramento, essa viene evocata nel giuramento umano come paradigma di affidabilità, nella pratica della *sacratio*¹⁸⁹; evocazione che, data la stretta connessione tra il giuramento umano e lo spergiuro, si trasforma in blasfemia nel caso in cui il nome del dio venisse affiancato a una discrepanza tra la parola e l'atto che essa intende garantire. «Il nome del dio – scrive Agamben – esprime la forza positiva del linguaggio, cioè la giusta relazione fra le parole e le cose», ma può ben esprimere anche «una debolezza del *logos*, cioè lo spezzarsi di questa relazione»¹⁹⁰. Il giuramento, che ha la forma di un'affermazione accompagnata da un'invocazione degli dei, perché il loro nome significa e perciò garantisca «la commettitura fra le parole le cose», è completato dalla formulazione di una maledizione: la funzione della maledizione pare dover essere quella di una raccomandazione atta a scongiurare lo spergiuro; lo sguardo archeologico, tuttavia, sa definirne la presenza nel giuramento come l'evento che segue lo scioglimento del nome del dio dalla sua capacità di significazione dell'adesione tra parole e cose, come ciò che avviene a seguito della liberazione del nome del dio e del suo uso blasfemo.

Osservato da un punto di vista archeologico, ossia depurato dai luoghi comuni consegnati dalla tradizione e riattivando le fonti originarie di cui Agamben fa largo uso, la presenza del nome di dio nel giuramento non appare più come la prova di una natura pregiuridica, magico-religiosa, del diritto: con il nome di dio, si «nomina una potenza implicita nello stesso atto di parola»¹⁹¹. L'indagine archeologica, perciò, riscopre al fondo

¹⁸⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 11-12. Sulla relazione di linguaggio e istituti giudici e politici in Agamben, che ne *Il sacramento del linguaggio* ha un suo elemento, che seguiamo a ricostruire, ulteriore rispetto all'analogia strutturale già osservata, si veda C. Salzani, *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9.1 (2015), pp. 268-280. Per uno sguardo generale sulla filosofia del linguaggio agambeniana, cfr. anche W. Watkin, *Agamben and Indifference*, cit., pp. 245-269.

¹⁸⁹ Cfr. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 40.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 46.

del giuramento la posta fondamentale in gioco: il potere significante del linguaggio, la possibilità delle parole non semplicemente di descrivere le cose, ma di far aderire alla realtà. L'invocazione del dio significa e garantisce tale relazione, laddove la maledizione indica la debolezza della parola umana, sancendo «il venir meno della corrispondenza fra le parole e le cose che è in questione nel giuramento»¹⁹².

Il giuramento è strutturato, allora, secondo un uso non descrittivo, secondo quello che può essere detto un piano non semantico ma pragmatico; con un lessico contemporaneo, il giuramento si colloca in una dimensione performativa. Lo stesso Agamben intende coinvolgere la teoria degli *speech acts* di Austin, rileggendola alla luce dell'archeologia del giuramento: gli enunciati di Austin, con il loro statuto autoreferenziale, ricuciono immediatamente l'abisso che, secondo il luogo comune, separa parole e cose; essi sospendono e revocano la funzione denotativa del linguaggio, non adeguano parole a cose ma, secondo la massima di Austin, fanno cose con le parole. Perciò, essi rappresentano «la cooriginarietà di una struttura», in cui il nesso fra parole e cose non è semantico-denotativo, quanto invece performativo, *l'atto verbale inverando l'essere*¹⁹³.

Sta in questa sospensione, che marca una differenza tra il carattere denotativo del linguaggio come adeguazione e il carattere performativo di enunciati quali il giuramento, che Agamben colloca il motivo centrale della sua archeologia del giuramento: l'inversione della teoria tradizionale che spiega l'istituto del giuramento attraverso un rimando alla sfera magico-religiosa, a forze divine che ne garantiscono l'efficacia e puniscono la trasgressione; l'approdo a un'ipotesi che non spieghi il giuramento ricorrendo a un presunto contesto magico-religioso a esso preesistente, ma faccia del giuramento, «come originaria esperienza performativa della parola»¹⁹⁴ di cui i performativi sono reliquia, l'elemento di intelligibilità della religione e del diritto.

Nell'esperienza che il giuramento mette in campo, sono visibili i due aspetti cooriginari del linguaggio: da un lato, l'asserzione, che ha un valore denotativo e la cui verità è indipendente dal soggetto; dall'altro lato, e sospendendo l'aspetto assertivo, vi è la veridizione, nella quale «il soggetto si costituisce e si mette in gioco come tale legandosi performativamente alla verità della propria affermazione»¹⁹⁵. Si tratta di due aspetti cooriginari, il primo dei quali, a detta di Agamben, ha assunto dimensioni ipertrofiche tali da nascondere la potenza del secondo; lo statuto adeguativo del pensiero occidentale testimonia tale ipertrofia, responsabile anche della tendenza con cui si è spesso preteso di formulare come asserzioni delle veridizioni, come dogmi delle professioni di fede: è in una simile confusione che l'esperienza della parola si frattura internamente, ed è da tale scissione che

¹⁹² *Ivi*, p. 58.

¹⁹³ *Ivi*, p. 74-75.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 89. Cfr. a riguardo G. Agamben, *Che cos'è un comando?*, in *Creazione e anarchia*, cit., pp. 89-112.

¹⁹⁵ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 78.

sorgono spergiuro e menzogna come conseguenze di un linguaggio che non “fa”, ma che può aderire o meno alla realtà dei fatti.

È a questa altezza che sono osservabili, come eventi storici interni al campo di tensioni che si apre tra l’antropogenesi e il presente, la nascita del diritto e la nascita della religione: essi sono, secondo Agamben, tentativi di arginare tale scissione interna all’esperienza del linguaggio, normando il legame tra parole e cose, al fine di garantire l’efficacia del linguaggio e di limitare la menzogna e lo spergiuro vincolando «il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola»¹⁹⁶. Mentre il giuramento faceva aderire, in senso performativo il soggetto alla realtà, la scissione dell’esperienza linguistica e la priorità assunta dal lato descrittivo implicano l’esigenza di regolare la relazione che il soggetto instaura di volta in volta con la realtà, dicendola: tale relazione non è più fatta dalla *performance* linguistica, ma è vincolata alla buona e ordinata adeguazione della parola alla cosa.

Religione e diritto non preesistono all’esperienza performativa del linguaggio che è in questione nel giuramento, piuttosto essi sono stati inventati per garantire la verità e l’affidabilità del *logos* attraverso una serie di dispositivi, fra i quali la tecnicizzazione del giuramento in un “sacramento” specifico – il “sacramento del potere” – occupa un posto centrale.¹⁹⁷

Si può chiudere questo rapido ed essenziale giro di considerazioni interenti l’archeologia del diritto – e della religione –, con un’ultima osservazione inerente al valore politico del giuramento e, perciò, alla funzione di questo studio nell’economia del progetto su *homo sacer*, sulla *sacertus* come prestazione originaria del potere consistente nella produzione di una nuda vita uccidibile e non sacrificabile. Il diritto nasce nel momento in cui l’esperienza originaria del linguaggio si rompe, e risulta urgente sancire un legame di adeguazione tra la parola e la realtà. In questo senso, la *sacertus*, l’atto di esclusione di un soggetto da una comunità, risulta consustanziale con la maledizione che è cooriginaria rispetto al giuramento, e che rappresenta la rottura di quella salda adesione del linguaggio al mondo significata e garantita dal nome divino. La maledizione delimita il *locus* in cui, con la nascita del diritto, si costituirà il diritto penale, e, così facendo, permette alla legge di saldarsi con la realtà, permette cioè di ricucire lo iato che si è aperto tra la parola e le cose.

Il giuramento è consacrazione del vivente attraverso la parola alla parola. Il giuramento può fungere da sacramento del potere in quanto esso è, innanzitutto, il *sacramento del linguaggio*. Questa *sacratio* originale che ha luogo nel giuramento prende la forma tecnica della maledizione, della *politikē ara* che accompagna la proclamazione della legge.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 80.

¹⁹⁷ *Ibidem*. «L’ontologia del comando sta progressivamente soppiantando l’ontologia dell’asserzione», conclude Agamben in *Che cos’è un comando?*, cit., p. 105.

¹⁹⁸ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 90 (corsivo nel testo).

Quando un uomo è dichiarato *sacer* mediante la formula del *sacer esto*, perciò, si ripete il paradigma mediante cui la maledizione mette in relazione il diritto e la vita; in altri termini, il paradigma mediante cui la rottura del legame tra le parole e le cose conduce i dispositivi giuridici ad avvicinare la vita, per farla aderire al reale.

2.2. L'eccezione come struttura della sovranità.

Si è già visto come, con l'intento di completare e correggere la proposta foucaultiana, Agamben di fatto si ponga in una prospettiva per certi tratti molto distante e non ricomponibile con quella del pensatore francese. L'idea di osservare il luogo in cui il modello giuridico-istituzionale e quello biopolitico si incrociano ha condotto Agamben a una riflessione dai caratteri ontologici estranei al lavoro foucaultiano; e, di conseguenza, a forgiare strumenti ai quali Foucault non era ricorso o di cui, in modo più deciso, Foucault aveva risolutamente rifiutato di servirsi. La sovranità è quello di massima rilevanza: come già Foucault, Agamben intende in maniera critica il modello moderno della sovranità di stampo contrattualistico. Nel 1996, Agamben annotava che «come la grande trasformazione della prima rivoluzione industriale aveva distrutto le strutture sociali e politiche e le categorie del diritto pubblico dell'Ancien Regime, così i termini sovranità, diritto, nazione, popolo, democrazia e volontà generale coprono ormai una realtà che non ha più nulla a che fare con ciò che questi concetti designavano». E oltre: «I concetti di sovranità e di potere costituente, che stanno al centro della nostra tradizione politica, devono pertanto essere abbandonati o, quanto meno, pensati da capo»¹. Agamben riflette sulla sovranità abbandonando la domanda tradizionale intorno a ciò che legittima il potere; inoltre, segue Foucault nel rifiuto di assumere la sovranità e lo Stato come punti di partenza a partire dai quali comprendere le relazioni di potere². Rimane tuttavia per Agamben fondamentale ricollocare la sovranità come centro politico-giuridico all'interno della presa che il potere si assicura sulla vita, pena il rimanere relegati entro una prospettiva biopolitica incompleta e logicamente inspiegabile.

La vita non è in se stessa politica – per questo essa deve essere esclusa dalla città – e, tuttavia, è proprio l'*exceptio*, l'esclusione-inclusione di questo Impolitico che fonda lo spazio della politica.³

La nuda vita, figura investita da una doppia esclusione – umana e divina – che è al contempo un'inclusione operata mediante l'abbandono, e la sovranità, che, secondo il noto assunto schmittiano è ciò che «sta fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso»⁴, sono i due poli simmetrici attorno al cui paradossale statuto gravita la trattazione politica agambeniana. Come si è già avuto modo di mostrare, l'esclusione inclusiva della vita, il suo abbandono, assume per Agamben la forma della

¹ G. Agamben, *Note sulla politica*, cit., p. 87 e p. 89.

² Cfr. S. De Caroli, *Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 43-69; pp. 44-45.

³ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, in *L'uso dei corpi*, cit., pp. 333-351; p. 333.

⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität (1922-1934)*, tr. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 27-86; p. 34.

eccezione, che se indagata nella sua etimologia, comunica una “presa fuori”, ossia proprio la cattura attraverso il bando, il coinvolgimento mediante l’esclusione. Tale dinamica è cooriginaria alla metafisica che informa l’intera attività di pensiero dell’Europa e, oggi, dell’Occidente; la movenza negativa mediante cui essa pone i propri elementi costitutivi è alla base della stessa relazione tra nuda vita e politica; tanto che, come annota Agamben introducendo il primo volume di *Homo sacer* e riprendendo anche le proprie riflessioni dei decenni precedenti, tale nesso «è quello stesso che la definizione metafisica dell’uomo come “vivente che ha il linguaggio” cerca nell’articolazione fra *phoné* e *lógos*»⁵. Fin dalla filosofia di Aristotele, secondo la quale la comunità di ciò che è proprio dell’uomo, il linguaggio, permette l’istituzione della dimensione politica, vi sarebbe una strutturale corrispondenza tra la domanda che chiede in che modo il vivente abbia il linguaggio e quella che interroga il modo in cui la nuda vita abita la *polis*: se, come si è già osservato, il vivente ha il linguaggio solo togliendo e, insieme, conservando in esso la propria voce, allo stesso modo l’uomo abita la dimensione politica lasciando che la propria nuda vita sia da essa esclusa e, insieme, ripresa; sia, cioè, eccepita, ovvero messa al bando e, proprio in questo, politicizzata. «La politica si presenta allora come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l’articolazione fra il vivente e il logos»; un’articolazione che è sempre momento decisivo. Una simile decisione insiste sull’umanità del vivente uomo, separandola e opponendola alla nuda vita e, in questo movimento, mantenendosi con essa in costante rapporto.

La decisione che, nell’articolazione tra nuda vita e umanità, oppone e include, si installa, per quanto detto, nel luogo dell’eccezione, ossia di ciò che, al contempo dentro e fuori la normalità, ha la facoltà di sospendere quest’ultima per ristabilire l’ordine fondamentale, condizione d’esistenza di ogni altra parola e azione normale. Tale decisione è, perciò, sovrana, essendo essa in grado di riordinare la normalità con un atto assoluto, mediante una sospensione della legge che la regola. Qui Agamben beneficia dell’intuizione di Schmitt, secondo cui è sovrano «chi decide sullo stato di eccezione»⁶. Di un simile statuto della sovranità, che secondo Schmitt dovrebbe approfondire quanto la tradizione da Bodin in poi ha lasciato intendere e un po’ trascurato in merito alla sovranità moderna, Agamben scrive che è un “paradosso”, all’analisi della cui natura è dedicata nello specifico la Prima Parte di *Homo sacer*.

Ed è un paradosso la cui portata giuridico-politica è strettamente legata alla struttura logica della metafisica soggiacente. Una norma giuridica, come tale considerata, deve avere valore generale, non coincidendo con la sua applicazione al caso singolo ma, anzi, valendo a prescindere da esso: Agamben torna a ricercare, al fondo di questa struttura, la negatività tipica della metafisica occidentale, declinata qui nel caso di una norma capace di riferirsi al

⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 11.

⁶ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

singolo caso solo in quanto conservata nella sua sospensione e nella sua potenzialità trattenuta rispetto a ogni riferimento attuale. L'istanza capace di trattenere nella potenza la norma, rendendola così generale a prescindere dal caso singolo e, per questo, applicabile a ogni caso singolo, si colloca in una zona di eccezione, la cui topologia è quella di un'indifferenza rispetto al dentro e al fuori: una zona non esterna alla norma, ma nemmeno impigliata nelle trame interne alla singola esecuzione; una zona la cui natura (im-)potenziale consiste nella non attualità della norma in vista di un suo riferimento attuale⁷. «La norma – scrive Agamben – può riferirsi al caso singolo solo perché, nell'eccezione sovrana, essa vige come pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale»⁸. L'eccezione è qui definita “sovrana”: essa sta sopra la regola, sospendendone l'attuazione per renderla di volta in volta attuale.

Il sovrano è, perciò, colui che si colloca in questa zona di eccezione, insieme dentro e fuori la regola, nella regola che, in quanto generale, rimane trattenuta per potersi applicare. Di qui, un ulteriore parallelismo con la struttura metafisica occidentale, dal momento che, come l'ente con l'Essere o come la *parole* con la *langue*, anche la legge presuppone il non-giuridico come un gioco di relazioni in cui l'ordine rimane sospeso, potenziale⁹. Scrive Agamben che «in ogni norma è iscritta, come eccezione presupposta, la figura pura e insanzionabile della fattispecie che, nel caso normale, inverte la sua trasgressione»¹⁰. L'esempio che richiama il caso dell'*homo sacer* è, chiaramente, quello della norma che vieta l'omicidio, nella quale è iscritta e presupposta l'eccezione consistente nella figura trasgressiva dell'uccisione dell'uomo come violenza sovrana e, perciò, non sanzionabile.

Nella zona di eccezione, perciò, si collocano il sovrano, come referente di una norma sospesa al fine della sua attuabilità, e l'*homo sacer* come esempio di coinvolgimento nella norma nella forma della sua sospensione o, in altri termini, come conferma della norma attraverso la rilevazione del caso eccezionale in cui essa si disapplica, si sospende. Per chiarire lo statuto logico dell'eccezione, Agamben ricorre al caso simmetrico – e da lui già considerato – dell'esempio, la cui capacità rivelativa risiede nella esibizione di una regola nel momento della sua sospensione: l'esempio, come «inclusione esclusiva», si colloca all'opposto dell'esclusione inclusiva dell'eccezione, poiché è escluso dal caso normale per poterne esibire la sua appartenenza. Quando, per spiegare cosa sia un enunciato

⁷ In merito, si veda B. Gulli, *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 219-242; soprattutto pp. 221-234 per il modo in cui Agamben riprende in chiave politica gli elementi ontologici della potenza-impotenza e della *katárgesis*.

⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 24.

⁹ «La struttura dell'eccezione [...] si è rivelata costituire più in generale in ogni ambito la struttura dell'*archè*, tanto nella tradizione giuridico-politica che nell'ontologia. [...] La strategia è sempre la stessa: qualcosa viene diviso, escluso e respinto al fondo e, proprio attraverso questa esclusione, viene incluso come *archè* e fondamento» (G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., p. 334).

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 25.

performativo, si proferisce la frase “ti amo”, la sua performatività può essere esibita proprio grazie alla sua sospensione, proprio nel momento in cui tale performativo non vale normalmente come tale. L’esempio è, allora, escluso dall’insieme di cui esibisce la specificità in quanto appartiene a esso; l’eccezione, invece, «è inclusa nel caso normale proprio perché non ne fa parte. E come l’appartenenza a una classe può essere mostrata solo con un esempio, cioè al di fuori di essa, così la non-appartenenza può essere mostrata solo al suo interno, cioè con un’eccezione»¹¹.

L’eccezione è dunque una figura il cui paradosso consiste nel non poter essere inclusa nell’insieme cui appartiene e nell’essere già da sempre inclusa in un insieme cui non può appartenere¹². In tale zona di crisi delle categorie dell’appartenenza e dell’inclusione, si collocano il sovrano, che appartiene all’ordine giuridico senza esservi incluso e che abita il caos anomico senza appartenervi, e l’*homo sacer*, che è escluso dall’ordine giuridico senza tuttavia smettere di appartenervi, e che si ritrova in un ambiente di naturale uccidibilità rimanendo vita politicizzata e, dunque, senza per questo essere vita animale in senso originario.

2.2.1. Il paradosso della sovranità: un primo confronto di Agamben con Carl Schmitt.

Il primo dei quattro capitoli che compongono *Teologia politica*, opera in cui Schmitt nel 1922 si occupa della dottrina della sovranità, si apre con una definizione essenziale del sovrano, rappresentato come «chi decide sullo stato di eccezione». Proprio in quanto relativa a una situazione di eccezionalità, tale definizione circoscrive il concetto di sovranità come «concetto limite», ossia come concetto relativo non al caso normale, bensì «alla sfera più estrema». Con una mossa critica nei confronti del positivismo giuridico, Schmitt chiarisce che la decisione sullo stato di eccezione spetta al sovrano o, meglio, fa diventare «automaticamente chiaro chi è il sovrano»¹³ perché solo al sovrano può spettare una decisione in tal senso eminente: «Una norma generale, contenuta nell’articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un’eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte ad un vero e proprio caso d’eccezione»¹⁴. Il decisionismo di Schmitt si oppone in questo modo all’immagine tradizionale del positivismo giuridico, secondo la quale il sovrano sarebbe il potere sommo capace di chiudere e dare compimento all’ordine statutale giuridificato: la valenza della norma, l’ordine che essa detta alla realtà e la sua eventuale sospensione non risiedono nella norma stessa, ma sono l’effetto di una decisione, che incide sulla contingenza

¹¹ *Ivi*, p. 27. Sulla logica di questa figura, anche in rapporto a Carl Schmitt, cfr. F.V. Tommasi, *L’analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in «Democrazia e diritto», 3 (2008), pp. 215-229.

¹² Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 30.

¹³ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 34.

¹⁴ *Ivi*, p. 33.

e sull'eccezione che attraversa originariamente l'ordine. «Ogni ordine riposa su una decisione ed anche il concetto di ordinamento giuridico, che viene acriticamente impiegato come qualcosa che si spiega da sé, contiene in sé la contrapposizione dei due diversi elementi del dato giuridico», ossia la norma e la decisione¹⁵. Che vi sia un polo decisionale all'estremità della struttura giuridica, in altri termini che la sovranità sia descritta come decisione sull'eccezione, significa la crisi del progetto razionalistico moderno, secondo cui la politica, in continuità con la razionalità soggettiva, ruota intorno a comandi razionali, impersonali e legali¹⁶: per Schmitt, solo una decisione pre-razionale, un comando personale e pre-legale può fungere da condizione di esistenza di un ordinamento razionale, impersonale e legalmente valido; un ordinamento che solo l'oblio della sua origine conflittuale e della sua persistente natura travagliata può confondere con qualche cosa di necessario, di per sé normale e, per ciò, acriticamente universalizzabile¹⁷.

Il decisionismo schmittiano poggia su una prospettiva genealogica sulla politica, la cui missione di smascherare la deriva ideologica del pensiero politico moderno sfocia in un'inversione del rapporto tra ciò che tradizionalmente circoscrive il politico rispetto al suo "fuori": laddove l'autonarrazione del pensiero moderno rappresentava uno Stato garante della pacificazione e della neutralizzazione del conflitto politico, Schmitt oppone un'immagine irriducibilmente disordinata, impossibile da neutralizzare e, anzi, la cui permanente potenziale conflittualità suggerisce l'occasione per un'azione di conservazione o di rivoluzione dell'ordine sovranamente stabilito. Di qui la priorità, non tanto cronologica quanto logica, dell'eccezione sulla norma, ossia della contingenza sempre viva, del conflitto mai sedato dietro la pacificazione; e, di qui, il valore dell'eccezione come momento originario assoluto non semplicemente di un ordinamento politico, quanto invece della stessa forma politico-giuridica, ossia della norma intesa come diritto sovranamente orientato¹⁸. La

¹⁵ *Ivi*, pp. 36-37.

¹⁶ C. Galli, *Le teologie politiche di Schmitt*, in «Studi perugini», 9 (2000), pp. 99-119; ora in C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, ed. il Mulino, Bologna 2008, pp. 51-81; p. 54.

¹⁷ «L'ordine politico-giuridico è *wirklich* solo se "ricorda" la propria origine di crisi; solo se è aperto su di essa, non chiuso» (C. Galli, *Carl Schmitt et l'État*, in *L'État au XXe Siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental. Études réunies par S. Goyard-Fabre*, ed. Vrin, Parigi 2004, pp. 35-53; ora in C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 15-50; p. 21). «È proprio a partire da questo trionfo della mediazione razionale – di questa costruzione di un ordine pacificato all'interno e capace di controllare, se non di eliminare, la guerra esterna – che Schmitt opera la propria contro-interpretazione e decostruzione del razionalismo politico moderno, mostrando che l'ordine politico conserva al proprio interno quella possibilità di ostilità, di accesso al disordine, per fuggire la quale era appunto stato creato; che insomma dallo stato di natura si deve uscire, ma che non se ne può uscire davvero in modo definitivo» (C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, ed. il Mulino, Bologna 1996, p. 773).

¹⁸ Schmitt torna sul tema del diritto orientato – declinandolo in materia di politica internazionale e non più di politica interna – nel 1950, ne *Il nomos della terra*: in ambito interno, gli ordinamenti nascono da una decisione sovrana sul caso d'eccezione, e sono, perciò, contingenti, conservando in sé il ricordo della loro origine; al livello internazionale, il rapporto tra ordine e decisione viene denominato da Schmitt con il termine "nomos". Di questo termine, Schmitt ricostruisce una etimologia filologicamente poco attendibile, seppure filosoficamente efficace, la cui conclusione è che *nomos* – erroneamente tradotto con "legge": «La croce peggiore di questo vocabolario è la parola *legge*» – non ricopre il campo semantico della legalità, essendo

sovranità è la decisione all'estremità dell'ordine: è fondamento infondato all'origine dell'ordine politico presupposto dall'ordine giuridico, e ri-emergente nel momento eccezionale in cui il diritto va sospeso per ricostituire l'ordine politico soggiacente. Fondamento infondato: la decisione non istituisce un ordine la cui valenza risiede nella sua piena razionalità, nella sua neutralità o nella sua indifferenza rispetto a soggetti di diritto, bensì un ordine giuridico "in situazione", orientato in modo concreto, contingente¹⁹; fondato, perciò, a partire dal nulla che l'eccezione rappresenta. L'eccezione, come disordine originario, accoglie la decisione orientata senza fondarla di fatto e, anzi, ordinandosi secondo il senso da tale decisione fondato politicamente²⁰; essa, infatti,

si sottrae all'ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese in assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione. Nella sua forma assoluta il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche. Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un "presupposto esterno" che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. *Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è "diritto applicabile ad una situazione"*²¹.

Da tali riflessioni, dunque, Schmitt sposta il fuoco dell'attenzione, tradizionalmente posto sulla sovranità come monopolio della sanzione o del potere, sulla sovranità come monopolio della decisione in grado di creare e garantire la situazione «come un tutto nella sua integrità».

Prendendo le mosse da simili considerazioni, Agamben comincia a declinare in termini giuridico-politici quello che per lui si presenta come un paradosso, consistente nel fatto che il sovrano, colui al quale spetta il potere di sospendere la validità dell'ordinamento, «è, *nello stesso tempo*, fuori e dentro l'ordinamento giuridico»²². Il paradosso risiede proprio

invece una combinazione concreta, storica di ordine e orientamento, immediatezza di diritto e politica, con la dicotomia tipicamente schmittiana che quest'ultima comporta tra amico e il nemico da escludere: «Il nomos, nel suo significato originario, indica proprio la piena "immediatezza" di una forza giuridica non mediata da leggi; è un evento storico costitutivo, un atto della *legittimità* che solo conferisce senso alla legalità della mera legge» – evidente il motivo anti-liberale alla base di questa intuizione: «Il nomos può essere definito come un muro» (cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, ed. Adelphi, Milano 1991, pp. 54-71; citazioni a p. 60, p. 63 e p. 59).

¹⁹ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 40.

²⁰ «L'infondatezza del diritto lo "sporca" con la politica, lo rende impuro e lo orienta contro un nemico» (C. Galli, *Schmitt e lo Stato*, cit., p. 22).

²¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 39-40 (corsivo nostro). In tedesco, ogni diritto è sempre *Situationsrecht*. Sullo statuto della norma in Schmitt e in Agamben, cfr. K. Wetters, *The Rule of the Norm and the Political Theology of "Real Life" in Carl Schmitt and Giorgio Agamben*, in «Diacritics», 36.1 (primavera 2006), pp. 31-47.

²² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 19 (corsivo nostro).

nella contemporaneità di questa duplice topologia del sovrano, consistente nel potere di quest'ultimo di sospendere la validità della legge e, perciò, di porsi *legalmente fuori legge*.

Ciò significa che il paradosso si può anche formulare in questo modo: «la legge è fuori di se stessa», ovvero: «io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge»²³.

La riformulazione appena presentata del paradosso combina le conclusioni di Schmitt con le intuizioni agambeniane riguardo all'eccezione come “presa fuori”. Il sovrano, infatti, si colloca al contempo dentro e fuori dalla legge, ossia ha la facoltà legale di sospendere la legge per ristabilire l'ordine o decretarne uno nuovo. Posto in questa zona di indifferenza, il sovrano è in grado di padroneggiare la realtà non solo riordinandola, ma anche stabilendo il confine tra ciò che rientra nella legalità e ciò che, non illegale bensì a-legale, vi cade al di fuori; ma che non ci sia un “fuori” della legge può significare che anche l'a-legale è, proprio nella sua relazione negativa con il dominio della legalità, è preso nell'ordine sovranamente stabilito. Ciò che è dentro e ciò che è “fuori” è oggetto di decisione del sovrano: egli «segna il limite (nel duplice senso di fine e di principio) dell'ordinamento giuridico»²⁴; del dentro si occuperà il diritto positivo, mentre il cosiddetto fuori, ciò che è nemico, è sottoposto al bando, a una esclusione inclusiva che di fatto non lo qualifica mai integralmente come esterno. Questa sarebbe allora la “situazione” che il sovrano crea e garantisce come condizione di esistenza primaria della vigenza del diritto. Così rimodulata la questione dell'eccezione, Agamben pone l'accento non tanto sul taglio che la decisione sovrana pratica e sull'ordine che essa così stabilisce, quanto invece sulla pervasività di questa decisione, ossia della capacità del sovrano di collocarsi in una zona di indifferenza tale da permettergli di catturare anche ciò verso cui rivolge le spalle²⁵.

L'eccezione, come si è detto in termini generali, è una specie del genere dell'esclusione: il caso d'eccezione è infatti escluso dalla norma generale; ciò che specifica l'eccezione è, tuttavia, che tale esclusione non pregiudica la persistenza di un qualche rapporto tra l'escluso e la norma. Anzi, la norma conserva una relazione con l'eccezione nella forma della sospensione, ossia «*disapplicandosi, ritirandosi da essa*»²⁶. Laddove Schmitt vedeva nella decisione sovrana l'ordine normale dettato al caos, all'eccezione, dal momento che nessuna norma può applicarsi al caos, Agamben ribatte che lo stato di eccezione non è il caos precedente rispetto all'ordine, bensì l'esito della sospensione dell'ordine, capace di prendere (*capere*) ciò che ne rimane fuori (*ex-*). Così intesa, l'eccezione è cooriginaria e costitutiva della regola: quest'ultima include il caso di eccezione in quanto escluso; eppure non si tratta di una semplice interdizione o di un internamento,

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. S. De Caroli, *Boundary Stones*, cit., pp. 51-55.

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 22 (corsivo nel testo).

come rischiava di apparire il caso dei “folli” foucaultiani; la regola include l’eccezione abbandonandola, ossia sospendendo la validità del proprio ordinamento. In altri termini, non si tratta (per esempio, nel caso dell’eccezione sovrana) di un moto di liberazione dell’eccezione rispetto alla regola; e non si tratta (per esempio col paradigma dell’*homo sacer*) di un’espulsione *tout court* dell’eccezione dal caso di norma: è invece «la regola che, sospendendosi, dà luogo all’eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella»²⁷. La relazione di eccezione, ossia la capacità di includere qualcosa mediante la sua esclusione, è ciò che, sostiene Agamben, concede alla legge il suo vigore.

In questo senso, perciò, si può dire che l’eccezione è la struttura della sovranità²⁸. Il sovrano, collocandosi in un’area di sospensione dell’ordine, taglia la realtà mediante la sua decisione: l’ordine che ne segue, così come l’eccezione che con esso si relaziona in modo così complesso, non sono perciò situazioni di fatto; l’eccezione, in particolare, non lo è, dipendendo essa dalla sospensione della norma in essa operata; l’eccezione, d’altra parte, non è nemmeno una fattispecie giuridica in senso stretto, intrattenendo con il diritto, di cui è condizione di possibilità, una relazione di sospensione. L’eccezione, annota Agamben, è l’esito di un taglio che, fra la situazione di fatto e la situazione di diritto, «istituisce una paradossale soglia di indifferenza», che de-finisce lo spazio in cui l’ordine giuridico e politico può avere valore e rispetto al quale la vita risulta l’indecidibile sempre eccepito dal diritto. In altri termini, non si tratta di una questione di fatto o di una questione di diritto, perché la decisione sovrana avviene a un livello precedente la definizione di questi due spazi, al fine di stabilire la normale relazione tra diritto (*nomos*) e fatto (*physis*)²⁹.

Se l’eccezione è la struttura della sovranità, la sovranità non è, allora, né un concetto esclusivamente politico, né una categoria esclusivamente giuridica, né una potenza esterna al diritto (Schmitt), né la norma suprema dell’ordinamento giuridico (Kelsen): essa è la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. [...] *Il rapporto originario della legge con la vita non è l’applicazione, ma l’Abbandono*. La potenza insuperabile del *nómos*, la sua originaria “forza di legge”, è che esso tiene la vita nel suo bando abbandonandola.³⁰

Interpretando la formula schmittiana per cui la sovranità si presenta come una decisione sull’eccezione, ma di fatto retrocedendo sensibilmente rispetto al decisionismo del

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Peter Gratton ha segnalato come Foucault, relegando il concetto di sovranità al solo funzionamento della legge, piuttosto che osservarlo nello spazio sopra o fuori della legge, quello dell’eccezione agambeniana, non riesca a sviluppare quanto invece Schmitt e Agamben notano: il legame della sovranità con la decisione, con il giudizio delle minacce che la insidiano, con il ruolo di garanzia della legge e della sua attuazione (cfr. P. Gratton, *A “Retro-version” of Power: Agamben via Foucault on Sovereignty*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 9.3 (2006), pp. 445-459; p. 450).

²⁹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 31 e p. 33.

³⁰ *Ivi*, pp. 34-35 (corsivi nel testo).

giurista tedesco, Agamben precisa che il taglio operato dalla decisione non corrisponde alla volontà di un soggetto gerarchicamente superiore a ogni altro, essendo piuttosto la designazione e la contemporanea iscrizione all'interno dell'ordine normale di una esteriorità, da cui l'ordine è animato e la cui presenza dà all'ordine un senso. Collocandosi nella zona di indifferenza tra legale e a-legale, «il sovrano non decide il lecito e l'illecito, ma l'implicazione originaria del vivente nella sfera del diritto»³¹, ossia la costituzione di una normalità che strutturi i rapporti di vita e sulla quale la legge possa agire efficacemente. Ciò che, così, Agamben intende portare all'attenzione del pensiero politico è che la sovranità istituisce una zona legale e una a-legale; e che la vita è implicata in questa decisione non nella forma dell'applicazione della legge, bensì nella politicizzazione che la decisione sovrana opera in essa sottoforma di bando, di abbandono³². Il sovrano riordina la realtà, istituendo il legale, ossia l'ambito di vigenza della legge, e l'a-legale, ossia l'ambito in cui la legge è sospesa ma rispetto al quale la decisione sovrana ha già da sempre allungato la propria mano, decidendone l'esteriorità e, al contempo, la non indifferenza, l'implicazione rispetto alla legge come vita eccepita, abbandonata e perciò esposta. Per questa complessa relazione tra il diritto e il fatto, fra la norma e l'eccezione, fra la legge e la vita, il punto di massima forza e di massima purezza del potere è rinvenibile proprio nell'a-legale, ossia dove la legge sospende il proprio statuto prescrittivo.

Agamben reperisce nella leggenda *Davanti alla legge*, che Kafka inserisce alla fine del suo romanzo *Il processo*, uno scorcio esemplare della struttura del bando sovrano, mediante cui si può gettare maggiore luce sul rapporto fra sovranità, legge e vita: «La leggenda kafkiana espone la forma pura della legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando»³³. Nella leggenda, un contadino intende conquistare la legge passando attraverso la “porta della Legge”; raggiunto il portone, il contadino lo trova aperto, sebbene sia sorvegliato da un custode che gli dice che non può passare in quel momento, pur non escludendo che un giorno si presenterà per il contadino la possibilità di riuscire ad accedervi. Il contadino, pur essendo la porta aperta, accetta di attendere: nulla gli impedisce di entrare, eppure lui aspetta, senza mettere in atto alcun tentativo, fino al giorno della propria morte. È allora che, rivolgendosi

³¹ *Ivi*, p. 31.

³² Riguardo all'elezione del bando a categoria politica centrale, si è espresso criticamente Ernesto Laclau, secondo il quale tale categoria non sarebbe davvero esaustiva, essendo anzi il prodotto di una ipostatizzazione impoverente. La posizione di Laclau è che trovarsi fuori dalla legalità non significa necessariamente l'esposizione totale e il rischio della propria vita; essere fuori della legge, cioè, non significa essere vulnerabili rispetto a ogni mossa messa in atto all'interno della legge. Anzi, l'esempio del *Lumpenproletariat*, come emarginato dalla legge, è l'esempio di una esteriorità che funge da punto di partenza per la ricerca e la costruzione di una nuova identità collettiva, proprio sulla base dell'opposizione rispetto alla legge della città: «Non si ha un'assenza di legge contro la legge, bensì due leggi che non si riconoscono reciprocamente». E, continua Laclau, in un mutuo bando, e solo in esso, risiede l'antagonismo radicale che sostanzia la relazione politica (cfr. E. Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 11-22; pp. 14-15).

³³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 57.

al custode, il contadino chiede come mai, nonostante tutti cerchino la legge, nessuno sia passato davanti a quella porta in tutto quel tempo: «Qui non poteva avere accesso nessun altro – risponde il custode – perché quest’ingresso era destinato solo a te. Adesso vado a chiuderlo»³⁴.

La carica esemplare di questa leggenda consiste, secondo Agamben, nella capacità di rappresentare l’uomo consegnato alla massima espressione del potere legale proprio nel momento in cui la legge «non esige nulla da lui, non gli ingiunge altro che la propria apertura»³⁵. Il contadino della leggenda è come colui che, nello schema dell’eccezione sovrana, sia “preso” nel bando della legge: questa si applica al suo caso disapplicandosi e lo tiene in scacco abbandonandolo. Nelle parole del volume sullo *Stato di eccezione*:

Il significato immediatamente biopolitico dello stato di eccezione come struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione, [...] è di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile.³⁶

La porta che rappresenta la legge: essa è aperta, ma non lascia entrare, ed è destinata al solo contadino, ma non lo accoglie, proprio come la vita è inclusa ed esclusa al contempo nella struttura dell’eccezione.

Ciò che tuttavia rimane da esplorare, e che la leggenda kafkiana impone di indagare, è un aspetto che ritornerà anche nel volume del 2003, interamente dedicato allo stato di eccezione. Già nel 1998, Agamben aveva riportato l’interpretazione del rapporto con la legge ne *Il processo*, che Scholem aveva proposto all’amico Benjamin in una lettera del 20 settembre 1934: in essa la forza della legge, la sua massima capacità di ergersi di fronte all’essere umano è definita mediante l’espressione «*vigenza senza significato*». La legge, secondo Scholem, sarebbe rappresentata da Kafka in «uno stadio in cui essa afferma ancora se stessa, per il fatto che vige, ma non significa»; essa è un dettame senza obblighi precisi o divieti determinati, è un puro stare di contro, privo di significato eseguibile. Un dover essere in cui l’essere è un nulla; un puro dovere, una semplice forma della legge, la cui matrice filosofica è facilmente rinvenibile nell’imperativo categorico kantiano³⁷. Questa “forma di legge” viene ripresa in *Stato di eccezione*, con la formula della *forza-di-legge*, dove la parola “legge” viene “barrata” con l’espedito tipografico già heideggeriano e derridiano del *sous rature*, al fine di indicare la separazione e la contemporanea confusione che caratterizzano la forza e l’applicabilità della legge nella politica occidentale³⁸: alla forma di una legge che

³⁴ Si riporta qui la traduzione di A. Raja, in F. Kafka, *Il processo*, nell’edizione Feltrinelli, Milano 2007⁸, p. 194.

³⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 57-58.

³⁶ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 12.

³⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 60-62.

³⁸ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 44-54. Cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 88.

vige senza significare vengono, in questa occasione, affiancati atti privi di valore legale che, tuttavia, acquistano la forza prescrittiva tipica della legge, all'interno di una tendenza che Agamben – ricostruendo la genealogia dell'eccezione e completando il confronto con Schmitt mediante il pensiero di Benjamin – descrive come quella di un'eccezione che diviene norma.

2.2.2. Lo stato di eccezione: confronto storico-giuridico di Agamben con Carl Schmitt.

Per giungere a chiarire il concetto di “forza di legge” e inquadrarlo nella tesi storica per cui tale concetto segna la trasformazione sempre più massiccia dell'eccezione in una condizione politicamente diffusa e normale, Agamben intraprende una preliminare interrogazione comparativa del sintagma giuridico “stato di eccezione”: esso è piuttosto comune nella dottrina tedesca, che lo rende con *Ausnahmezustand* o con *Notstand*, lo stato di necessità; molto meno comune, invece, nei casi italiano e francese, in cui la dottrina giuridica preferisce trattare di decretazione d'urgenza o di *état de siège*, mentre la dottrina anglosassone predilige i termini *martial law* ed *emergency powers*. Agamben osserva che queste ultime espressioni, strettamente correlate allo stato di guerra, danno dello stato di eccezione l'immagine di un diritto speciale, forviando così una corretta definizione di un concetto che si pone piuttosto alla soglia dell'ordine giuridico, come un concetto-limite³⁹. Altrettanto impreciso è l'accostamento dello stato di eccezione all'espressione “pieni poteri”, usualmente sfruttata per rappresentare l'ampliamento dei poteri dell'esecutivo mediante il conferimento della facoltà di emanare decreti dotati di forza di legge: tale ampliamento è certo coerente con quanto avviene nello stato di eccezione; e tuttavia che l'esecutivo assuma pieni poteri riferisce soltanto di una delle modalità di azione ad esso consegnate durante lo stato di eccezione. Far coincidere in maniera completa i pieni poteri con lo stato di eccezione porterebbe secondo Agamben a confondere quest'ultimo con un presunto stato originale pleromatico, in cui la distinzione tra i diversi poteri non si sia ancora prodotta, laddove lo stato di eccezione, come già era accennato in *Homo sacer*, è piuttosto «uno stato kenomatico, un vuoto di diritto»⁴⁰, una sospensione dell'ordine costituzionale in vigore da parte dell'autorità normalmente preposta a garanzia della sua difesa.

In *Stato di eccezione*, Agamben intende riprendere il proprio confronto critico con il pensiero di Schmitt, il quale, scrive il nostro autore, ha subito l'influenza di Santi Romano, giurista italiano che nei primi anni dello scorso secolo si è impegnato, non senza problematicità, in merito al tema dello stato di eccezione⁴¹. Secondo Santi Romano, fonte

³⁹ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 13. Per una ricostruzione fedele dell'intero percorso agambeniano, cfr. R. Simoncini, *Un concetto di diritto pubblico: lo “stato di eccezione” secondo Giorgio Agamben*, in «Diritto e Questioni pubbliche», 8 (2008), pp. 197-211.

⁴⁰ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 15.

⁴¹ Cfr. *Ivi*, pp. 37 ss.

della legge è la necessità, ossia una condizione di cose che risulta indisciplinabile per mezzo di norme precedentemente stabilite. La necessità, insomma, non ha legge; eppure essa “fa legge”, è fonte di diritto e in essa vanno ricercate l’origine e la legittimazione dello Stato, istituto giuridico per eccellenza quando viene instaurato come un procedimento di fatto. E, con riferimento allo stato di eccezione, Santi Romano scrive nel 1909: «Ciò che si verifica nel momento iniziale di un determinato regime può anche ripetersi, sebbene in linea eccezionale e con caratteri più attenuati, anche quando questo avrà formato e regolato le sue istituzioni fondamentali»⁴².

Proprio come l’instaurazione di fatto di un nuovo ordinamento costituzionale, anche lo stato di eccezione è, secondo Santi Romano, un provvedimento extra-legale capace, tuttavia, di istituire un ordine giuridico del tutto valido in quanto derivante dalla necessità che è fonte autentica di diritto. Agamben rileva, infatti, come per Romano la sfera giuridica non sia perfettamente coestensiva al diritto positivo: esiste un diritto non scritto, il cui caso paradigmatico è quello di Antigone e della sua difesa della propria coscienza; rovesciando il gesto di Antigone, proprio questo diritto non scritto per Romano funge da tutela dell’ordine costituito e del potere statale.

Lo *status necessitatis* si presenta così, tanto nella forma dello stato di eccezione che in quella della rivoluzione, come una zona ambigua e incerta, in cui procedimenti di fatto, in sé extra o antiggiuridici, trapassano in diritto e le norme giuridiche s’indeterminano in mero fatto. [...] L’essenziale è la produzione di una soglia di indecidibilità in cui *factum* e *ius* sfumano l’uno nell’altro.⁴³

La prospettiva di Romano, per quanto interessante e stimolante, rimane tuttavia poco convincente per Agamben, il quale, in primo luogo, si chiede perché se il provvedimento scaturito dalla necessità è già norma giuridica, debba in un secondo momento essere ratificato mediante atti legislativi formali. In più, se lo stato di eccezione è un dato oggettivo, dall’altro lato, a ben vedere, il riconoscimento della necessità che lo implica prevede sempre un giudizio di valore soggettivo: l’urgenza e la necessità che scaturiscono da una eccezionalità sono oggetto di una valutazione extragiuridica, al più politica se non morale. Così, la necessità, che avrebbe dovuto fungere da ancoraggio stabile alla realtà dei fatti, si riduce invero all’atto della decisione il cui contenuto è sempre indecidibile in senso oggettivo⁴⁴.

È al fine di circoscrivere tale sospensione in maniera quanto più precisa possibile dal punto di vista giuridico, che Agamben riprende il proprio confronto con il pensiero di Carl Schmitt, in primo luogo con uno scritto del 1921, *La dittatura*⁴⁵. Lì, Schmitt presenta lo stato

⁴² Citato *ivi*, a p. 38.

⁴³ *Ivi*, p. 40.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 40-41.

⁴⁵ Si citerà dalla traduzione italiana di B. Liverani e rivista da A. Caracciolo e C. Geraci, ed. Settimo Sigillo, Roma 2006.

di eccezione come una sospensione del diritto prerogativa della dittatura: passando per l'istituto dittatoriale, mediante lo studio del suo statuto, l'obiettivo del giurista tedesco è quello di «rendere possibile un'articolazione fra stato di eccezione e ordine giuridico»; un obiettivo al limite del paradosso, sostiene Agamben, dal momento che «ciò che dev'essere iscritto nel diritto è qualcosa di essenzialmente esteriore ad esso», ossia la sospensione dello stesso ordine giuridico⁴⁶.

Lo sforzo con cui Schmitt intende iscrivere lo stato di eccezione in un ambito giuridico è organizzato in due momenti principali, primo dei quali è l'osservazione dell'istituto che denomina “dittatura commissaria”, ossia un tipo di sospensione delle procedure repubblicane volta a conservare o restaurare l'impianto costituzionale⁴⁷. Si tratta

⁴⁶ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 45.

⁴⁷ Le premesse antiche sono indagate da Schmitt prima di tutto mediante la lettura dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, dai quali emerge chiaramente la distinzione tra il dittatore da un lato, e il dittatore o il potere assoluto dall'altro: il dittatore è descritto come «un mezzo proprio della costituzione repubblicana finalizzato alla salvaguardia della libertà», e dunque come un istituto interno alla costituzione e a favore della costituzione. E infatti «il dittatore può deliberare “per se stesso”, adottare qualsiasi misura senza essere vincolato all'intervento consultivo o deliberativo di un'altra istanza e infliggere pene con immediato vigore legale»; e tuttavia queste facoltà non vanno confuse con l'attività legislativa: «Il dittatore non può modificare le leggi vigenti, non può sospendere né la costituzione né l'organizzazione di governo e neppure fare nuove leggi». In questo senso «la dittatura è un istituto costituzionale» e «il dittatore è un organo statutale della repubblica», per quanto straordinario: questo emerge dalla lettura dei *Discorsi*, ossia dal modo in cui la prima modernità fa proprio il pensiero antico (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 27). Nel caso di Machiavelli, e specialmente del *Principe*, a giustificare l'assolutismo politico non sarebbe tanto un pessimismo antropologico, quanto invece un razionalismo tecnicistico volto alla conservazione del potere da parte di una ragione capace di dettare in modo pragmatico la direzione a un popolo irrazionale da padroneggiare: «L'idea di un *Diktat* derivante dalla superiorità razionale dev'essere a sua volta considerata una conseguenza dell'interesse squisitamente tecnico». Proprio coerentemente con una simile funzionalità tecnica, il dittatore, in quanto commissario d'azione, può dunque compiere tutto quanto sia necessario al fine di realizzare uno scopo. Al primo embrione di Stato, Schmitt affianca perciò la dottrina della ragione di Stato, come un intimo orientamento verso la dittatura tratto dalle «necessità imposte dal mantenimento e dall'estensione del potere politico e perciò al di sopra di ogni considerazione del giusto e dell'ingiusto» (*ivi*, p. 34). In questa occasione, Schmitt anticipa gli elementi che costituiranno la definizione di sovrano nello scritto dell'anno successivo, legando al problema della sovranità quello della potenziale decisione sullo stato di eccezione: «La decisione sul verificarsi o meno del caso eccezionale spetta sempre al titolare della pienezza del potere», annota ancora in relazione alla prima modernità; «chi ha il controllo dello stato di eccezione, chi ha cioè il potere di stabilire quando esso si verifica e i mezzi appropriati per affrontarlo, ha perciò stesso il controllo della macchina statale. Ogni diritto finisce dunque col rimandare alle circostanze di fatto» (*ivi*, p. 39). Si trovano in questo passaggio gli elementi antipositivisti che ritorneranno potentemente in *Teologia politica*; ma si trovano anche i motivi per cui Agamben, lettore di Schmitt, definirà lo stato di eccezione come una zona di indistinzione tra fatto e diritto, di cui la sola decisione può decretare l'articolazione. E una decisione è anche quella che Schmitt rinviene al fondamento del pensiero moderno sulla sovranità, in primo luogo con il giusnaturalismo hobbesiano. All'altezza dell'interrogazione moderna sul bene comune tradizionalmente attribuito come compito primario del sovrano, Schmitt rileva una frattura che oppone un «giusnaturalismo della giustizia», già ripreso e sviluppato da Grozio, che presuppone l'esistenza di «un diritto prestatuale con un contenuto determinato», e un «giusnaturalismo scientifico», quello hobbesiano, per cui «non si dà diritto prima e fuori dello Stato». Se, perciò, nel primo caso il bene pubblico è considerato come già determinato prima della costituzione dello Stato deputato a perseguirlo e realizzarlo, nel caso di Hobbes «il valore dello Stato consiste proprio nel fatto che esso crea il diritto nel momento che decide il conflitto per il diritto» e dunque «qualsiasi disposizione acquista vigore di diritto solo dal momento che lo Stato ne fa il contenuto di un proprio comando» (*ivi*, p. 43). Il pensiero politico moderno, pare suggerire Schmitt, sorge vincolando, almeno implicitamente il discorso sulla sovranità a un discorso intorno alla decisione per il diritto; e questo fa sì che «lo Stato di Hobbes è [sia] per costituzione una dittatura», ovvero che, sorgendo da una guerra generale, esso, ponendosi l'obiettivo di evitare

di una sorta di commissariamento a beneficio della conservazione dell'ordine fondamentale, nonostante la soppressione di alcuni limiti legali; Schmitt ne scrive in questi termini:

In funzione dello scopo da raggiungere viene conferito al dittatore un potere che comporta di natura sua la soppressione dei limiti legali e la facoltà di interferire nei diritti di terzi se le circostanze lo richiedono. Non è che vengano soppresse le leggi sulle quali si fondano tali diritti; soltanto è consentito che nel caso concreto si agisca senza avere riguardo di essi, supposto sempre che siano le circostanze a imporlo al fine di eseguire l'azione. Né viene emanata una legge positiva che definisca in generale queste interferenze nella fattispecie come competenza del dittatore; vengono invece ammesse "eccezioni dettate dalle circostanze".⁴⁸

Agamben osserva che l'operatore deputato all'iscrizione nell'ordine giuridico dell'eccezione operata dalla dittatura commissaria è «la distinzione fra norme del diritto e

il ritorno del conflitto, si fonda su un comando nato «dal nulla», su una decisione «dettata». Così è, secondo Schmitt, in Hobbes, e così rimarrebbe per Pufendorf, nella cui elaborazione giusnaturalistica «troviamo chiaramente affermato che l'interesse pubblico non è definito dal suo contenuto, ma dalla decisione che determina che cosa dev'essere considerato come bene pubblico»; in altri termini, il compito dello Stato non ha un proprio vigore immanente, ma deve essere deciso e imposto mediante un comando. Ciò che farebbe della costituzione dello Stato moderno una dittatura, e della dittatura un potere costituente il cui statuto è da riconoscere come – seppur paradossalmente – già giuridico. A esplicitare questa intima relazione al fondo dello Stato moderno era già stato Bodin, il quale, scrive Schmitt, «ha il merito non solo di avere fondato il concetto di sovranità del moderno Stato di diritto, ma anche di avere individuato il nesso tra il problema della sovranità e quello della dittatura», e di aver lanciato a tal riguardo un dibattito fondamentale. Secondo la definizione del pensatore francese, che descrive la sovranità come la potenza assoluta e perpetua di una Repubblica, e secondo i corollari a essa collegati, per cui il sovrano rimane sempre signore di ogni suddito per mandato statutale, Bodin fa conseguire l'affermazione che il dittatore, come era inteso nell'antica Roma, non era sovrano. Schmitt commenta Bodin: «Anche quando in uno Stato sono conferite facoltà illimitate a una singola persona o a una singola autorità collegiale e non esistono mezzi per impugnare le loro misure, non siamo ancora al potere sovrano vero e proprio se esso non è anche durevole». Bodin quindi ne farebbe una questione di durevolezza, ma anche di superiorità assoluta: quello del dittatore «è infatti un potere che promana da qualcun altro, mentre il vero sovrano non riconosce al di sopra di sé che Dio» (*ivi*, pp. 48-49). Sovrano è colui che detiene il potere assoluto, mentre il dittatore, nel senso intero a Roma, era un incaricato la cui missione, pur comportando massimi poteri, era vincolata a una situazione contingente da risolvere. Di diverso avviso è invece Grozio, secondo il quale «fra dittatura e sovranità non sussiste alcuna differenza sostanziale» e, anzi, «nel periodo in cui rimane in carica il dittatore sarebbe sovrano» e non un mero magistrato (*ivi*, pp. 50-52). Infatti, sostiene Grozio, la carica del dittatore non può essere revocata ad arbitrio come quella di un commissario; il dittatore, perciò, per il tempo della sua carica, acquista un peso equiparabile a quella del sovrano. Richiamando direttamente il dibattito apertosi fra Bodin e Grozio intorno all'opportunità di considerare sovrano il dittatore, da parte sua Pufendorf sostiene l'impossibilità di definire monarca sovrano un dittatore, come non possono essere così definiti tali un reggente o un tutore cui sia affidato l'altrui potere: si tratta di un magistrato, a cui il potere viene conferito e il quale, dunque, non può agire secondo il proprio arbitrio. Quella così ricostruita per sommi capi è una controversia che, all'alba del pensiero politico moderno sulla sovranità, ne considera i lineamenti specifici confrontandoli con quelli di un istituto classico come quello della dittatura. Nei termini di Schmitt: «La controversia riguardava in realtà l'opposizione tra dittatura commissaria e dittatura sovrana» (*ivi*, p. 54); in questa fase, a ben vedere, il dibattito fondato sulla sovranità in senso moderno fornisce solo le basi giuridiche per riflettere sulla dittatura commissaria, intesa come periodo di fluidificazione delle procedure politiche, al fine di ricostituire nella sua integrità l'impianto giuridico fondamentale di una Repubblica. Tale dimensione è, perciò straordinaria e temporalmente limitata, consistente in una momentanea sospensione dell'ordine normale e in una sua difesa e conservazione: con Bodin «si può dire che esistono in generale due tipi di esercizio del potere statutale, l'uno definito come ordinario-ufficiale e l'altro come commissario, a seconda del diverso carattere giuridico della disposizione in base alla quale uno opera in nome dello Stato» (*ivi*, pp. 55-56); e, in particolare, il commissario è, come tale, dipendente da una volontà concreta a lui esteriore.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 61-62 (corsivo nostro).

norme di attuazione del diritto»⁴⁹. Sospendendo la dittatura commissaria la costituzione al fine di difenderne l'esistenza, essa ha come obiettivo la creazione di uno stato di cose che permetta l'applicazione del diritto: perciò, l'eccezione da essa operata consiste nella sospensione dell'applicazione della costituzione, senza che questo comporti una contemporanea cessazione della sua vigenza. «Sul piano della teoria, la dittatura commissaria si lascia così sussumere integralmente nella distinzione fra la norma e le regole tecnico-pratiche che presiedono alla sua attuazione»: a essere revocate non è la prima, bensì le seconde⁵⁰.

Differente è il caso della "dittatura sovrana", secondo momento della riflessione mediante cui, nel 1921, Schmitt intende dimostrare lo statuto giuridico dell'eccezione⁵¹. Differenza per lui capitale, su cui è giocata la posta dell'intero libro: Schmitt, ricorda Agamben, aveva davanti agli occhi una insopportabile confusione tra le due tipologie di dittatura; una confusione tanto più grave, se si considerava la realtà teorica e pratica del leninismo e della dittatura del proletariato da un lato, e l'esacerbazione crescente dell'uso dello stato di eccezione nella Repubblica di Weimar, ossia due casi difficilmente riconducibili alla vecchia figura della dittatura commissaria. La Russia sovietica e la Germania di Weimar imponevano il confronto con qualcosa di decisamente nuovo, la cui

⁴⁹ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 45.

⁵⁰ *Ivi*, p. 46.

⁵¹ Schmitt ricerca all'interno del dibattito settecentesco intorno al dispotismo, all'eguaglianza e allo Stato come pedagogo illuminato e onnipotente, la svolta da una concezione commissariale e perciò conservativa della dittatura a una protesa verso una facoltà costituente, e quindi rivoluzionaria. La svolta è localizzabile, secondo il giurista tedesco, Gabriel Bonnot de Mably, nel suo scetticismo nei confronti dell'immagine dell'uomo illuminato. Compendia Schmitt: «L'uomo non è un angelo cui basti solo prestare orecchio alla verità», poiché «le passioni corrompono l'uomo», il comune cittadino così come i governanti; «tutto starà allora nel creare contro di essi freni e garanzie, il che dovrà avvenire mediante una corretta distribuzione delle funzioni politiche». In questo senso, si deve guardare a governo e allo Stato come «mali inevitabili», necessariamente da contenere entro il minimo indispensabile, concedendo massimo spazio all'autogoverno dei cittadini mediante la loro partecipazione al legislativo (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., pp. 145-147). Mably, inoltre, considerava indispensabile il controllo regolare da parte di commissioni speciali del legislativo sull'esecutivo; commissioni che, come osserva Schmitt, di fatto si trasformavano in potere esecutivo nel momento stesso in cui il controllo era funzionale a uno scopo. Questa trasformazione, a cui Mably pare non dare conto, riproduce nei fatti l'accumulo di potere dispotico che l'intero impianto teorico intendeva scongiurare. Schmitt riferisce di come la politica giacobina sia stata largamente influenzata da questa teoria: i commissari della Convenzione nazionale prendono a interferire sempre più pesantemente sull'attività dell'esecutivo, estendendo il controllo puro e semplice e, infine, assorbendo l'attività controllata. Lo stesso Mably avrebbe affermato che, durante una rivoluzione, i rappresentanti del popolo avevano il dovere di occupare direttamente l'esecutivo, assumendo completamente la direzione degli affari: sono questi, scrive Schmitt, «i primi elementi di quella che in seguito sarà chiamata la dittatura della Convenzione nazionale» (*ivi*, p. 147). Il dittatore, nella concezione di Mably, appare essere superiore al re, dal momento che il suo ufficio comporta la sospensione delle funzioni di tutti gli altri magistrati: essa è un potere assoluto, di fronte al quale ogni altra competenza esistente scompare. La dittatura, giustificata dal fatto che le leggi col tempo si logorano, si incarica di riformare l'organizzazione statale nel suo complesso. Se a tale concezione si aggiunge l'idea di un controllo completo dell'esecutivo da parte dei rappresentanti del popolo durante una rivoluzione, «abbiamo già la dittatura della Convenzione nazionale esercitata in nome del popolo, non più dunque una dittatura commissaria di riforma, bensì una dittatura rivoluzionaria sovrana» (*ivi*, p. 148). Si percepisce in queste intuizioni di passaggio di Mably una novità, dunque, nell'idea della dittatura. Seppure con Rousseau e Mably la differenza sia ancora sfumata, sono infatti presenti gli elementi specifici della dittatura che Schmitt chiama "sovrana".

radicalità poteva mettere in questione la stessa consistenza dell'ordine giuridico-politico e la cui relazione col diritto andava tuttavia salvata⁵².

Schmitt insiste sul fatto che, in termini generali, la dittatura è essenzialmente un momento caratterizzato dalla «produzione di un determinato stato di cose» che, nella circostanza dei fatti dati, sopprime limiti e freni legali in regione dello scopo da conseguire. Tale scopo è facilmente determinabile nella «negazione, la soppressione di un dato presente e immediato»: una condizione avversa che minaccia l'ordine nell'attualità immediata dello stato delle cose. In questo senso, la dittatura è descritta da Schmitt come analoga alla legittima difesa, componendosi entrambe di azione e reazione: la dittatura, in particolare, «suppone che l'avversario non si attenga alle regole giuridiche che il dittatore riconosce come normative in quanto fondamento legale». Ed è proprio su questa distinzione tra norma e diritto che si giustifica la dittatura: una distinzione che cala la dittatura nella realtà concreta senza per questo farla cessare di essere un problema giuridico. La sospensione della costituzione volta alla sua conservazione, messa in campo dalla dittatura commissaria, era tutta giocata sulla differenza tra la norma del diritto e le regole tecnico-pratiche che presiedono all'azione. La dittatura sovrana, invece, «vede in tutto l'ordinamento esistente uno stato di cose da rimuovere completamente con la propria azione». La dittatura sovrana, in altri termini, non sospende la costituzione vigente grazie a un diritto da essa contemplato, e perciò rimanendo nel suo alveo giuridico: essa, piuttosto, «mira a creare uno stato di cose nel quale sia possibile imporre una costituzione ritenuta come quella autentica». Il problema schmittiano della relazione che vincola la dittatura e l'eccezione che essa prevede al campo giuridico, perciò, si complica; lo stesso Schmitt riconosce che, non richiamandosi a una dittatura già in vigore, bensì a una ancora da attuare, rispetto alla dittatura sovrana si può affacciare l'obiezione per cui «un'impresa del genere si sottrae a qualsiasi considerazione di diritto». Ciò che, invece, Schmitt si impegna a negare. La dittatura, e perciò l'eccezione, secondo tale obiezione sarebbero mere questioni di forza pura e semplice.

Le cose però si presentano diversamente se si suppone un potere che, pur non essendo costituito in virtù di una costituzione, ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante, anche se essa non lo contemplasse mai come tale, un nesso tale da non potere essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo neghi.

Chiamando tale dimensione *pouvoir constituant*⁵³, Schmitt la rappresenta come l'ambito di un potere cui ogni costituzione vigente, pur non prevedendolo in modo ufficiale – come nel caso della sospensione commissaria –, ha un nesso innegabile. Che esso sia o meno menzionato, il potere costituente è l'elemento giuridico già da sempre ineliminabile da ogni costituzione. Al mutare delle costituzioni, muta l'ordinamento giuridico e si forma una

⁵² G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 47.

⁵³ C. Schmitt, *La dittatura*, cit., pp. 173-174.

frattura che, di fatto, cancella l'ordine precedente; ciò che, invece, non si scinde mai è il riferimento a un contesto giuridico in quanto tale, cui la dittatura si relaziona e rispetto al quale essa si articola.

È stato detto che la dittatura è un miracolo perché sospende le leggi dello Stato come il miracolo sospende le leggi della natura. In realtà il miracolo non è tanto la dittatura, quanto la frattura dell'ordinamento giuridico esistente provocata dalla fondazione di questa nuova forma di governo. La dittatura invece, sia commissaria che sovrana, implica il riferimento ad un contesto giuridico. La dittatura sovrana si richiama al *pouvoir constituant*, che non può essere eliminato da alcuna costituzione contraria.⁵⁴

L'operatore che garantisce l'ancoraggio all'ambito giuridico della dittatura sovrana e dell'eccezione che essa comporta è, perciò, rinvenuto della distinzione tra potere costituente e potere costituito. Agamben ritorna in maniera puntuale sulle considerazioni di Schmitt, rimarcando come il potere costituente, tutt'altro che mera questione di forza, e benché giuridicamente informale, rappresenti un livello minimo di costituzione, «iscritto in ogni azione politicamente decisiva». Dal carattere fondativo del potere costituente così delineato, la possibilità di assicurare all'ordine giuridico anche la più radicale realtà della dittatura sovrana e lo stato di eccezione a essa legato⁵⁵.

Nello scritto del 1921, perciò, le due figure che coprono l'ambito semantico dello stato di eccezione, implicitamente sotteso all'intera riflessione, sono quella della dittatura commissaria e quella della dittatura sovrana. Agamben riassume così il discorso del giurista: la dittatura rappresenta il momento di articolazione tra la norma e la sua applicazione concreta. Da un lato, la dittatura commissaria mostra l'autonomia dell'applicazione rispetto alla norma come tale, essendo la norma sospesa senza per questo smettere di rimanere in vigore: «Essa rappresenta uno stato della legge in cui questa non si applica, ma resta in vigore». Dall'altro lato, con la dittatura sovrana si ha la cancellazione di una vecchia costituzione e la forma minima di una nuova costituzione nella specie del potere costituente: «Uno stato della legge in cui questa si applica, ma non è formalmente in vigore»⁵⁶.

Nella *Teologia politica*, libro dell'anno successivo, il concetto di “dittatura” scompare, sostituito da una esplicita considerazione dello stato di eccezione; il fuoco dell'attenzione può così spostarsi dalla definizione di stato di eccezione, prima svolta mediante la ricostruzione della dittatura, al concetto della sovranità mediante quello di eccezione. Rimane tuttavia immutato l'obiettivo che Schmitt si propone, ossia l'iscrizione dell'eccezione nel dominio giuridico: la ricostruzione in *Stato di eccezione* di questo ulteriore momento della riflessione schmittiana conduce Agamben attraverso la riconsiderazione dei motivi già messi a tema otto anni prima in *Homo sacer*, fino alla

⁵⁴ *Ivi*, p. 175.

⁵⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 46.

⁵⁶ *Ivi*, p. 48-49.

definizione della “forza di legge”. Elemento centrale dell’attenzione rivolta da Agamben alla *Teologia politica* è, infatti, ancora quello della decisione, la quale, distinta e comunque legata alla nozione di norma, funge da nuovo varco per lo stato di eccezione nell’ordine giuridico. Citando esplicitamente il proprio studio sulla dittatura dell’anno precedente, Schmitt ricorda come già in quell’occasione si fosse impegnato, in contrasto con lo schema storico tradizionale, nella dimostrazione di quanto il pensiero giusnaturalistico sulla sovranità fosse legato al problema dell’eccezione: in caso di conflitto, ogni partito desidera la fine delle ostilità e il raggiungimento del bene di tutti; e tutti sono d’accordo che sia compito della sovranità decidere del conflitto e stabilire definitivamente che cosa siano l’ordine e la sicurezza pubblica in caso di pericolo. Certo, la riflessione dei giuristi intorno alla sovranità, a partire dal XVI secolo in poi, prende le mosse da un elenco delle competenze sufficienti e necessarie perché un individuo o un collegio sia ritenuto sovrano; rimaneva tuttavia inevasa la questione di chi fosse davvero titolare di «queste competenze, delle quali non si poteva disporre mediante un atto positivo». Una controversia che, rimanendo all’interno del diritto “normale”, pareva non poter essere risolvibile e che, anzi, sembrava contemplare una seconda questione, inerente chi avesse dovuto essere competente «per il caso per il quale non era precisa nessuna competenza»⁵⁷. Da questa discussione intorno a un potere potenzialmente non limitato, derivava di necessità il tema del caso di eccezione.

Scrivendo Schmitt che «una giurisprudenza orientata alle questioni della vita di ogni giorno e agli affari ordinari» non sembra potersi porre in maniera completa il problema della sovranità, irrisolvibile mediante il diritto positivo. Per tale giurisprudenza è “normale” solo il conoscibile; «tutto il resto è “disordine”» di fronte al quale essa rimane senza parole⁵⁸. Eppure, come già annotava Agamben in *Homo sacer*, è proprio da tale eventualità eccezionale che emerge con chiarezza chi sia il titolare della sovranità: non tanto il detentore di un potere superiore agli altri, quanto invece chi decide l’ordine da imporre al caos. Questa alternanza, che nel primo volume di *Homo sacer* veniva sfruttata da Agamben per analizzare la paradossale topologia della sovranità, in *Stato di eccezione* è osservata per rilevare la persistente intenzione schmittiana di ascrivere la decisione, e con essa l’eccezione, all’ambito del giuridico: il diritto, infatti, si compone di questi due elementi, la norma e la decisione, che Schmitt distingue e articola secondo una sorta di proporzionalità inversa. Nella quotidianità più ordinaria, essi coesistono, con una maggiore presenza della norma e una corrispondente riduzione al minimo del momento della decisione; lo stato di eccezione spezza tale equilibrio, sospendendo la norma e, di fatto, separandola dalla decisione che acquista così una propria autonomia. Questo, tuttavia, non significa l’uscita dal dato giuridico. Agamben riprende le parole di Schmitt, quando scrive che:

⁵⁷ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 37.

⁵⁸ *Ivi*, p. 38.

Come in caso di normalità il momento autonomo della decisione può essere ridotto ad un minimo, allo stesso modo in caso di eccezione viene annullata la norma. Tuttavia, *anche il caso d'eccezione resta accessibile alla conoscenza giuridica, poiché entrambi gli elementi, la norma come la decisione, permangono nell'ambito del dato giuridico.*⁵⁹

Proprio nella sua ambigua topologia, la sovranità permette di ancorare i due momenti al campo giuridico: il sovrano, infatti, essendo per definizione il titolare della decisione, nel momento in cui esercita la sua prerogativa di decisione sullo stato di eccezione, garantisce l'ancoraggio all'ordine giuridico, permettendo, malgrado la frattura, una certa continuità. Come già ne *La dittatura*, anche in *Teologia politica* Agamben rintraccia l'idea di una certa opposizione tra norme del diritto e norme di attuazione del diritto, qui nella forma della distinzione tra norma e decisione⁶⁰. Con lo stato di eccezione, la norma viene quasi del tutto annullata, in uno stato di anomia nel quale, tuttavia, la decisione agisce al fine di rendere possibile una normazione effettiva ed efficace della realtà. Nei fatti, la norma rimane vigente, ma la sua attuazione è sospesa: la norma c'è, ma è privata del suo legame concreto con la realtà e della sua forza applicativa. La norma vige, ma in sua vece vengono applicati atti del sovrano, decisioni sottoforma di decreti esecutivi, che, pur non avendo valore di legge, ne hanno la forza.

Con l'espressione "forza-di-legge", Agamben colloca l'accento, nella pur problematica ricostruzione schmittiana, su un aspetto specifico dello stato di eccezione che intende definire. Sia nella dottrina antica che in quella moderna, scrive Agamben, «il sintagma "forza di legge" si riferisce non alla legge, ma a quei decreti che il potere esecutivo può essere autorizzato in alcuni casi a emanare». Ci si riferisce qui, per lo più, allo stato di eccezione, caso peculiare in cui il concetto della forza di legge definisce una chiara separazione «della *vis obligandi* o dell'applicabilità della norma dalla sua essenza formale», in conseguenza della quale provvedimenti che non sono formalmente leggi ne acquisiscono la forza⁶¹. La forza di legge, dunque, rappresenta uno dei caratteri essenziali dello stato di eccezione, e in particolare la sovrapposizione e la (apparente) confusione che viene a creare fra l'ambito dell'esecutivo e quello del legislativo in una condizione che, invero, non è quella di una pienezza o di una concentrazione dei poteri, quanto invece quella di un vuoto giuridico. Agamben ci tiene a specificarlo: non è la confusione fra poteri la prestazione specifica dello stato di eccezione, poiché

lo stato di eccezione è l'apertura di uno spazio in cui applicazione e norma esibiscono la loro separazione e una pura forza-di-legge attua (cioè applica disapplicando) una norma la cui applicazione è stata sospesa.⁶²

⁵⁹ *Ivi*, p. 39 (corsivo nostro).

⁶⁰ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 49.

⁶¹ *Ivi*, p. 51.

⁶² *Ivi*, p. 54.

Lo stato di eccezione, in altri termini, isola la forza di legge dalla legge, la pura forza applicativa della legge dal suo contenuto normativo: tale forza nello spazio anomico aperto dall'eccezione fluttua materialmente indeterminata e, perciò, come pura forza senza legge. In questa forza normativamente indeterminata, potenza e atto si separano radicalmente. In una fase apicale, in cui la potenza è trattenuta non per garantire la vigenza attuale a ogni singolo caso, quanto invece per imporsi come pura forza-di-legge senza contenuto, si rivela manifestamente la «*fictio* attraverso cui il diritto cerca di annettersi la stessa anomia»⁶³.

Nei decenni successivi alle pubblicazioni di Schmitt, le intuizioni del giurista tedesco vengono riprese in maniera notevole e interessante. Il dibattito intorno allo stato di eccezione si arricchisce di numerosi contributi, specie negli anni appena precedenti fino a quelli immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale, periodo di profonda crisi per le democrazie in Europa. L'urgenza che già in quegli anni veniva avvertita è la stessa che spinge Agamben a impegnarsi intorno a questo tema, ossia l'avvertenza che, fra le due guerre, ciò che era definito come un'eccezione diffondeva i suoi elementi costitutivi in maniera sempre meno straordinaria, fino a condizionare largamente il normale ordine giuridico e politico. Agamben nota, tuttavia, una tendenza, specialmente di una precisa corrente giuspolitica, a giustificare l'introduzione dello stato di eccezione entro i limiti dell'ordinamento giuridico, ponendosi così in ascolto degli esiti della riflessione sulla dittatura e sul potere costituente, e quindi osservando lo stato di eccezione più come un'assunzione di massimi poteri, piuttosto che beneficiare del lavoro schmittiano intorno all'aspetto anomico dello stato di eccezione⁶⁴.

Fra i primi ad animare il dibattito in questo senso, Agamben cita lo svedese Herbert Tingsten, il quale nel 1934 denuncia la tendenza dei regimi parlamentari a ricorrere sempre più frequentemente a leggi delega, mediante le quali l'esecutivo vede i propri poteri estendersi nell'ambito legislativo, al fine di modificare o abrogare leggi per via di decretazione. Lo stato di eccezione diviene così una prassi durevole e, anzi, una vera e propria tecnica di governo, specie a partire dalla Prima guerra mondiale e dal primo dopoguerra; e una simile tendenza, segnala Tingsten, rischia di compromettere il principio della divisione dei poteri, logorando così l'equilibrio della democrazia parlamentare e svuotando la funzione legislativa delle camere⁶⁵.

Un altro autore menzionato da Agamben è Carl Friedrich, il quale si rifà in maniera implicita alla teoria schmittiana della dittatura, riproponendone i motivi nell'opposizione fra dittatura costituzionale, votata alla salvaguardia della costituzione, e dittatura incostituzionale, che conduce al rovesciamento dell'ordine costituzionale. Friedrich si scontra, tuttavia, con un'aporia fondamentale, consistente nell'impossibilità di definire e

⁶³ *Ivi*, p. 52.

⁶⁴ Al caso contrario, rappresentato per esempio dalla Costituzione italiana, sono dedicate pp. 20-21.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 16-17.

neutralizzare le forze che determinano il passaggio da una forma all'altra di dittatura: nessuna salvaguardia istituzionale, infatti, sembra in grado di garantire che i poteri di emergenza eventualmente messi all'opera per conservare l'ordine costituzionale si limitino al conseguimento di tale scopo, senza trasformarsi in una dittatura durevole e incostituzionale. A tale presa di coscienza, Friedrich fa seguire la conclusione che «le disposizioni quasi dittatoriali dei sistemi costituzionali moderni», nella forma di legge marziale, di stato d'assedio o di poteri di emergenza in senso generico, «non possano realizzare controlli effettivi sulla concentrazione dei poteri»; ciò che conduce al rischio di una loro trasformazione in sistemi totalitari⁶⁶.

Le aporie insite nel tentativo di far rientrare nell'ordine giuridico lo stato di eccezione, scrive Agamben, «esplodono in aperte contraddizioni» nello studio che, nel 1948, Clinton Rossiter dedica alla dittatura costituzionale e alla giustificazione di tale istituto. La divisione dei poteri e il loro equilibrio all'interno dello Stato democratico sono stati concepiti per poter funzionare in circostanze normali; in termini di crisi, invece, è necessario alterare le geometrie del governo costituzionale al fine di neutralizzare i pericoli e restaurare la situazione normale. Prima fra tutte le misure è quella di instaurare un governo più forte al quale corrispondano, inevitabilmente, meno diritti per i cittadini. Al centro dello studio di Rossiter c'è la categoria della necessità, affiancata da quella della temporaneità che, tuttavia, già erano contraddetti dalla realtà storica in cui Rossiter rifletteva sull'argomento, contrassegnata da una quasi completa trasformazione degli strumenti emergenziali in durevoli istituzioni. Proprio per questo Agamben considera grottesca la conclusione che, nonostante tutto, l'autore riserva al proprio libro: «Nessun sacrificio è troppo grande per la nostra democrazia, meno che mai il temporaneo sacrificio della democrazia»⁶⁷.

Vi sono, nella trattazione da Santi Romano agli autori ora citati del primo dopoguerra, delle aporie che rendono ascoso lo statuto dello stato di eccezione. Difficoltà di cui Agamben trova l'origine nell'ostinazione di introdurre lo stato di eccezione nell'ambito giuridico, di descriverlo come un dispositivo giuridico in senso stretto; difficoltà che, dunque, egli intende dipanare. Indagando in senso archeologico lo stato di eccezione, Agamben risale fino al diritto romano, ritrovandovi una figura paradigmatica nell'istituto eccezionale chiamato *iustitium*, nome la cui etimologia viene fatta discendere dall'espressione «*quando ius stat, sicut solstitium dicitur*»⁶⁸. Si tratta di un istituto consistente in un senatoconsulto, il *senatus consultum ultimum*, che veniva emesso quando si avesse avuto notizia di una qualche situazione che poteva mettere in pericolo la vita della Repubblica. Tale provvedimento chiedeva ai consoli e, talvolta, al pretore e ai tribuni della plebe e perfino a ogni cittadino, di assumere qualsiasi misura ritenesse necessaria per la

⁶⁶ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 18-19.

⁶⁸ *Iustitium* «si dice quando il diritto sta fermo, come il sole nel solstizio» (*ivi*, p. 56).

salvezza dello Stato; ciò significava concedere la libertà di compiere anche azioni normalmente considerate fuorilegge, qualora la situazione lo avesse richiesto: si investe, così, ogni cittadino di quello che Agamben chiama «un *imperium* fluttuante e anomalo», ossia un potere di fatto impossibile da definire nei termini dell'ordinamento normale⁶⁹. Lo *iustitium*, perciò, contemplava una sospensione del diritto in quanto tale e non solo di una sua parte, al fine di salvaguardare l'ordine vigente ma, soprattutto, la vita stessa dello Stato da gravi minacce.

Agamben ricostruisce rigorosamente, grazie all'ausilio delle fonti di studiosi come Theodor Mommsen, Gerhard Plaumann e Adolphe Nissen, i caratteri peculiari dell'istituto dello *iustitium* e giunge a delle conclusioni interessanti, con le quali intende gettare luce sull'elemento di cui quel concetto sarebbe paradigma, ossia lo stato d'eccezione moderno. In primo luogo, in regime di *iustitium*, si concreta un arresto o, quanto meno, una sospensione dell'intero ordine giuridico: già da questo dato, consegue della sua incommensurabilità rispetto al paradigma della dittatura. Il dittatore romano, infatti, era uno speciale magistrato scelto dai consoli; lo *iustitium*, invece, non prevede alcuna creazione di nuove magistrature ma, anzi, la concessione di un potere illimitato a chicchessia mediante la sospensione delle leggi che vincolano l'azione. Si tratta perciò di un grosso limite di Schmitt, poi seguito da Rossiter e da Friedrich, quello di aver interpretato lo stato di eccezione assimilandolo alla dittatura: «L'errore era interessato, poiché era certamente più facile giustificare giuridicamente lo stato di eccezione iscrivendolo nella tradizione prestigiosa della dittatura romana». E, però, affiancato al suo più opportuno antecedente, afferma Agamben, lo stato di eccezione appare essere, più che una straordinaria pienezza di poteri, «un vuoto e un arresto del diritto»⁷⁰. In secondo luogo, nemmeno il momento costituente sembra attagliarsi allo stato di eccezione, dal momento che, durante il regime di *iustitium* come nella moderna sospensione, non si esegue e non si trasgredisce alcuna legge, ma, a maggior ragione, nemmeno si crea diritto. Agamben usa l'espressione per cui in questa situazione si «inesegue il diritto», intendendo con ciò una condizione in cui i fatti sono meri fatti, il cui apprezzamento è possibile solo una volta scaduta tale sospensione. L'apprezzamento, continua Agamben, «dipenderà dalle circostanze»⁷¹.

Così ricostruito l'antecedente genealogico, Agamben può immaginare di definire un'eidetica dello stato di eccezione, posizionandosi in maniera critica rispetto agli autori da lui considerati che nel corso del primo Novecento si sono occupati della medesima questione. Lo stato di eccezione, in primo luogo, non è una dittatura, ma uno spazio di

⁶⁹ *Ivi*, p. 58.

⁷⁰ *Ivi*, p. 63.

⁷¹ *Ivi*, p. 65 (corsivo nel testo).

anomia in cui le determinazioni giuridiche sono disattivate, sono rese impotenti⁷². In questo senso, non vi è motivo di intendere lo stato di eccezione come un'articolazione, seppure paradossale, del diritto: «Lo stato di necessità non è uno “stato del diritto”, ma uno spazio senza diritto», sebbene non sia un mero stato di natura.

Di più, pur collocandosi, rispetto al diritto, in un assoluto non luogo, lo stato di eccezione pare essere essenziale all'ordine giuridico; quest'ultimo, infatti, sembra cercare in tutti i modi di assicurarsi con quello una relazione, «quasi che, per fondarsi, dovesse mantenersi necessariamente in rapporto con un'anomia»⁷³. Perciò si tratterebbe, da un lato, di un vuoto del tutto impensabile in termini giuridici e, dall'altro, di un non-luogo necessario per il diritto per la propria fondazione. Perciò Agamben può concludere in senso critico rispetto alla linea schmittiana, ma conservando il concetto di forza-di-legge:

È a questa indefinibilità e a questo non-luogo che risponde l'idea di una forza-di-legge. È come se la sospensione della legge liberasse una forza o un elemento mistico, una sorta di *mana* giuridico, di cui tanto il potere quanto i suoi avversari, tanto il potere costituito quanto il potere costituente cercano di appropriarsi.

Un non-luogo giuridico che appare, perciò, insieme indefinibile e necessario al giuridico; un luogo di anomia in cui ogni fatto rimane tale in attesa di un suo apprezzamento giuridico, di una decisione. Si tratta di una zona di indistinzione in cui abbiamo osservato collocarsi il sovrano, come colui che è in grado di assumere quella decisione; è la zona in cui è in gioco la categoria del politico:

La forza-di-legge separata dalla legge, l'*imperium* fluttuante, la vigenza senza applicazione e, più in generale, l'idea di una sorta di “grado zero” della legge, sono altrettante finzioni attraverso le quali il diritto tenta di includere in sé la propria assenza e di appropriarsi dello stato di eccezione. [...] È possibile che in questione in [tali nozioni] sia nulla di meno che la definizione di ciò che Schmitt chiama il “politico”.⁷⁴

Non vale dunque la pena di perdersi nelle aporie conseguenti al tradizionale tentativo di ridurre lo stato di eccezione all'ordine giuridico, mediante il concetto di dittatura, per mezzo del concetto di potere costituente o vedendovi una potenza derivante dalla concentrazione dei poteri legislativo ed esecutivo: Agamben intende piuttosto riordinare le intuizioni maturate mediante il confronto con lo *iustitium* valorizzando la dialettica già schmittiana di *potestas*, elemento normativo, e *auctoritas*, elemento anomico. «L'*auctoritas* sembra agire come *una forza che sospende la potestas dove essa aveva luogo e la riattiva*

⁷² L'impotenza, che Agamben ha definito come possibile via di emancipazione dalla presa sovrana, in *Homo sacer* è di fatto la sospensione del diritto che rende possibile la presa sovrana, come si chiarirà fra pochissime battute. In merito, si veda il già citato D. Bleeden, *One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's “δύναμις” (dynamis)*, in particolare pp. 74 ss.

⁷³ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 66.

⁷⁴ *Ivi*, p. 67.

dove essa non era più in vigore»⁷⁵. L'*auctoritas* viene ricondotta da Agamben a una facoltà personale, al carisma, al prestigio di una persona fisica, di un soggetto autorevole e dalla sua vita; la *potestas*, invece, non fa riferimento alla persona fisica ma a un ruolo, un ufficio che, in quanto tale, non segue il destino personale di chi lo occupa. Si può dire che la *potestas* è un incarico che riceve la propria forza dalla propria coerenza all'interno di un contesto formale la cui legittimità è, d'altra parte, tratta dalla *auctoritas*; ma mentre quest'ultima non opera in forza della propria coercizione, bensì grazie alla capacità attrattiva della persona concreta, la *potestas*, forte della propria legittimità, agisce solo in modo coercitivo. «L'elemento normativo ha bisogno di quello anomico per potersi applicare, ma, d'altra parte, l'*auctoritas* può affermarsi solo in una relazione di validazione o di sospensione della *potestas*»⁷⁶. Questa dialettica, che Agamben indica come consustanziale con lo statuto del diritto, ha il proprio punto di saldatura nello stato di eccezione, spazio di indifferenza capace di mettere in comunicazione *auctoritas* e *potestas*, mantenendo così in funzione la «macchina giuridico-politica, istituendo una soglia di indecidibilità fra anomia e *nomos*, fra vita e diritto». È in questo senso che, nella citazione poco sopra riportata, Agamben parla di una finzione: essa consiste precisamente nel ruolo svolto dallo stato di eccezione, capace di rendere pensabile l'elemento anomico, l'*auctoritas*, solo in funzione dell'ordine giuridico, di rappresentare, cioè, la legge vivente, la forza-di-legge in relazione all'ordine giuridico, e di attribuire al potere di sospendere la norma una presa immediata sulla vita. Non si tratta dunque di un'alternanza o di una mera funzione di proporzionalità indiretta: l'aspetto normativo e quello anomico sono consustanziali, pensabili solo uno in funzione dell'altro, in senso sincronico⁷⁷ come capacità di far presa sulla vita e di normarla.

In conclusione, Agamben ribadisce il movente di tutto l'intero studio sullo stato di eccezione: giunti a questo punto, infatti, lo stato di eccezione si installa nel punto di passaggio all'interno di una dialettica senza la quale il diritto occidentale non sussisterebbe. Finché i due elementi di tale dialettica, quello normativo e quello anomico, quello strettamente giuridico e quello politico, permangono «correlati, ma concettualmente, temporalmente e soggettivamente distinti», la loro dialettica, fittizia ma efficace, può funzionare. «Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventa la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale»⁷⁸. E ciò che rende insieme difficoltosa e urgente l'elaborazione di una teoria dell'eccezione come quella messa all'opera da Agamben è proprio il fatto che, a partire dal periodo successivo alla Prima guerra mondiale,

⁷⁵ *Ivi*, p. 101 (corsivi nel testo).

⁷⁶ *Ivi*, pp. 109-110.

⁷⁷ Se ben capiamo, però, questo aspetto sincronico che ci pare di poter attribuire alla relazione fra norma e spazio anomico, rende in qualche verso problematico l'uso paradigmatico dello *iustitium* antico, momento di sospensione temporanea della vigenza della legge.

⁷⁸ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 110.

«lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante della politica contemporanea», terreno comune «fra democrazia e assolutismo»⁷⁹. Si tratta della molte volte ribadita tesi ottava di Benjamin sul concetto di storia, secondo cui «la tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato d’eccezione” in cui viviamo è la regola»⁸⁰.

Affiancando la prospettiva soteriologica di Benjamin, i cui risvolti messianici sono già stati delineati assieme alla lettura delle epistole paoline, Agamben ricerca la possibilità di uno scenario di salvezza da tale tendenza normalizzatrice dell’eccezione e della conseguente dimensione letale entro cui essa minaccia di introdurci. Si tratta, come si dirà, di una prospettiva per lo più circoscritta entro l’ontologia, come è tipico di Agamben; il che forse può risultare insoddisfacente per i critici che – pur ponendosi, come Goisis, in una disposizione di ascolto interessato e benevolo – intendono interrogare la riflessione agambeniana ricercandovi motivi capaci di «risvegliare, se ve ne sono, le energie intellettuali e le risorse morali dei democratici». Il rischio che la tendenza storica avanzata da Agamben sia relegata entro una postura «di assoluto realismo, mettente capo all’immodificabilità di certe dinamiche profonde» può deprimere anche chi si spinga fino agli ultimi volumi del progetto sull’*homo sacer*, dedicati all’archeologia di forme di vita sottratte alla presa biopolitica⁸¹.

A simili questioni, Agamben immagina una via d’uscita di cui si darà notizia. Rimangono tuttavia aperti ulteriori problemi che riguardano specificamente *Stato d’eccezione*. Questioni di carattere squisitamente storico, come quella avanzata ancora da Goisis, inerente l’opportunità degli strumenti che Agamben ricava dall’osservazione del primo Novecento e dagli studi di pensatori di quel periodo, al fine di studiare la

⁷⁹ *Ivi*, p. 11. In un’intervista pubblicata nel 2003, Agamben chiarisce: «Non si trattava per me dell’assimilazione di due modelli della cui diversità e della cui opposizione storica ero perfettamente cosciente, ma di una diagnosi che concerneva i processi di trasformazione che quei modelli erano andati subendo nel nostro tempo in una prospettiva biopolitica» (in *Intervista a Giorgio Agamben*, in *Antasofia I*, ed. Mimesis, Milano 2003, pp. 211-216; p. 211).

⁸⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 486. La tesi prosegue in un modo che verrà riconsiderato in seguito: «Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo. Allora ci starà davanti, come nostro compito, di suscitare il vero stato d’eccezione, migliorando così la nostra posizione nella lotta contro il fascismo. La cui chance sta, non da ultimo, nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della

storia. – Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono “ancora” possibili nel XX secolo non è filosofico. Non sta all’inizio di alcuna conoscenza, se non di questa: che l’idea di storia da cui deriva non è sostenibile».

⁸¹ G. Goisis, *Stato di eccezione di Giorgio Agamben: alcune questioni*, in «Deportate, esuli, profughe», 7 (2007), pp. 282-285; p. 284. Sulla critica avanzata da Goisis, si veda L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 349-350. C’è, inoltre, chi, come Ernesto Laclau, non accetta di vedere nello scenario analizzato da Agamben semplicemente una crisi: «Mentre lui [Agamben] restituisce un’immagine mediante cui l’eccezione che diventa la regola rappresenta l’inarrestabile avanzata verso una società totalitaria, io intendo determinare, con la generalizzazione dell’eccezionale, una controtendenza che renda possibile pensare al futuro in termini ottimistici», e in particolare come allo scenario di costituzione di spazi politici particolari, effetto proprio delle dinamiche descritte da Agamben, dotati di una loro propria “legge” (E. Laclau, *Bare life or Social Indeterminacy?*, cit., p. 17).

contemporaneità: Goisis si chiede come possa Agamben dar conto della irrefutabile differenza «tra la situazione degli anni Trenta del Novecento, o comunque del periodo tra le due guerre mondiali», in cui la trasformazione dell'eccezione in regola era una tendenza profonda e reale, «e la situazione degli anni nostri», in cui «il problema non sembra più l'attacco alle democrazie, magari culminante nella spallata finale, quanto piuttosto il loro svuotamento graduale, con il lento alterarsi e deformarsi delle procedure che le regolano»⁸². L'osservazione che Goisis intende rivolgere ad Agamben parte dalla comune avvertenza del pericolo corso dalle democrazie ora e allora, dalla «impressionante analogia nella situazione di rischio essenziale», ma dall'insufficienza degli strumenti che Agamben mette in campo al fine di dar conto del rischio odierno.

Più puntuta, sebbene tesa a rivelare una medesima carenza, è la critica avanzata da McLoughlin⁸³, nella quale si segnala proprio come il fuoco dell'attenzione di Agamben sia concentrato sul periodo tra le due guerre mondiali, così come le fonti da lui consultate siano scarsamente interessate alla storia costituzionale della seconda metà del Novecento. Carente dal punto di vista dell'estensione del periodo considerato come centrale nell'evoluzione politica contemporanea, l'analisi di Agamben si presenta per McLoughlin insufficiente anche dal punto di vista storiografico: il periodo che va dal 1914 al 1945 è il momento cruciale, in cui la sperimentazione all'interno delle costituzionalismo liberal-democratico ha portato a un'estensione delle prerogative dell'esecutivo e un appannamento dell'attività legislativa; per quanto lontano nel tempo, secondo Agamben viviamo ancora nel paradigma politico emerso in maniera così chiara in quella fase; eppure, commenta McLoughlin, «sebbene *Stato di eccezione* identifichi questa crisi, dà poche spiegazioni in merito al perché questo processo sia avvenuto». Agamben porrebbe l'accento sugli effetti di questa tendenza dell'eccezione a estendersi fino a coincidere con la regola, in particolare sull'erosione del ruolo delle camere nelle democrazie liberali; eppure «nel testo manca un'analisi strutturale dei fattori sociali, politici ed economici che stanno conducendo a una normalizzazione dello stato di eccezione»⁸⁴.

A rendere così parziale la ricostruzione di Agamben, concorrerebbe anche l'inadeguatezza dello stato di eccezione come strumento per comprendere la complessità della politica contemporanea, dal momento che focalizza tutta l'analisi sul diritto, trascurando le molte altre forme di potere e organizzazione politica. McLoughlin cita in particolare la critica avanzata da Hardt e Negri⁸⁵ e quella, analoga, di Colatrella⁸⁶; e,

⁸² G. Goisis, *Stato di eccezione di Giorgio Agamben: alcune questioni*, cit., p. 283.

⁸³ D. McLoughlin, *Giorgio Agamben on Security, Government and the Crisis of Law*, in «Griffith Law Review», 21.3 (2012), pp. 680-707.

⁸⁴ *Ivi*, p. 685.

⁸⁵ Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Commonwealth*, ed. Belknap, Cambridge 2009.

⁸⁶ Cfr. S. Colatrella, *Nothing Exceptional: Against Agamben*, in «Journal for Critical Education Policy Studies», 9.1 (2011), pp. 96-125.

facendole proprie, scrive che, concentrandosi eccessivamente sul problema dell'autoritarismo crescente in seno alle democrazie liberali, Agamben rischia di lasciare nell'ombra le strutture di potere economiche e legali proprio mentre queste potrebbero fornire l'orizzonte di intelligibilità delle pratiche di potere all'interno dello Stato contemporaneo: la politica, come d'altra parte il diritto, non sono domini autonomi, ma pratiche del tutto incluse in strutture sociali, economiche, ..., la cui marginalizzazione impedisce una organica comprensione dei fenomeni storici⁸⁷.

In senso ancora più fondamentale, la critica di Connolly riconosce ad Agamben una certa coerenza nel delineare una "logica della sovranità" e nel ricercare nel *trascendimento* di questa logica la via di fuga dai molti paradossi che la afferiscono. Ciò nonostante, Connolly esprime qualche dubbio sul fatto che «politica e cultura possiedano una logica così stringente come quella delineata da Agamben»: la vita «bioculturale», continua Connolly, eccede ogni logica manualistica, essendole proprio un carattere strutturalmente non-logico. «L'illogicità della sua materialità garantisce che essa non corrisponderà mai del tutto ad alcun progetto, ad alcuno schema causale, ad alcun insieme di paradossi», e pensare di poter racchiudere questa ricchezza e questa multiformità tipica della vita significa dimostrare una certa «tracotanza tipica dell'intellettualismo accademico». Per quanto severa e, in parte, ingiusta sia tale critica, anche per la sola distanza che separa Agamben da un'impostazione strettamente accademica, si può trattenere quanto Connolly scrive intorno al problema del paradosso della sovranità: «C'è un paradosso della sovranità, ma esso è un paradosso sociale o culturale», non prettamente logico; e, anzi, proprio questo apre «uno spazio per la negoziazione, aggiustamenti e affinamenti maggiore di quanto suggerisca Agamben»⁸⁸.

Rispondendo a critiche come quella di Connolly, Prozorov ricerca il motivo dell'incomprensione che molti studiosi dimostrano nei confronti della prospettiva di Agamben nell'errato giudizio complessivo dell'impresa: «Le difficoltà nel comprendere l'aspetto affermativo del lavoro di Agamben ha a che fare con la sua determinazione nel trovare possibilità di redenzione *nello* stesso spazio in cui la logica della sovranità opera, piuttosto che introdurre principi normativi trascendenti in relazione a questo dominio»⁸⁹. L'idea agambeniana, perciò, non sarebbe tanto quella di un trascendimento della pur paradossale logica della sovranità, quanto quella di immaginare una riappropriazione dello

⁸⁷ Da parte sua, Joshua Barkan ha proposto, in un articolo del 2009, di leggere Agamben sfruttando come movente la politica economica contemporanea, evitando di reperire nell'autore una semplice ripresa del pensiero di Schmitt e una critica dell'autorità esecutiva, e arricchendo l'analisi politica mediante un'osservazione delle traiettorie con cui la legge stabilisce un limite tra le vite che, in seno ai regimi capitalisti odierni, possono essere valorizzate e quelle che, invece, vengono abbandonate. Per questo, si veda J. Barkan, *Use Beyond Value: Giorgio Agamben and a Critique of Capitalism*, in «Rethinking Marxism», 21.2 (2009), pp. 243-259.

⁸⁸ W.E. Connolly, *The Complexities of Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 23-42; pp. 30-31.

⁸⁹ S. Prozorov, *The Appropriation of Abandonment: Giorgio Agamben on the State of Nature and The Political*, in «Continental Philosophy Review», 42 (2009), pp. 327-253; p. 328.

spazio dell'eccezione da parte dei soggetti presi nelle sue trame, e di rilanciare la riflessione intorno a un loro differente uso della condizione di abbandono in cui essi sono gettati dalla sovranità. Per Prozorov, a ragione, per immaginare una simile riappropriazione è necessario ripercorrere la lettura agambeniana di Hobbes; una lettura tutta tesa a smontare la distinzione classica tra lo stato di natura e lo stato civile, al fine di restituire un'immagine dello stato di natura come spazio di prassi sociale sciolto dalla legge: «Perché tale riappropriazione sia possibile, la figura dello stato di natura deve essere ricollocata nel suo luogo più opportuno, all'interno dello Stato come sua fondazione negativa»⁹⁰.

2.2.3. Stato di natura e guerra civile: confronto di Agamben con Thomas Hobbes.

L'ultimo capitolo della Seconda Parte del volume *Homo sacer* è dedicato alla figura del lupo mannaro, l'uomo lupo come esempio dell'ibrido tra umano e ferino, fra la selva e la città: l'uomo lupo è la definizione che fonti germaniche e anglosassoni attribuiscono al bandito; l'uomo lupo è «la figura di colui che è stato bandito dalla comunità». Che il bandito sia definito “uomo-lupo” e non solo lupo risulta per Agamben rivelatore del fatto che il bandito, spinto fuori dalla comunità, non torna a essere «un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione col diritto e con la città», ma si colloca in una soglia di indifferenza tra la *phýsis* e il *nómos*. L'uomo lupo, il bandito, «né uomo né belva, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno», è la nuda vita⁹¹.

A questa figura, Agamben affianca quella hobbesiana dello stato di natura e del suo abitante, l'*homo hominis lupus*. I sofisti, impegnati nella riflessione intorno alla contrapposizione tra la *phýsis* e il *nómos*, intendevano la prima come un momento precedente rispetto al secondo, giustificando così la violenza del più forte che nella natura si manifesta; al contrario, afferma Agamben, per Hobbes è proprio l'identità tra stato di natura e violenza a giustificare il potere assoluto del sovrano e la sopravvivenza, nel solo sovrano, dello stato di natura⁹². La sovranità, così intesa, si presenta come l'inglobamento dello stato di natura nella società, come una soglia di indifferenza tra natura e violenza da un lato, e cultura e legge dall'altra. Lo stato di natura che la sovranità conserva è perciò «un principio interno allo Stato»⁹³, non un'epoca anteriore rispetto alla fondazione della città, bensì «un principio interno a questa, che appare nel momento in cui si considera la Città *tanquam dissoluta*»⁹⁴. In altri termini, lo stato di natura hobbesiano non è da intendersi, secondo Agamben, come una condizione pregiuridica del tutto indifferente al diritto della città, ma l'eccezione che in quel diritto si insedia per abitarlo. Così, se Hobbes fonda la sovranità con

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 117.

⁹² *Ivi*, p. 41.

⁹³ *Ivi*, p. 42.

⁹⁴ *Ivi*, p. 117.

riferimento all'*homo hominis lupus*, nel lupo non si deve vedere semplicemente una fiera, una vita naturale, quanto piuttosto un lupo mannaro, ossia «un uomo che si trasforma in lupo e un lupo che diventa uomo: cioè, bandito, *homo sacer*»; e lo stato di natura non è una semplice guerra di tutti contro tutti, quanto piuttosto una condizione in cui ognuno è nuda vita per l'altro.

Il ripensamento agambeniano della sovranità moderna passa per questo punto: la soglia rappresentata dall'uomo lupo, dal bandito, dalla vita sacra, la nuda vita come vita abbandonata e, proprio in quanto tale, già politicizzata, «è il presupposto sempre presente e operante della sovranità».

Contrariamente a quanto noi moderni siamo abituati a rappresentarci come spazio della politica in termini di diritti del cittadino, di libera volontà e di contratto sociale dal punto di vista della sovranità *autenticamente politica è solo la nuda vita*. Per questo, in Hobbes, il fondamento del potere sovrano non va cercato nella libera cessione, da parte dei sudditi, del loro diritto naturale, quanto piuttosto nella conservazione, da parte del sovrano del suo diritto naturale di fare qualunque cosa rispetto a chiunque, che si presenta ora come diritto di punire. [...] La violenza sovrana non è, in verità, fondata su un patto, ma sull'inclusione esclusiva della nuda vita nello stato.⁹⁵

Rileggendo da capo tutto il discorso moderno sulla fondazione della sovranità, Agamben intende dunque interpretare lo stato di natura, più che come un momento pre-politico o pre-giuridico, come uno stato di eccezione, nel quale la città appare nella sua dissoluzione e nel quale la sovranità trova la sua più piena manifestazione. Così, l'arcano inveterato e cooriginario alla politica occidentale si rivela nel pensiero moderno nel forma dell'interiorità dello stato di natura nello Stato.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 118-119 (corsivo nel testo). Agamben attribuisce al sovrano la conservazione del diritto naturale di fare qualsiasi cosa a chiunque, così che i soggetti sono resi nuda vita; e però, osserva Laclau, l'opposizione tra le due dimensioni non regge: perché il sovrano possa conservare il suo diritto naturale, è necessario che tale diritto gli sia riconosciuto dal resto dei soggetti, e un simile riconoscimento, come lo stesso Agamben afferma, trova alcuni limiti, come per esempio l'inviolabilità della persona. Da tale minimale diritto di resistenza, Agamben deriva un'ulteriore prova a favore del suo argomento sulla stretta correlazione tra nuda vita, sovranità e Stato moderno fondato sul bando come esclusione inclusiva della nuda vita. Agamben indica in questa fase il momento apicale della politica moderna nella forma del bando; e tuttavia, ribatte Laclau, quando in Hobbes compare una volontà suprema nella comunità, essa non si confronta con nulla: la politica in quel momento scompare. La politica, aveva scritto nelle battute precedenti Laclau, è possibile solo là dove il bando è reciproco, dove due discorsi si fronteggiano. Per Hobbes, invece, la società non è in grado di darsi una legge e dunque un ordine comune è possibile solo a condizione che si erga una volontà sovrana, assoluta e di fronte alla quale, perciò, non vi sia alcun discorso capace di relazionarsi in termini politici con essa. «Agamben ha presentato come un momento politico ciò che in realtà equivale alla radicale eliminazione della politica: un potere sovrano che riduce il legame sociale a nuda vita» (E. Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, cit. pp. 15-16). Se la lettura di *Stato di eccezione* legittima l'interpretazione fornita da Laclau, gli sviluppi contenuti in *Stasis*, di cui si darà a breve nota, dimostrano come Agamben abbia cura di riconoscere in Hobbes l'impolitico nella dissoluzione in moltitudine a seguito dell'ascesa del sovrano (cfr. G. Agamben, *Stasis*, cit., pp. 52 ss). Sul merito della neutralizzazione operata dallo Stato hobbesiano, si può vedere anche quanto scrive C. Schmitt, in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1982²), tr. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, ed. Giuffrè, Milano 1986, pp. 90-101.

Precisamente in merito a questa interpretazione dello stato di natura, come per altro per molti altri casi del pensiero agambeniano, c'è chi ha criticato una certa ontologizzazione delle dinamiche storico-politiche: William Rasch, per esempio, ha affermato che «Agamben destoricizza la costruzione hobbesiana» arrivando perfino a ribaltare la questione e ad attribuire alla sovranità, e al suo bando, la creazione di quello stato di natura che Hobbes osservava come un problema da risolvere proprio con la nascita dello Stato e della sovranità⁹⁶. Questa interiorità ontologica dello stato di natura rispetto allo Stato, secondo Rasch, impedirebbe inoltre di osservarlo anche come un momento cronologico la cui fine coincide con l'istituzione della sovranità. Di diverso avviso Prozorov, il quale imputa una certa problematicità all'uso che Rasch fa della nozione di “destoricizzazione” quanto al contesto hobbesiano, «dal momento che lo stesso uso che Hobbes fa di questa figura [dello stato di natura] non la presenta come una condizione storica, bensì come un mitologema che può essere sfruttato per conquistare il consenso dei governati in favore dell'esistenza di un potere già conquistato»⁹⁷. L'eco foucaultiana è decisamente presente in queste battute di Prozorov e, in definitiva, di Agamben.

Se davvero si vuol cercare una differenza tra Hobbes e Agamben, conclude Prozorov, essa non va ricercata nella questione della storicità dello stato di natura, quanto in quella della sua realtà. Hobbes, infatti, avrebbe trasformato «la realtà dello stato di eccezione nella finzione dello stato di natura», in cui la violenza tipica della sovranità nel contesto dello stato di eccezione è osservata come una violenza diffusa in tutte le relazioni tra gli uomini; Agamben, da parte sua, intende ricostituire il concetto di stato di natura come prodotto del potere sovrano, una contingenza effetto della decisione sovrana⁹⁸. Che l'interpretazione che Agamben e i suoi sostenitori propongono di Hobbes sia o meno coerente con la lettera del classico giusnaturalista, la ricostruzione deve tenere conto di un punto conseguente fondamentale in merito alla nascita dello Stato. Come una sorta di origine trascendentale e non cronologica, la fondazione non è un evento compiuto una volta per tutte in un tempo remoto, «ma è continuamente operante nello stato civile nella forma della decisione sovrana»⁹⁹. Quello che il pensiero moderno ha descritto come un contratto, è secondo Agamben descrivibile come un bando; ciò che il pensiero moderno ha descritto come contenimento della violenza in un male minore, ossia la sottomissione al sovrano, è in realtà conservazione di quella stessa violenza nelle mani del sovrano, la cui decisione è produttrice nello stato di eccezione¹⁰⁰: la decisione sovrana si riferisce non tanto alla libera volontà, quanto invece alla vita dei cittadini, vero elemento politico originario; una vita che non è la

⁹⁶ W. Rasch, *From Sovereign Ban to Banning Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, cit., pp. 92-108; pp. 101-102.

⁹⁷ S. Prozorov, *The Appropriation of Abandonment*, cit., p. 333.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 334-335.

⁹⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 121.

¹⁰⁰ S. Prozorov, *The Appropriation of Abandonment*, cit., p. 338.

mera vita naturale, ma la vita denudata, la nuda vita che rappresenta la soglia di indifferenza tra natura e cultura. Una volta presto congedo dalle rappresentazioni dell'atto politico originario come una convenzione o un contratto, momento cronologico dallo stato di natura allo Stato, il ripensamento agambeniano della sovranità implica una zona di indiscernibilità tra la *phýsis* e il *nómos*, in cui il legame statale, assunta la forma del bando, «è già sempre anche non-statalità e pseudo natura, e la natura si presenta già sempre come *nómos* e stato di eccezione»¹⁰¹. Il congedo da un simile fraintendimento della politica moderna è, per Agamben, necessario se non si vuole condannare il pensiero occidentale all'impotenza di fronte al problema del potere sovrano e all'incapacità di pensare veramente una politica non-statale; un'impotenza e un'incapacità di cui la democrazia è affetta, dal momento che essa condivide con il potere assoluto le basi ontologiche fondamentali. Sono queste le premesse irrinunciabili per una riflessione che non tanto trascenda la logica della sovranità, quanto invece permetta all'uomo occidentale una riappropriazione della propria vita, nella sua integralità.

Prima di fare questo passo, tuttavia, è necessario proseguire l'approfondimento del confronto di Agamben con il pensiero hobbesiano, ricostruendo la riflessione dedicata nel 2015 alla guerra civile. Perché se, con Agamben, accettiamo questa rilettura del pensiero hobbesiano, se, cioè, intendiamo lo stato di natura come una realtà sempre interna allo Stato, come una potenzialità la cui concrezione è manifesta nella sempre possibile dissoluzione dell'ordine e nel conseguente intervento del sovrano, si giunge a un punto che già Foucault aveva sondato: «Hobbes non si limita semplicemente a collocare la guerra di tutti contro tutti alle origini dello stato, ma la insegue e la vede minacciare e sgorgare anche dopo la costituzione dello stato, negli interstizi, ai limiti o alle frontiere dello stato»¹⁰². Così affermava Foucault nel 1976, proseguendo la propria analisi negli anni successivi nel senso di un'osservazione delle tecniche securitarie correlate al problema del governo: tali tecniche diventano la modalità prevalente di operare del potere soprattutto a partire dal XVIII secolo, coesistendo inizialmente con lo Stato assolutistico e poi con lo Stato legalmente limitato del liberalismo classico¹⁰³. Agamben, da parte sua, collocando nella prima metà del Novecento la crisi che conduce alla sempre crescente normalizzazione dello stato di eccezione, rintraccia il motivo di questa estensione nella incontrollabile instabilità di quel periodo, nella pressante minaccia di conflittualità da scongiurare mediante l'ampliamento della zona anomica e delle prerogative del potere in essa.

¹⁰¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 121.

¹⁰² M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 80.

¹⁰³ Cfr. D. McLoughlin, *Giorgio Agamben on Security, Government and the Crisis of Law*, cit., p. 704.

Di fronte all'inarrestabile progressione di quella che è stata definita una "guerra civile mondiale", lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea.¹⁰⁴

Se la sempre possibile conflittualità si manifesta in maniera minacciosa nel periodo tra le due guerre mondiali, la velata presenza della guerra all'interno dell'ordine civile è un elemento di cui Agamben fa risalire l'origine indietro nel tempo. Oggi, infatti, la guerra allarga la propria ragione, trasformandosi da politica a umanitaria, facendo venir meno «la stessa possibilità di distinguere guerra fra Stati e guerra intestina»¹⁰⁵, non essendo più «diretta contro un nemico di pari rango»¹⁰⁶, ma rivolgendosi «contro un generico "nemico dell'umanità", che, come tale è impossibile da definire secondo criteri oggettivi, ma può, tuttavia, essere di volta in volta identificato e annientato a proprio arbitrio»¹⁰⁷; eppure questo non fa che trasformare ma, soprattutto, rivelare una stretta relazione tra la sovranità come decisione dello stato di eccezione da sempre matrice della politica in Europa e in Occidente, e la guerra, un tempo civile e politica, oggi umanitaria sotto la forma di una "guerra civile mondiale".

Alla riscoperta del mutevole statuto della guerra civile come motivo sotterraneo all'interno della politica antica e della politica moderna è rivolto un seminario che Agamben tiene nel 2001 all'università di Princeton, pubblicato nel 2015 con il titolo *Stasis*, volume II, 2 della serie su *homo sacer*¹⁰⁸. La pubblicazione di *Stasis* sostituisce il volume precedentemente classificato come II, 2, ossia *Il regno e la gloria*, che così diventa il volume II, 4: *Stasis* si inserisce così al centro dell'intero progetto, riconfigurando quanto fino ad allora affermato sullo stato di eccezione intorno al paradigma politico della guerra civile. Claudia Aradau ha notato che, mentre la nozione di guerra civile scivola ai margini del programma di ricerca foucaultiano, comparando nel corso *La società punitiva*, per poi scomparire dietro il paradigma della guerra e, poi, del governo, con Agamben si ha un movimento opposto: rapidamente menzionata nel primo volume, la guerra civile si trasferisce con *Stasis* «dai margini al centro della serie su *homo sacer*»¹⁰⁹. Sebbene il seminario si apra con l'osservazione della mancanza di una dottrina della guerra civile, scalzata negli anni Sessanta dalla riflessione intorno al concetto di rivoluzione e negli anni Novanta dalla dottrina del *management*, della manipolazione e dell'internazionalizzazione dei conflitti interni, ciò che risulta centrale per Agamben è non tanto una teoria della guerra civile, quando la possibilità di assumerla come paradigma politico, come «fenomeno

¹⁰⁴ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 11.

¹⁰⁵ G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 9.

¹⁰⁶ G. Agamben, *La guerra e il dominio*, in «aut aut», 293-294 (1999), pp. 22-23.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ A riguardo, si ricorda fin d'ora il già citato articolo di Vardoulakis, *The Ends of Stasis*.

¹⁰⁹ C. Aradau, *Politics as (civil?) war?*, cit., p. 43.

altrettanto antico quanto la democrazia occidentale», che «assimila e rende indecidibili il fratello e il nemico, il dentro e il fuori, la casa e la città»¹¹⁰.

Il seminario si organizza in due giornate, la prima delle quali esamina le testimonianze dei filosofi e degli storici nella Grecia classica, mentre la seconda interroga il pensiero di Hobbes. Tesi centrale dell'intera relazione è che questi due esempi «rappresentano per così dire due facce di uno stesso paradigma politico, che si manifesta da una parte nell'affermazione della necessità della guerra civile e, dall'altra, nella necessità della sua esclusione». L'obiettivo che Agamben si ripropone è la comprensione della segreta solidarietà tra queste due opposte necessità, un nodo comune tra queste due determinazioni storiche del medesimo paradigma.

Prendendo a riferimento gli studi di Nicole Loraux, Agamben ricostruisce in modo essenziale il problema della *stasis* in seno al mondo antico. La studiosa francese colloca il problema nella relazione fra l'*oikos*, ossia l'ambiente domestico, e la *polis*, la città, in una prospettiva che revoca la validità del luogo comune di un superamento definitivo della famiglia nella città greca, del privato nel pubblico e del particolare nel generale: si tratta di indagare «una relazione più ambigua e complessa». È anzi il carattere “famigliare” della *stasis*, che proviene dall'*oikos* e non dall'esterno, a comunicare la persistenza della dimensione domestica e privata all'interno dell'ambiente pubblico della *polis*. La guerra civile si profila come un conflitto proprio della parentela di sangue: *stasis* è il rapporto sanguinoso che la città, intesa come dimensione chiusa, intrattiene con se stessa. Al contempo, tuttavia, proprio in quanto la famiglia è all'origine della *stasis*, essa ne è anche il possibile rimedio, ricomponendosi il dissidio fra famiglie con uno scambio di donne o con un matrimonio fra stirpi rivali, come se la risoluzione di una guerra civile fosse rappresentato da una neutralizzazione della famiglia naturale e dalla creazione di una fraternità posticcia che fa della *polis* un *oikos*. Vi è, perciò, un intimo legame tra guerra civile e famiglia, al punto che Agamben, leggendo Loraux, può scrivere che «in quanto la guerra civile è connaturata alla famiglia – è, cioè, *oikeios polemos*, guerra in casa – essa è, nella stessa misura connaturata alla città, è parte integrante della vita politica dei Greci»¹¹¹.

In *Homo sacer* la relazione tra *zoé* e *bíos* nella politica antica era stata fondata sul calco di quella tra ambiente domestico e privato e ambiente pubblico, tra *oikos* e *polis*. La configurazione così ambigua della *stasis* come guerra nella città che trova nella famiglia l'ambiente di dissidio e di ricomposizione, la descrizione della città come un'*oikos* o comunque come altro rispetto al perfetto superamento della dimensione privata, sono tutti elementi che confermano Agamben nel suo progetto di ripensare la relazione tra la vita e la politica, tra il vivere e il vivere bene come al contempo opposti e co-implicati. Le ricerche di Loraux, in altri termini, sembrano ad Agamben una prova, dal lato della guerra civile, che

¹¹⁰ G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 10 e p. 22.

¹¹¹ *Ivi*, p. 16.

quella tra politica e nuda vita, come quella tra pubblico e privato, non è una relazione di superamento, bensì «un complicato e irrisolto tentativo di catturare un'esteriorità e di espellere un'intimità»¹¹².

Proprio con questo spirito Agamben rilegge un passaggio platonico dalle *Leggi*, per correggere in parte l'interpretazione fornita da Loraux: «Il fratello che, in una guerra civile, uccide in combattimento il fratello, sarà considerato puro, come se avesse ucciso un nemico; lo stesso avverrà per il cittadino che, nelle stesse condizioni, uccide un altro cittadino e per lo straniero che uccide un altro straniero»¹¹³. Un passaggio in cui Agamben, più che una mera relazione intima tra *stasis* e famiglia, rintraccia l'assimilazione e l'indecidibilità, all'altezza dell'elemento della *stasis*, fra fratello e nemico, fra dentro e fuori, fra casa e città. Nella *stasis* non si può distinguere l'uccisione di ciò che si ha di più intimo da quella di ciò che è più estraneo; e questo colloca la *stasis*, più che all'interno della casa come vorrebbe Nicole Loraux, in una soglia di indifferenza fra la dimensione privata e quella pubblica, fra parentela di sangue e cittadinanza.

La *stasis* confonde, in un duplice spostamento, ciò che appartiene all'*oikos* e ciò che è proprio della *polis*, l'intimo e l'estraneo: il legame politico si trasferisce all'interno della casa nella stessa misura in cui il vincolo familiare si estrania in fazione.¹¹⁴

Agamben ritrova, così, nella guerra civile antica un luogo non semplicemente domestico né semplicemente politico, ma proprio il luogo in cui i due poli si indeterminano, impedendo di parlare del superamento dell'uno nell'altro: la *stasis* è la soglia tra l'impolitico e il politico in senso stretto della città, superando la quale l'*oikos* si politicizza e la *polis* si economizza o, meglio, si depoliticizza. Con la guerra civile, la famiglia entra nella città, politicizzandosi, e la città entra nella casa, depoliticizzandosi, rendendosi questione anche privata. In più, durante la guerra civile i rapporti familiari, politicizzati, si mescolano con quelli politici, depoliticizzati: come per lo stato di eccezione, anche l'azione normalmente considerata abominevole diviene un semplice fatto; l'amnistia che riguarda la guerra civile è proprio il giudizio del fatto in relazione al contesto indeterminato in cui esso è avvenuto¹¹⁵.

Concludendo i lavori della prima giornata, Agamben insiste sulla posta in gioco nella *stasis* antica, consistente in una soglia di indifferenza tra politico e impolitico: la politica, così, non è più osservabile come una semplice "sostanza", essendo piuttosto, allora come oggi, «un campo di forze i cui estremi sono l'*oikos* e la *polis*», «un campo incessantemente percorso dalle correnti tensionali della politicizzazione e della depoliticizzazione, della

¹¹² *Ivi*, p. 21.

¹¹³ Platone, *Le leggi*, IX, 869 c-d. Si riporta qui la traduzione di Agamben, che mantiene l'espressione "guerra civile" dove altre, per esempio quella di F. Ferrari e S. Poli (ed. Rizzoli, Milano, 2007²), traducono con "sedizione".

¹¹⁴ G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 23.

¹¹⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 28-29.

famiglia e della città». Questo lo scenario problematico di ogni pensiero sulla politica: uno scenario che si stabilisce tra questi due poli e per lo più condizionato dalla prevalenza delle correnti in un senso o di quelle nel senso opposto, senza che tale prevalenza sia una completa cancellazione, un superamento di un polo in favore dell'altro, essendo invece la formula dell'esclusione inclusiva a mantenere in relazione i due estremi. Di qui la necessità della guerra civile per la politica antica, il suo ineliminabile carattere di regolazione delle relazioni tra il "dentro" e il "fuori"; un carattere che il pensiero moderno si preoccuperà di celare accuratamente, considerando il conflitto qualche cosa necessariamente da escludere.

La seconda giornata si apre con una appassionante e meticolosa interpretazione della celebre figura che campeggia sul frontespizio del *Leviatano* di Hobbes; un'interpretazione che approda alla conclusione che il corpo del sovrano, lì ritratto come composto da innumerevoli piccoli uomini, non è paragonabile a un congegno meccanico, ma a un dispositivo ottico, a una sorta di illusione ottica, un artificio «efficace, perché permette di conferire unità a una molteplicità. [...] L'unificazione della moltitudine dei cittadini in un'unica persona è qualcosa come un'illusione prospettica, la rappresentanza politica è solo una rappresentazione ottica»¹¹⁶. Il corpo del sovrano si compone di molti corpi naturali ma, ciò che è più importante, ogni "uomo privato" non può conservarsi che mediante la conservazione dell'unità del pubblico.

Per leggere in modo opportuno la strana composizione del corpo politico del sovrano, Agamben suggerisce di rifarsi alla nota distinzione che Hobbes propone nel *De Cive*, tra "popolo" e "moltitudine", di riandare, cioè, al luogo in cui si esplicita, nella figura del sovrano hobbesiano, un certo paradosso: esso è sito di una cesura, consistente nel fatto che la moltitudine dei cittadini, dopo l'ascesa del sovrano, non è più popolo, e di una coincidenza, quella tra il *populus* e il re aventi una sola volontà e un'azione unitaria. I cittadini, i sudditi, sono la moltitudine; il re è il popolo: «Il popolo è sovrano, a condizione di dividersi da se stesso, scindendosi in una "moltitudine" e in un "popolo"»¹¹⁷. L'aspetto più paradossale di tale contemporanea scissione e coincidenza risiede nel fatto che, nel momento stesso in cui il popolo sceglie il sovrano, esso si dissolve e diviene moltitudine confusa: quella del popolo, come corpo politico, è un'esistenza istantanea, il momento puntuale in cui nomina l'individuo o il collegio che rappresenterà la sua persona o, meglio, il momento in cui viene ricomposta la "finzione ottica" che è la sovranità; un momento puntuale che coincide con il suo svanire, nel tornare a essere una *dissoluta moltitudo*. Di questa paradossalmente fugace esistenza, Agamben scrive che «il corpo politico è un concetto impossibile, che vive solo nella tensione fra moltitudine e il *populus-rex*: esso è sempre già in atto di dissolversi nella

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 47-50.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 51.

costituzione del sovrano; questi, d'altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l'effetto di un congegno ottico»¹¹⁸.

È a questa altezza che si inserisce il concetto moderno di guerra civile: esso fa infatti parte di un circolo che Agamben ricostruisce mediante la lettura del capitolo XVIII del *Leviatano*. Vi si legge che la costituzione del sovrano mediante un patto interno alla moltitudine dissolta impedisce a quest'ultima di riunirsi per stipulare un nuovo patto senza il consenso del sovrano: un simile gesto rappresenterebbe la volontà dei sudditi di tornare a essere moltitudine confusa e disunita, al fine poi di obbedire a un altro che non sia il sovrano scelto. In questo passaggio, risulta fondamentale la distinzione hobbesiana tra la *dissoluta multitudo*, di cui già il *De Cive* dava nota, e la *disunited multitude*, la moltitudine disunita. Il circolo che così Agamben ricostruisce vede il suo momento apicale nella costituzione del *populus-rex*, prima e dopo il quale vi è la moltitudine, elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la dimensione politica della sovranità; ma mentre la moltitudine confusa e disunita è quella che precede la costituzione del sovrano, la moltitudine dissolta lo segue, rinunciando così alla possibilità di nominare un nuovo sovrano. Tale circolo prevede un quarto elemento, di rottura, coincidente proprio con la guerra civile, ossia con il tentativo di tornare allo stato iniziale, da moltitudine dissolta a moltitudine disunita.

Agamben trova conferma di questa ipotesi nella particolare topologia del sovrano rappresentato nel frontespizio del *Leviatano*: esso, incarnando il popolo, risiede all'esterno delle mura della città; mentre la città rimane letteralmente disabitata.

Se il popolo, che è stato costituito da una moltitudine disunita, si dissolve nuovamente in una moltitudine, allora questa non soltanto preesiste al popolo/re, ma, come *multitudo dissoluta*, continua a esistere dopo di questo. A sparire è, piuttosto, il popolo, che si è trasferito nella persona del sovrano, e quindi “regna in ogni città”, ma senza poterla abitare. La moltitudine non ha un significato politico, essa è l'elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la città; e, tuttavia, nella città vi è soltanto la moltitudine, perché il popolo è già sempre svanito nel sovrano. In quanto “moltitudine dissolta”, essa è, però, letteralmente irrepresentabile – ovvero può essere rappresentata solo indirettamente, come avviene nell'emblema del frontespizio.¹¹⁹

Con Hobbes, scrive Agamben, giunge a piena consapevolezza l'intima contraddizione insita nella nozione di popolo. Il concetto di popolo rappresenta la sintesi di una elementi distinti: il popolo, *dēmos*, e la moltitudine, *plēthos*; popolazione e popolo sono i due elementi che impediscono al popolo di essere integralmente presente a sé come un tutto. Il popolo ha una propria precedente omogeneità – etnica, religiosa, economica, ... – che lo rende già coeso e presente a sé; in quanto unità politica, tuttavia, esso può essere presente solo attraverso gli uomini che lo rappresentano. «*Il popolo è l'assolutamente presente che, in*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 53.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 55.

quanto tale, non può mai essere presente e può, pertanto, solo essere rappresentato»¹²⁰. Così, la moltitudine esclusa e inclusa nel popolo-re, abita la città nella quale tuttavia non viene rappresentata che dalla presenza di guardie e medici, ossia le figure preposte al mantenimento dell'ordine sovrano. Come definito dalla movenza dell'eccezione, tutti si è potenziali uomini sacri, inclusi nella dimensione politica mediante la propria esclusione, ossia tutti si abita la zona dell'eccezione proprio dove risiede anche il sovrano, escluso dalla dimensione urbana mediante la sua inclusione e rappresentazione: la moltitudine si trova inclusa nel popolo per mezzo della sua esclusione dalle mura della città, e perciò inclusa nella dimensione politica che sovrintende l'ordine mediante la decisione di ciò che è l'impolitico; il sovrano si trova escluso dalla città, ma vi permane mediante l'immagine dell'ordine che impone e che conserva entro i confini urbani. Un ordine che, a ben guardarlo, preannuncia una svolta biopolitica, essendo organizzato intorno alle figure preposte alla cura e a quelle disciplinari delle guardie che sorvegliano una moltitudine sempre adiacente alla rottura potenziale rappresentata dalla guerra civile.

Non il popolo, perciò, ma la moltitudine dissolta è la sola presenza umana mediata presente nella città; quella moltitudine che segue la costituzione del sovrano ma che può farsi soggetto di guerra civile e trasformarsi in moltitudine disunita. Questo significa che nella città la sola vera presenza, accanto alle figure che rappresentano la moltitudine governata, è il soggetto di una guerra civile sempre presente. Una guerra civile dalla cui esclusione segue l'ordine della città; una guerra civile che, d'altra parte abita sempre, come potenzialità, l'ordine sovrano.

Guerra civile e *Common-wealth* – scrive Agamben – coesistono, così come la moltitudine dissolta coesiste col sovrano. Solo quando la guerra intestina si conclude con la vittoria della moltitudine, si ha un ritorno dal *Common-wealth* allo stato di natura e dalla moltitudine dissolta alla moltitudine disunita.¹²¹

Si complica e si completa così la riflessione agambeniana sullo stato di natura. Esso è stato descritto in *Homo sacer* come quella pienezza di diritto naturale che il sovrano conserva nel momento in cui i cittadini rinunciano al suo esercizio: tale diritto si insedia nella zona di indifferenza al limitare dell'ordine della città, rimanendo luogo della decisione sovrana capace di arginare la minaccia della guerra civile. Il pensiero moderno fonda la sovranità sull'esclusione dello stato di natura, sul bando del suo pericolo che non è altro che una «proiezione mitologica nel passato della guerra civile» che, tuttavia, continua sempre ad abitare la città sottoforma di pericolo potenziale.

Claudia Aradau, lavorando su un confronto tra l'approccio foucaultiano al problema della guerra civile e quello agambeniano appena ricostruito, ha proposto di cogliere nei due

¹²⁰ *Ivi*, p. 59 (corsivo nel testo).

¹²¹ *Ivi*, p. 61.

casi una differente prospettiva metodologica, che si sostanzia nell'idea di politica che i due presentano¹²². Come nota la studiosa, alla fine del corso su *La società punitiva*, Foucault afferma che il potere è una strategia permanente che deve essere pensata di contro allo sfondo della guerra civile. Il percorso foucaultiano fra le dinamiche del potere, che impegna Foucault a partire dagli anni Settanta, è appena alle sue prime battute, ed è dunque apprezzabile qualche elemento fondamentale di quelli che poi verranno conservati e rielaborati negli anni successivi, come l'idea di passare da una concezione repressiva del potere a una produttiva; l'approccio foucaultiano prevede la scelta di alcune delle opposizioni tradizionali fra concetti, quali la giustizia e la guerra, il civile e il militare, il potere e la guerra, e il loro rovesciamento, al fine di ripensare il potere e la politica come una guerra civile. Sebbene il motivo della guerra civile e, in seguito, della guerra venga con gli anni abbandonato, a rimanere interessante è il metodo mediante cui, rovesciando le coppie categoriali, una nozione viene riconfigurata mediante la struttura dell'altra che, tuttavia, rimane intatta nella sua matrice. Sebbene Foucault non prediliga gli schemi binari, Aradau nota come egli se ne serva fin dall'inizio del suo lavoro sul potere proprio in questi termini, proponendo di pensare il potere e la politica applicando a tali categorie la struttura di una categoria la cui matrice formale non viene di fatto posta in questione, ossia quella della guerra.

È in contrasto con una simile impostazione che risulta interessante osservare il lavoro proposto da Agamben sulla guerra civile, utile a chiarire lo statuto dello stato di eccezione. Se, come si è detto, Foucault inverte i termini in gioco, rideterminandone uno grazie alla struttura dell'altro, Agamben li pone uno adiacente all'altro, sfumando o, come lui scrive, indeterminando i confini al fine di scoprire fra essi una zona di indiscernibilità. «Grazie alla sua ambivalenza, *stasis* diventa un operatore di indistinzione»¹²³. Così, ponendo sotto osservazione la guerra civile, l'obiettivo primario non è quello di edificare una teoria compiuta, capace di reperirne le specificità per distinguerla da rivoluzioni, insurrezioni, colpi di stato, ecc.; l'obiettivo non è, cioè, identificare un'essenza distinguendola dalle altre, bensì di collocarsi proprio nello spazio dell'indistinzione che la guerra civile insedia al centro della dimensione politica.

La guerra civile antica dimostra, secondo Agamben, la correttezza con cui *Homo sacer* aveva proposto la relazione tra vita nuda e vita politica come un'opposizione e una complicazione, come una esclusione che è, al contempo una inclusione; la guerra civile nella teoria hobbesiana riferisce del ruolo del sovrano che di tale esclusione inclusiva è agente e conservatore, mediante il mantenimento dell'ordine e della pace a dispetto della sempre potenziale minaccia che la guerra civile iscrive nel loro perimetro. Il caso contemporaneo, con l'idea di una guerra civile mondiale, scombina ulteriormente il quadro, riferendo di una

¹²² C. Aradau, *Politics as (civil?) war?*, cit., pp. 44-45.

¹²³ *Ibidem*.

minaccia che è più attuale che mai e di una eccezione che diviene la regola proporzionalmente alla presenza di tale minaccia. E l'indifferenza tra i concetti messi in campo da Agamben segnala lo spazio in cui il potere opera in maniera più efficace e pressante.

2.3. La macchina governamentale: genealogia del paradigma gestionale.

La struttura dell'eccezione è la struttura dell'*archè* dell'intera vita occidentale: essa viene osservata nella sua capacità di definire l'umano, di delinearne lo statuto giuridico, ma Agamben ha già avuto modo di mostrare come essa sia alla base perfino dell'ontologia, organizzando il pensiero metafisico intorno a una divisione, una esclusione al fondo di qualcosa che, proprio attraverso questa esclusione, viene incluso come fondamento. E se questa struttura fondamentale dà forma all'apparato giuridico-politico occidentale, essa è reperibile anche negli elementi che sostanziano tale apparato: il governo e l'economia come sua radice più profonda e impensata, capaci di catturare, escludere e mantenere al centro proprio quell'inoperosità che invece, come si tornerà a dire, è fulcro per una riconquista dell'eccezione. La politica che per Agamben può consegnare alla felicità è, in termini generali, una politica che riesca a fare i conti con il meccanismo dell'eccezione che fin qui si è ricostruito, ossia con il meccanismo di una «*archè* [che] si costituisce scindendo l'esperienza fattizia e respingendo all'origine – cioè escludendo – una metà di essa per poi riarticolargli all'altra, includendola come fondamento»¹. Un meccanismo da riconoscere non per trascenderlo, ma per radicalizzarlo esibendone le strutture più intime e così sospenderlo: «Non si tratta di pensare nuove e più efficaci articolazioni dei due elementi, giocando una contro l'altra le due metà della macchina. Nemmeno si tratta di risalire archeologicamente a un inizio più originario»; non si tratta, insomma, di reperire una nuova forma di opera: «Il problema ontologico-politico fondamentale è, oggi, non l'opera, ma l'inoperosità, non la ricerca affannosa e incessante di una nuova operatività, ma l'esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro»; quell'inoperosità che viene rigettata e custodita come fondamento ineffabile². «Questa inoperosità è, per la macchina, così essenziale, che essa deve essere catturata e mantenuta a ogni costo al suo centro nella forma della gloria e delle acclamazioni»³.

Agamben studia la cattura di questa inoperosità nel volume II, 4 della serie su *homo sacer*, in cui essa viene osservata mediante la complementarità di una teologia economica rispetto alla teologia politica schmittiana. Da tale complementarità deriva, secondo Agamben, l'occasione di osservare la governamentalità di cui Foucault tratta nei corsi della seconda metà degli anni Settanta, e di approfondirne – col piglio di chi integra e, al contempo, corregge – la prospettiva genealogica. Una simile integrazione conduce, nello stesso momento all'urgenza di confrontarsi con la nozione foucaultiana di dispositivo, centrale nell'analisi del potere promossa dal pensatore francese: Agamben intende osservarne la provenienza, la struttura e la funzione, di fatto contaminando le mosse

¹ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., p. 336.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 335.

foucaultiane con un “pensiero in proprio” meritevole di essere interrogato. Si tornerà infine a registrare la portata della genealogia agambeniana del potere e del governo, incastonandola nel contesto contemporaneo attraverso la categoria della gloria.

Foucault, nel suo *Le parole e le cose*, aveva situato la forma “uomo” al cuore della modernità, rinvenendovi un intreccio peculiare di economia, biologia e scienza del linguaggio. Si tratta di una mossa i cui esiti raggiungeranno piena maturazione solo dieci anni dopo, nel corso “*Bisogna difendere la società*”, imperniato sulla genealogia dell’uso contemporaneo della relazione di governo: l’economia non è più osservata come mera positività tipicamente moderna, quanto invece come sostrato di profondo ripensamento delle categorie della produzione, del lavoro e dello scambio, e insomma delle forme amministrative moderne dell’esistenza⁴. Di differente tenore la mossa agambeniana, la quale, pur in debito con la riflessione sviluppata da Foucault, ricolloca l’economia al principio della stessa genealogia del potere, attribuendole un significato più ampio rispetto a quello di produzione, lavoro e scambio: prendendo sul serio l’idea che si può praticare governo solo su esseri liberi, Agamben rinviene al fondo del tema dell’economia il significato di gestione, rinvenendo alle spalle dello stesso concetto di governo un motivo intimamente e originariamente economico. Non è più, dunque, la nascita dell’uomo come forma tipicamente moderna a comportare la riorganizzazione del potere intorno alla pratica di governo e, di qui, economica; l’economia, essendo gestione, non è mero strumento di amministrazione governamentale, ma sua struttura originaria⁵.

C’è di più in merito all’integrazione tentata da Agamben: laddove per Foucault la governamentalità insiste su punti di applicazione che sono già della sovranità risignificandoli, l’idea agambeniana, di cui si ricostruirà a breve la struttura, riorganizza queste due dimensioni secondo una bipolarità sincronica. Esse agiscono come i due poli di funzionamento di una medesima macchina di potere: sovranità e governo sono due funzioni specifiche che si riarticolarono saturando l’intera sfera del potere; esse rimandano l’una all’altra passando continuamente per un centro di rotazione segreto e abbagliante. Di qui anche il mutamento lessicale proposto da Agamben, che chiama il meccanismo organizzato sui poli di sovranità e governo, “macchina governamentale”, assegnando al governo la priorità logica sul funzionamento dell’intera politica occidentale. Ed è in questo senso che, essendo il tema del governo a innescare le relazioni di potere che da sempre conosciamo, va riscoperta la sua più intima struttura: quella economica.

⁴ Lo stesso Foucault ritorna su questo filo rosso, in una lezione del 25 gennaio 1978: «La tematica dell’uomo e delle “scienze umane” che lo analizzano come vivente, individuo che lavora, soggetto parlante, va compresa a partire dalla nascita della popolazione in quanto elemento correlato al potere e come oggetto di sapere. [...] Dal momento in cui il referente immediato non della sovranità ma dell’arte di governo è stata la popolazione, allora si può sostenere che l’uomo è stato per la popolazione ciò che il “suddito di diritto” era stato per il sovrano» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 69).

⁵ Cfr. B. Karsenti, *Di una genealogia incerta: l’economia e la politica*, tradotto da S. Leotta in B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra*, cit., pp. 43-64.

2.3.1. Il Regno e il Governo.

Un motivo percorre in maniera obliqua il primo volume della serie sull'*homo sacer* e quello sullo stato di eccezione: il motivo, insieme metafisico e politico, del rapporto tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva, tra *auctoritas* e *potestas*, tra potenza e diritto⁶. È su questo motivo che si gioca la partita della politica occidentale fin dai tempi di Aristotele, quando, mediante la distinzione tra potenza e atto, veniva forgiato il paradigma che per i secoli seguenti avrebbe strutturato la questione della sovranità. Agamben riprende i temi metafisici che da sempre hanno guidato la sua riflessione: la potenza aristotelica come potenza di essere e, al contempo, di non essere, la potenza che conserva nell'atto la propria possibilità di non essere e che, in questo modo, si qualifica come disapplicazione della propria impotenza in maniera analoga a quanto avviene nella disapplicazione del diritto nell'eccezione. Nel libro *Theta* della *Metafisica*, scrive Agamben,

Aristotele ha consegnato, in realtà, alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità. Poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi. La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda *sovranamente*, cioè senza nulla che lo preceda e determini (*superiorem non recognoscens*), se non il proprio poter non essere. E sovrano è quell'atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere, lasciandosi essere, donandosi a sé.⁷

Queste sono le corde toccate dall'intera vicenda politica occidentale, in cui non è mai risolta la dialettica tra un potere che, avendo costituito, sospende la propria attività in favore di un potere che conserva il diritto. Della medesima relazione fra una potenza e la propria sospensione nell'atto, parla anche la coppia *auctoritas-potestas*, in cui la seconda, principio giuridico, vige nel diritto e conserva quanto istituito dalla prima, principio di frontiera, riferito cioè non tanto al diritto, quanto anche alla vita stessa su cui incide la propria decisione. Quella tra questi due elementi eterogenei e coordinati è una relazione mai risolta e sempre aperta, dal momento che il polo normativo – la *potestas*, il diritto vigente, il potere costituito che conserva – necessita del polo anomico, come zona inclusa per mezzo della sua esclusione, per potersi applicare, così come il polo anomico – l'*auctoritas*, la potenza, il potere che pone – necessita la legittimità che solo il polo normativo può garantirgli vigendo⁸. Il medesimo motivo è ripreso nel 2007, e riarticolato intorno alle nozioni di Regno e di Governo – e alle immagini di un re che regna ma non governa e di un sistema governativo-burocratico che non regna – con l'intenzione di integrare gli studi foucaultiani sulla

⁶ Un problema che la modernità ha colpevolmente trascurato, appiattendolo sull'altro i suoi elementi (cfr. G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., pp. 6-7 e pp. 18-19).

⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54 (corsivo nel testo).

⁸ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 109-110.

governamentalità, anche attraverso gli spunti derivanti dal lavoro schmittiano. Pur essendo l'economia osservata come una forza silenziosa e invisibile, nondimeno essa assume le sembianze di uno «stato d'eccezione nel quotidiano»⁹.

Alle spalle di tale integrazione si colloca una correzione metodologica rispetto al lavoro foucaultiano, di cui Agamben intende tener di conto. Ricostruendo il percorso proposto da Foucault nell'anno accademico 1977-1978, Agamben riscontra la distinzione di tre modalità in cui si sono organizzate storicamente le relazioni di potere: il sistema legale, corrispondente al modello istituzionale dello Stato territoriale di sovranità, i meccanismi disciplinari, corrispondenti alle moderne società di disciplina, e infine i dispositivi di sicurezza dello Stato di popolazione contemporaneo¹⁰. Come già si è avuto modo di vedere, queste tre modalità non sono poste da Foucault entro una scansione cronologica, per cui l'una esclude l'altra: esse convivono e si articolano l'una sui dispositivi dell'altra. È all'altezza della nascita dello Stato di popolazione, con i suoi dispositivi di sicurezza e il relativo declino della sovranità, che Foucault colloca la governamentalità. Il governo, nella genealogia foucaultiana, acquisisce maggiore privilegio rispetto alle regole, «al punto che un giorno, per limitare il potere del re, si arriverà a dire che “il re regna, ma non governa”»: così afferma Foucault con un'espressione assai cara a Schmitt, collocando il governo al centro della riflessione come «il problema politico moderno»¹¹. La dimensione che si è vista stare alla base della governamentalità per Foucault è quella del governo delle anime, matrice del governo politico per la sua capacità di rivolgersi agli uomini *omnes et singulatim*: una prospettiva al contempo totalizzante e individualizzante che lo Stato moderno farà proprio, afferma Foucault. È entro questa contaminazione dello Stato da parte del pastorato che si inserisce l'economia come gestione di individui, cose e ricchezze sul modello familiare. Così, compendia Agamben, «pastorato ecclesiastico e governo politico si situano entrambi all'interno di un paradigma sostanzialmente economico», di gestione delle anime o degli individui e delle sostanze¹². E tuttavia, osserva Agamben, benché Foucault offra una definizione “economica” del pastorato – anche citando un autore, come Gregorio di Nazianzo, centrale nella riflessione teologica del concetto di *oikonomia* – «egli sembra ignorare del tutto le implicazioni teologiche del termine *oikonomia*», e, si può aggiungere, preferisce concentrarsi per lo più sul concetto di condotta¹³.

⁹ A. Negri, *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, in «il Manifesto», del 9 maggio 2007, pp. 18-19.

¹⁰ A. Snoek, *Agamben's Foucault: An Overview*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 44-67; cfr. p. 47-48.

¹¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 66.

¹² G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 126.

¹³ *Ibidem*. Sulla preferenza foucaultiana di approfondire la nozione di condotta anziché quella dell'economia, cfr. J. Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 108-149; p. 112.

Agamben intende estendere l'arco cronologico preso in considerazione dalla genealogia foucaultiana, proprio centrando la propria attenzione sulla nozione di *oikonomia*, «fino a identificare in Dio stesso, attraverso l'elaborazione del paradigma trinitario, l'origine della nozione di governo economico degli uomini e del mondo». Foucault, lo si è già mostrato, analizza il *De regno* di Tommaso, per mostrare come vi sia una sostanziale continuità tra sovranità e governo; una continuità che, afferma Foucault, va via via dissolvendosi a partire dal XVI secolo. La maggiore ampiezza della prospettiva agambeniana dovrebbe, invece, permettere di individuare nell'*oikonomia* trinitaria un primo germe della frattura tra Regno e Governo, tra una trascendenza e una immanenza che proprio il paradigma economico doveva rimarginare. Due sono perciò le osservazioni che Agamben propone, in riferimento alla genealogia foucaultiana: in primo luogo, «la nascita del paradigma governamentale diventa comprensibile solo se lo si effettua sullo sfondo "economico-teologico" della provvidenza di cui è solidale»; inoltre, «il passaggio dal pastorato ecclesiastico al governo politico», che Foucault fa risalire all'insorgere di controcondotte che resistono al pastorato, risulterebbe meglio comprensibile se spiegato mediante la categoria della provvidenza, ossia di quella direzione e di quel senso che orienta l'economia divina.

È di questa integrazione della ricostruzione foucaultiana proposta da Agamben che si dovrà ora dare conto, consapevoli della correzione di rotta che il pensatore italiano intende imprimere al metodo genealogico:

Quando si intraprende una ricerca archeologica occorre mettere in conto che la genealogia di un concetto o di un istituto politico possa trovarsi in un ambito diverso da quello scontato in anticipo (per esempio, non nella scienza politica, ma nella teologia). Se ci si limita all'esame della trattatistica medievale in senso stretto "politica" [...], ci si trova di fronte a quella che, a un occhio moderno, appare come una incoerenza e a una confusione terminologica che rende a volte impossibile stabilire una credibile connessione fra le categorie politiche moderne e la concettualità medievale. [...] Ancora una volta, l'archeologia è una scienza delle segnature, e occorre essere in grado di seguire le segnature che spostano i concetti o ne orientano l'interpretazione verso ambiti diversi. È aver disatteso questa avvertenza metodologica che [...] ha impedito a Foucault di articolare fino in fondo in modo convincente la sua genealogia della governamentalità.¹⁴

In questo senso, Agamben si pone alla ricerca dell'origine del concetto di governo, e, più in generale, della biforcazione tra Regno e Governo, risalendo fino ai testi della prima teologia e della filosofia, soprattutto dei secoli secondo e terzo. In una genealogia che Negri definisce, a ragione, «inesauribile»¹⁵, all'interno della quale risulta talvolta arduo

¹⁴ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 128-129.

¹⁵ A. Negri, *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, cit., p. 18. C'è chi, tuttavia, ha segnalato la carenza di attenzione nei confronti di testi fondamentali: Brian Harding (in «The Heythrop Journal», 56 (2015), pp. 531-532) scrive che «il percorso narrativo è interessante e solleva interessanti osservazioni, ma è fondamentalmente insoddisfacente: a fronte del gran numero di testi che cita, Agamben trascura numerosi testi chiave, eventi e figure»; una mancanza che lascia insoddisfatto il lettore che non si accontenti della semplice

orizzontarsi con agio data la gran messe di riferimenti eruditi all'interno della quale Agamben compie il suo andirivieni, l'opposizione fra Regno e Governo viene fatta risalire al caso paradigmatico dello Gnosticismo di Numenio, filosofo platonizzante, attivo intorno alla seconda metà del II secolo, che distingue due dei: «Il primo, definito re, è estraneo al mondo, trascendente e del tutto inoperoso; il secondo è, invece, attivo e si occupa del governo del mondo»¹⁶. Lo Gnosticismo distingue tra un dio ozioso, privo di alcun rapporto col mondo, e un dio che interviene attivamente, per governarlo. Chiarisce Agamben che la teologia di Numenio sviluppa un paradigma che invero circolava già nell'antico e medio platonismo e che, tuttavia, solo nel caso dello Gnosticismo riesce a «collegare la figura del dio-re e quella del demiurgo con l'opposizione fra operosità e inoperosità, trascendenza e immanenza», separando così «un monarca sostanzialmente estraneo al cosmo dal governo immanente delle cose mondane»¹⁷. Una separazione che, tuttavia, non significa un'irrelazione, essendo, in Numenio, il secondo dio una sorta di complemento necessario del primo. Proprio come nella reciproca necessità che lega *auctoritas* anomica e *potestas*, Agamben ritrova nelle indicazioni gnostiche analizzate un vicendevole bisogno e una presupposizione: «Il dio che governa ha, in realtà, bisogno del dio inoperoso e lo presuppone, così come questi ha bisogno dell'attività del demiurgo»¹⁸.

A essere centrale per la genealogia agambeniana è in particolare il modo in cui la distinzione antica tra trascendenza e immanenza trova il varco per contaminare l'elaborazione politica mediante il vicendevole bisogno di anomia e nomos, e rilanciando una discussione che vedrà nella nozione teologica di *oikonomia* il proprio punto di maggiore maturazione. In primo luogo, la distinzione tra trascendenza e immanenza, il cui paradigma filosofico è fatto risalire da Agamben al libro *Lambda* della *Metafisica*, nel capitolo finale, appena successivo a quello in cui Aristotele rappresenta un dio primo motore immobile e la cui forma di vita è, essenzialmente, pensiero di pensiero. Nell'ultimo capitolo, si tratta del bene e del mondo, della loro relazione: il bene, secondo l'interpretazione tradizionale, non risiederebbe solo in modo immanente nel mondo, essendo in senso trascendentale in dio. Eppure, corregge Agamben, in quel passo «trascendenza e immanenza non sono semplicemente distinte come superiore e inferiore, ma articolate insieme quasi a formare un unico sistema». Una sorta di macchina cosmologico-politica, che combina il bene separato e l'ordine immanente¹⁹; un sistema bipolare che, stante l'eterogeneità delle nature, combina un *arché* trascendente e un ordine immanente: a partire da queste intuizioni, per il pensiero occidentale «il potere – ogni potere, sia umano che divino – deve tenere insieme questi due

spiegazione per cui Agamben «non sta scrivendo una storia, ma una genealogia centrata sulle segnature impensate degli eventi».

¹⁶ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 92.

¹⁷ *Ivi*, p. 93.

¹⁸ *Ivi*, p. 94.

¹⁹ *Ivi*, p. 95.

poli, dev'essere, cioè, insieme, regno e governo, norma trascendente e ordine immanente»²⁰. L'elemento di novità che il passaggio di Aristotele apporta nel pensiero occidentale è la rappresentazione dell'immanenza del bene come ordine, *taxis*, ovvero come l'esito non sostanziale ma relazionale dell'incrocio tra ontologia e politica: «L'ordine è dunque una relazione e non una sostanza», scrive Agamben, intendendo sostenere con questo la distinzione di Regno e Governo e la loro coordinazione mediante una cinghia di trasmissione che li mette in stretto rapporto.

Di qui si intende anche l'elemento di integrazione che queste riflessioni intendono rappresentare rispetto all'analitica del potere foucaultiana e alla genealogia del governo: come già il filosofo francese, Agamben esclude l'opportunità di osservare il potere come una "cosa", preferendo dunque intendere l'ordine come una relazione o un insieme di relazioni; a differenza di quanto proposto da Foucault, tuttavia, questo mutamento di prospettiva non corrisponde all'esclusione del tema della sovranità. Agamben, anzi, completando Foucault con Schmitt – con una mossa che, per altro, Schmitt difficilmente avrebbe accettato, essendo egli ostile a ogni distinzione tra sovrano e regnante –, affianca il polo sovrano, quello della decisione, il Regno, con quello governativo, che con quello si relaziona come mediante un legame di ordine. Si ristabilisce una verticalità del potere che la microfisica del potere foucaultiana escludeva e che la governamentalità reintroduceva solo come una condotta di condotta, facendolo risalire al governo delle anime. L'ispirazione teologico-politica, invece, permette ad Agamben di costruire una genealogia che coinvolga il discorso teologico, all'interno del quale il problema che si incontra non è tanto quello di un potere microfisico dal basso o di un governo delle anime di cui trovare il polo sovrano e quello esecutivo, bensì, al contrario, quello di una trascendenza, di una sovranità che rischia di essere troppo separata per poter influire sulla realtà e governarla.

Aristotele dà forma a un problema, consegnandolo inintenzionalmente alla riflessione teologica e politica successiva:

Senza che questo fosse fra i suoi scopi, Aristotele ha, cioè, trasmesso alla politica occidentale il paradigma del regime divino del mondo come un sistema duplice, formato da una parte, da un'*arché* trascendente e, dall'altra, da un concorso immanente di azioni e di cause seconde.

E così

il luogo eminente dell'ontologia si sposta in questo modo dalla categoria della sostanza a quella della relazione, e di una relazione eminentemente pratica. Il problema della relazione fra trascendenza e immanenza del bene diventa così quello della relazione fra ontologia e prassi, fra l'essere di Dio e la sua azione.²¹

²⁰ *Ivi*, p. 97.

²¹ *Ivi*, p. 99 e p. 98.

Il problema ontologico e la sua svolta pratica vengono presi in carico dal pensiero medievale; Agamben porta l'esempio di Tommaso, nella cui elaborazione l'aporia aristotelica raggiunge la sua più estrema formulazione. Gli studiosi di Tommaso hanno osservato come, nel suo pensiero, l'idea di "ordine" assuma due significati differenti, a seconda che si riferisca alla relazione di Dio con le creature o alla relazione delle creature fra loro. Nel suo commento alla *Metafisica*, questa scissione viene ricondotta al doppio paradigma del bene in Aristotele, dal momento che è proprio lo Stagirita ad aver mostrato l'esistenza di un bene separato, primo motore, e un bene dell'ordine. Si tratta di due ordini che Tommaso descrive come strettamente connessi, malgrado non siano fra loro simmetrici, essendo il primo bene migliore del bene dell'ordine cosmico. E questo squilibrio, osserva Agamben si manifesta nella diversità della relazione di ciascuna creatura con Dio e con le altre creature attraverso la sua peculiare natura. Aristotele prima e Tommaso poi descrivono questa specificità mediante il paradigma del governo della casa, secondo cui in una casa ordinata si trovano diversi gradi riferiti, in modo diverso per la natura di ciascun oggetto, all'ordine della casa imposto dal capofamiglia. In questo senso, conclude Agamben, «le cose sono ordinate in quanto stanno fra loro in una determinata relazione, ma questa relazione non è che l'espressione della loro relazione al fine divino»; dall'altro lato, «le cose sono ordinate in quanto stanno in una certa relazione con Dio, ma questa relazione si esprime soltanto attraverso la loro relazione reciproca»²². Questa di Tommaso è l'estrema espressione della scissione fra trascendente e immanente pensata da Aristotele, e della loro coordinazione per mezzo del concetto di ordine: l'ordine immanente è l'unico contenuto dell'ordine trascendente, e dall'altro lato il senso dell'ordine immanente risiede solo nella sua relazione al fine trascendente. Tra la gnosi, per cui la scissione di una sostanza separata dal mondo è massima, e il panteismo, che spinge fino in fondo il paradigma immanentista, il Dio cristiano viene pensato come un «circolo, in cui i due ordini trapassano continuamente l'uno nell'altro»²³.

Già prima di Tommaso, Agostino, nel *De genesi ad litteram*, aveva affrontato l'aporia dell'ordine, ossia dell'immanenza, nel suo rapporto con Dio, ossia con il trascendente; e l'aveva fatto coinvolgendo con estrema chiarezza anche tutta la riflessione della prima teologia cristiana intorno al tema della *oikonomia*: è questo il secondo elemento centrale nella genealogia agambeniana, al quale viene dedicata la parte forse più interessante e

²² Relativamente alla distinzione e contemporanea coordinazione tra immanenza e trascendenza, Agamben attribuisce a Tommaso anche il "merito" di aver pensato l'immanenza come un potere ordinato capace di limitare il potere assoluto di Dio; in verità, osserva G.J. McAleer (in una recensione comparata del volume di Agamben e di *Adam Smith as Theologian*, curato da P. Oslington), «l'Aquinata non ha pensato nemmeno per un momento che il potere ordinato limitasse il potere assoluto di Dio. Il potere ordinato è espressione del potere assoluto di Dio di amare, il piano divino per lo sviluppo della storia. [...] Il potere ordinato è la comunicazione di Dio con il mondo ed esprime, non limita, il suo potere assoluto». (Cfr. «Perspectives on Political Science», 43.2 (2014), pp. 109-111).

²³ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 101-102.

innovativa de *Il Regno e la Gloria*, considerata la sua capacità di gettare luce sulla relazione problematica tra una zona anomica e una normativa. La domanda da cui prende piede la riflessione di Agostino è relativa al modo in cui le cose, prima di essere create, stavano nel creatore. In un passo in cui la relazione paradossale tra Dio e l'ordine delle cose trova il suo luogo di risoluzione nell'*oikonomia*, Agostino risponde che Dio è veramente e singolarmente queste cose, nel senso che «egli limita tutto, forma tutto e ordina tutto». Agamben commenta che il Dio di Agostino è, nel suo essere, ordine: i limiti che Dio impone alle cose, infatti, non sono cose create; essi sono anche nelle cose, ma sono prima di tutto fuori delle cose, in Dio. Che Dio sia ordine, però, non significa che egli sia i limiti che impone alle cose, dal momento che egli è *extra ordinem*, bensì che sia attività ordinante: «Egli è ordine solo nel senso di un *ordinare* e *disporre*, cioè non di una sostanza, ma di un'attività. [...] L'essere di Dio, in quanto ordine, è costitutivamente *ordinatio*, cioè prassi di governo e attività che dispone nella misura, nel numero e nel peso»²⁴.

Come poi con Tommaso, l'ordine immanente rimanda all'ordine trascendente, così come è vero il reciproco. Si tratta di una coincidenza il cui carattere paradossale è possibile intendere solo come «un'incessante *oikonomia*, come una ininterrotta attività di governo del mondo, che implica una frattura fra essere e prassi e, insieme, cerca di ricomporla»²⁵. La teologia cristiana giunge a rispondere al problema che Aristotele aveva posto al centro della ontologia classica, mediante l'operatore economico: la sostanza delle creature è l'attività ordinante di Dio e il loro essere dipende integralmente da una prassi di governo; inoltre, è lo stesso essere di Dio, che è ordine nel senso di attività ordinante, a essere non più mera sostanza o pensiero, ma anche e nella medesima misura prassi disposizionale. E c'è di più, in una «triade inseparabile» che lega in modo inscindibile *oikonomia* trinitaria, *ordo* e *gubernatio*, la teologia cristiana rilancia il discorso sull'ordine immanente parlando di Dio come ordine non solo nel senso che dispone la realtà cosmica, ma anche e innanzitutto in quanto questa disposizione ordinata «ha il suo archetipo nella processione del Figlio dal Padre e dello spirito da entrambi». Se, come conclude Agamben, «*oikonomia* divina e governo del mondo si corrispondono puntualmente», se cioè l'ordine del mondo è così strettamente legato nel discorso teologico all'economia trinitaria, conviene ripercorrere la ricostruzione agambeniana della storia di questo concetto, dando profondità all'allargamento di prospettiva proposto dal pensatore italiano rispetto alla genealogia di Foucault.

Come è noto, *oikonomia*, originariamente, non è altro che l'amministrazione della casa, aristotelicamente distinta dalla politica della *polis*. A guidare l'economia è la buona amministrazione domestica, all'interno di un paradigma che Agamben definisce «gestionale e non epistemico»: l'economia è perciò un'attività che non viene vincolata da norme e che non costituisce una scienza in senso stretto, implicando invece «decisioni e disposizioni che

²⁴ *Ivi*, p. 104.

²⁵ *Ibidem*.

fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardano l'ordine funzionale delle diverse parti dell'*oikos*» – dove, chiarisce Agamben, l'ordine funzionale è la *taxis*, ossia una disposizione ordinata prodotta da un'attività di controllo²⁶. In termini generici, allora, si può definire l'*oikonomia* come

un'organizzazione funzionale, un'attività di gestione che non è vincolata ad altre regole che l'ordinato funzionamento della casa (o dell'impresa in questione).²⁷

Questo significato di attività di gestione guidata da un sapere non epistemico, orientata da un'analisi e dalla capacità di scelta, e finalizzata all'amministrazione di un contesto concreto, fattuale, e al perseguimento di specifici scopi, rimarrà inseparabile dal termine "*oikonomia*", pur nelle traversie semantiche che il concetto supererà nei secoli. La prima vicenda che Agamben segnala è quella relativa all'esperienza di Paolo, all'interno della quale l'*oikonomia* si inserisce come l'incarico affidato da Dio all'apostolo: Paolo non agisce liberamente, bensì come inviato (apostolo) e come amministratore incaricato (economo), come un ministro fiduciario che ordina e dispone in funzione della delega affidatagli. Nelle lettere paoline, Agamben rinviene l'espressione «*oikonomia* del mistero», contrazione dell'espressione «l'*oikonomia* di Dio, quella datami per compiere la parola di Dio, il mistero nascosto da eoni»: si tratta di una formula che connota chiaramente l'attività di cui Paolo è mandatario come una prassi amministrativa, di realizzazione e disposizione delle cose in funzione del mistero. Si tratta, per Paolo, di eseguire fedelmente l'incarico di annunciare il mistero della redenzione che si nasconde nella volontà di Dio e che giunge ora al proprio compimento. *Oikonomia* non ha, in Paolo, alcun significato immediatamente teologico: essa non è toccata dal carattere divino del mistero, essendo piuttosto il compito che Paolo deve eseguire perché il mistero si compia. Questo, aggiunge Agamben, rende coerente il lessico con cui Paolo si riferisce alla comunità cristiana: essa non viene descritta in senso politico, bensì col lessico di una amministrazione domestica; «la comunità messianica [è] rappresentata fin dall'inizio nei termini di un'*oikonomia* e non in quelli di una politica», e ciò rende possibile definire i cristiani «i primi uomini integralmente "economici"»²⁸.

Lo slittamento del concetto dell'*oikonomia* verso una semantica teologica avviene in un secondo momento: Agamben registra questo mutamento nella fase in cui la teologia cristiana si troverà a dover difendere, nell'alveo della discussione contro gli gnostici, il dogma trinitario contro i cosiddetti monarchiani, rigorosamente monoteisti e avversari della distinzione personale fra Padre e Verbo. È a questa altezza che Agamben identifica in primo luogo una tecnicizzazione del concetto di *oikonomia*, operatore strategico capace di garantire

²⁶ *Ivi*, p. 31.

²⁷ *Ivi*, p. 32.

²⁸ *Ivi*, p. 39 e p. 38.

una prima, provvisoria conciliazione della trinità con l'unità divina: l'*oikonomia* viene ora assolutizzata e riferita a Dio, così da poter riconoscere al divino una potenza monadica declinata in una triplice economia. A livello letterario, tale trasformazione è registrata dall'inversione della formula paolina dell'economia del mistero in quella del "mistero dell'economia"; un mistero che articola l'essere e la prassi divini.

Mentre, in Paolo, l'economia era l'attività svolta per rivelare o compiere il mistero della volontà o della parola di Dio, ora è questa stessa attività, impersonata nella figura del figlio-verbo, che diventa mistero.²⁹

Contro la moltiplicazione gnostica delle figure divine e, dall'altro lato, fronteggiando una posizione che, pur di salvare l'unità sostanziale di Dio, era disposta a negare la realtà sostanziale di Cristo, ridotto così a semplice manifestazione della sofferenza del Padre, l'inversione – comune a Ippolito e a Tertulliano – dell'economia del mistero in un mistero dell'economia carica il termine «*oikonomia*» di una valenza teologica originariamente estranea, e soprattutto colloca il dibattito non più sul versante ontologico, bensì su quello dell'attività divina. Con questa inversione, infatti, non si parla più di un'economia del mistero, intesa come attività che adempie e rivela la parola divina: «*Misteriosa è la stessa "pragmateia", la stessa prassi divina*». L'unità è salva solo se si riconosce il carattere molteplice dell'attività di Dio e si carica, perciò, l'economia di un significato teologico; originariamente semplice attività di gestione volta alla realizzazione di fini in un determinato contesto, «l'economia è ora l'attività – in questo veramente misteriosa – che articola in una trinità e, insieme, mantiene e "armonizza" in unità l'essere divino»³⁰.

Di massimo interesse l'operazione strategica svolta in questo senso da Tertulliano nella sua disputa con l'antimontanista Prassea. Anche Tertulliano inverte il sintagma paolino dell'economia del mistero, arricchendo il concetto di economia di una semantica teologica e sacramentale. Ma a essere centrale nella riflessione di Tertulliano è, secondo Agamben, soprattutto il fatto che egli, pur conservando una semantica teologica, restituisce l'economia alla sua natura originaria di amministrazione domestica, costruendo così «una sorta di paradigma teologico dell'amministrazione», culminante nel coinvolgimento delle gerarchie angeliche³¹: l'economia, come amministrazione dell'attività divina, è da intendersi come un'attività gestionale.

Tertulliano attribuisce ai «semplici, per non dire ignoranti e stolti», la confusione tra l'unità di Dio e la pluralità della sua *oikonomia*, «mentre invece l'unità, traendo da se stessa la trinità, non è distrutta da questa, ma amministrata»³². La vera posta in gioco è, per Tertulliano, la possibilità di conciliare monarchia e articolazione trinitaria; missione

²⁹ *Ivi*, pp. 52-53 (corsivo nel testo).

³⁰ *Ivi*, p. 53.

³¹ *Ivi*, p. 56.

³² Tertulliano, *Contro Prassea*, III, 1.

possibile solo all'interno del paradigma economico inteso come operatore teologico-amministrativo di gestione della prassi divina: «La monarchia non significa altro che un comando unico e singolare; la monarchia, tuttavia, per il fatto che è di uno solo, non prescrive che colui al quale essa appartiene non possa avere un figlio o non possa farsi figlio a se stesso ovvero amministrare la sua monarchia per mezzo di chi vuole. Io affermo che nessun dominio è a tal punto singolare e monarchico, da non poter essere amministrato anche attraverso altre persone vicine, che esso ha previsto come suoi funzionari»³³. L'*oikonomia* è, in altri termini, l'elemento capace di amministrare l'articolazione delle figure divine nella trinità, senza, con questo compromettere l'unitarietà sostanziale di Dio. Il paradigma teologico dell'amministrazione convocato da Tertulliano per poter sostenere il proprio argomento è un'angelologia burocratica o, più precisamente, una «quasi kafkiana» corrispondenza tra angeli e funzionari, gli addetti all'amministrazione della monarchia divina. La mossa fondamentale di Tertulliano consiste, con le parole di Agamben, nell'aver concepito l'articolazione trinitaria funzionalmente a un'attività di governo domestico, in cui si risolve senza comportare una scissione ontologica; e nell'aver affermato, così, «che la monarchia divina implica costitutivamente un'economia, un apparato di governo, che ne articola e, insieme, rivela il mistero. [...] Il mistero dell'economia è un mistero non ontologico, ma pratico»³⁴.

La ricostruzione agambeniana della genealogia dell'economia restituisce così il percorso storico di un concetto che originariamente ricopriva il significato di una gestione economica e, in senso più ampio, di una gestione finalizzata alla realizzazione di scopi in un contesto concreto dato, e che poi penetra nel discorso teologico all'altezza della disputa sulla natura unica e trina di Dio; l'economia che, per Paolo, era l'attività di cui l'apostolo è depositario in vista della redenzione, si carica di un significato teologico, mediante il sintagma del «mistero dell'economia, utile a rappresentare un Dio unico, la cui attività, nelle persone del Figlio e dello Spirito, sono amministrate da un apparato angelico. Il monarca divino non governa: egli regna e sovrintende la gestione amministrativa di cui gli angeli sono depositari; questa articolazione e amministrazione della vita divina, poi, si trasmette al governo delle creature mediante il concetto della provvidenza. Agamben ricuce qui il discorso teologico e quello politico, mostrando il parallelo tra l'economia e l'eccezione nel loro rappresentare il luogo in cui il potere si misura con la realtà e la amministra:

Il paradigma del governo e quello dello stato di eccezione coincidono nell'idea di una *oikonomia*, di una prassi gestionale che governa il corso delle cose, adattandosi ogni volta, nel suo intento salvifico, alla natura della situazione concreta con cui deve misurarsi.³⁵

³³ Tertulliano, *Contro Prassea*, III, 2.

³⁴ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 57-58.

³⁵ *Ivi*, p. 64.

Il dibattito sulla trinità, come si è detto, si risolve in termini pratici e non ontologici o, meglio, esso viene posto proprio nella scissione in Dio tra essere e agire: «La cesura che si era voluta evitare a ogni costo sul piano dell'essere ricompare tuttavia come frattura fra Dio e la sua azione, fra ontologia e prassi». E per questo simili aporie trovano una via di fuga in ambito economico (e non politico): è l'economia a gettare un ponte sul divario che separa il sovrano, il trascendente, dall'ordine immanente che governa le cose; ed è l'economia, come governo della situazione concreta, dunque, che risponde alla domanda relativa al modo in cui il sovrano, restando trascendente, può incidere la carne viva dell'umano e della realtà.

La scissione tra essere e agire è per la metafisica classica impensabile: il dio aristotelico è motore immobile e, come tale, ossia per propria natura e non per la mediazione di una volontà, muove le sfere celesti. «Il cosmo classico riposa sulla perfetta unità di essere e prassi»³⁶. La dottrina dell'*oikonomia* interviene prima di tutto sulla frattura di tale unità: «L'economia attraverso la quale Dio governa il mondo è, infatti, del tutto distinta dal suo essere e non è deducibile da questo»³⁷. Si tratta di un elemento fondamentale della ricostruzione agambeniana: l'economia, ossia l'amministrazione e il governo delle cose, non si fonda sull'ontologia, ma anzi viene forgiata proprio mediante il nascondimento della sua origine: di questo parla la formula del mistero dell'economia, del carattere misterioso non solo della natura di Dio, quanto anche della sua libera decisione di creare e governare il mondo.

Di tale infondatezza dell'azione divina è rappresentante il Figlio, figura che incarna la parola e la prassi divina, la cui natura e il cui principio hanno tenuto occupata la Chiesa, soprattutto tra i secoli IV e VI. La disputa che opponeva la Chiesa e gli ariani era tutta centrata sull'*arché* del Figlio, inteso non soltanto come principio cronologico: «Si tratta di decidere se il Figlio – cioè la parola e la prassi di Dio – è fondato nel Padre o è, come lui, senza principio, *anarchos*, cioè infondato»³⁸. Contro la tesi ariana, per cui solo il Padre è infondato, eterno e infinito, mentre il Figlio è «nel principio-fondamento, ma non senza principio-fondamento», i vescovi riuniti a Serdica nel 434 decretano che «non avrebbe potuto esistere assolutamente, se avesse avuto *arché*, poiché il *logos* che esiste assolutamente non ha *arché*»³⁹. In altri termini, il Figlio è una figura “anarchica”, priva di fondamento riconducibile all'essere, proprio come la prassi di Dio non è ontologicamente determinata: «*Oikonomia* e cristologia sono inseparabili», e insieme restituiscono al pensiero occidentale un conflitto irrisolto «fra essere e agire, fra ontologia ed economia, fra un essere in sé incapace di azione e un'azione senza essere»⁴⁰.

³⁶ *Ivi*, p. 70.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 73.

³⁹ *Ivi*, p. 74.

⁴⁰ *Ivi*, p. 74-75. Ulteriormente: Agamben colloca il capitalismo come secolarizzazione di questa anarchia. Il capitalismo, come religione del puro credito, ossia della pura fede, non solo non ha fine, ma non ha nemmeno

Agamben dunque colloca al tramonto della cultura classica il momento in cui l'unità del cosmo antico si spezza ed essere e agire sembrano dividersi irrevocabilmente: qui nasce un problema metafisico ma poi anche politico, quello del governo del mondo, della sua possibilità, della sua necessità, della sua legittimazione. Ed è qui che Agamben colloca l'elaborazione di un paradigma gestionale e non epistemico capace di ricomporre questa frattura: l'*oikonomia*. Questo paradigma definisce la prassi divina, la creazione e la redenzione, come prive di fondamento nell'essere di Dio, al punto da concretarsi in una persona separata, il Figlio. Malgrado ciò, questa prassi infondata deve pur essere conciliata con l'unità della sostanza: la sfida della teologia cristiana risiede dunque nella conciliazione della trascendenza di Dio con la creazione del mondo. L'*oikonomia* chiude così il cerchio delle considerazioni fin qui ricostruite proprio a partire dalla divaricazione tra la trascendenza e l'immanenza: l'economia, con la sua semantica gestionale e amministrativa, rappresenta lo strumento opportuno «che si presentava, insieme, come un *logos*, una razionalità sottratta a ogni vincolo esterno e una prassi non ancorata ad alcuna necessità ontologica o norma preconstituita»⁴¹. Ed è in questi luoghi della prima cristianità che Agamben individua l'occasione per ridefinire la dialettica, sempre aperta nel pensiero occidentale, tra potenza e atto, tra *auctoritas* e *potestas*, tra Regno e Governo, tra un potere senza esecuzione effettiva e un potere di esercizio.

La soluzione economica rappresenta in Agamben la dimostrazione che il potere è qualcosa di infondato, che non trova nell'essere la propria legittimità, essendo esso anarchico, privo di sostanza: «Non vi è una sostanza del potere, ma solo un'«economia», soltanto un «governo»»⁴². Si comprende in questo senso come l'ampliamento della genealogia foucaultiana rappresenti anche un modo per correggere o, meglio, implementare la teologia-politica di Schmitt. La teologia cristiana, infatti, si presenta fin dall'inizio come una realtà economico-gestionale e non tanto, o non solo, politico-statuale. Ed è in questo senso che Agamben aveva posto fin dall'inizio della propria ricerca l'incrocio fondamentale per la politica occidentale di due dispositivi:

Dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale.⁴³

principio ed è perciò sempre sul punto di ricominciare (cfr. G. Agamben, *Il capitalismo come religione*, in *Creazione e anarchia*, cit., pp. 113-132; in particolare pp. 128 ss).

⁴¹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 81.

⁴² *Ivi*, p. 156.

⁴³ *Ivi*, p. 13.

I due paradigmi si intersecano continuamente e convivono in una macchina bipolare, il meccanismo governamentale, in cui convivono un sovrano, che si colloca schmittianamente nella zona di eccezione⁴⁴ e trascende l'ordine statale decretando al più decisioni generali (*omnes*), e un'amministrazione economica, che rappresenta, oltre le intuizioni foucaultiane, l'ordine governato e immanente alle cose singolarmente concepite (*singulatim*): ciò che rende possibile l'esercizio del potere (ciò che regna) è esterno allo stesso potere, pur non potendo esplicitarsi che attraverso di esso, per non far piombare il mondo in un caos violento⁴⁵.

Excursus sul dispositivo: soggettivazione o cattura desoggettivante del vivente.

Agamben, riscopre, così, al fondo del «paradigma epistemologico del governo moderno»⁴⁶ un dispositivo economico-provvidenziale risalente alla riflessione teologica cristiana. Di qui, in senso ben più ampio di quanto affermato da Foucault, deriverebbe la vocazione economico-governamentale delle nostre democrazie. Nel corso della sua genealogia, osserva che teologi come Tertulliano, Ippolito, Ireneo, nell'intento di difendere la Trinità, traducevano *oikonomia* con la parola latina *dispositio*. Dispositivo ed economia, dunque, sono legati nella spiegazione del governo:

Il termine latino *dispositio*, da cui deriva il nostro termine “dispositivo”, viene dunque ad assumere su di sé tutta la complessa sfera semantica dell'*oikonomia* teologica. I “dispositivi” di cui parla Foucault sono in qualche maniera connessi con questa eredità teologica, possono essere in qualche modo ricondotti alla frattura che divide e, insieme, articola in Dio essere e prassi, la natura o essenza e l'operazione attraverso cui egli amministra e governa il mondo delle creature. Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere.⁴⁷

La questione del dispositivo viene ripresa da Agamben in una conferenza, pubblicata nel 2006, con il titolo – di evidente ispirazione deleuziana – *Che cos'è un dispositivo?*. Come già il filosofo e amico di Foucault, anche Agamben si esercita nell'interpretazione in primo luogo della provenienza del termine “dispositivo”, divenuto frequente e generalizzato nel lavoro foucaultiano degli anni Settanta. Del dispositivo, in Foucault non è reperibile una vera e propria definizione, e così c'è chi si è esercitato nel tentativo di individuare lo

⁴⁴ Cfr. E. Sferrazza Papa, *Teologia economica e mass media: il dispositivo glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben*, in «Lo Sguardo», 13.3 (2013), pp. 347-360; p. 348.

⁴⁵ «Se Regno e Governo sono separati in Dio da un'opposizione secca, allora nessun governo del mondo è, in realtà, possibile: si avranno da una parte una sovranità impotente e dall'altra la serie infinita e caotica degli atti (violenti) di provvidenza particolari» (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 130).

⁴⁶ *Ivi*, p. 159.

⁴⁷ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, ed. nottetempo, Roma 2006, p. 18. Il titolo ricalca quello di un saggio che Gilles Deleuze presenta al *Colloque International*, dedicato a Michel Foucault, organizzato pochi anni dopo la sua morte dall'*Association pour le centre Michel Foucault*, poi pubblicata in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, ed. Seuil, Parigi 1989, pp. 185-195.

scenario filosofico da cui tale nozione avrebbe trovato la propria origine. Come si tornerà a dire, Agamben ipotizza una contaminazione del pensiero foucaultiano da parte della lettura che Jean Hyppolite propone del saggio hegeliano del 1795-96, *Die Posivität der christlichen Religion*. Ma c'è anche chi, come Fulvio Carmagnola, ha proposto di ricercare gli elementi germinali, che poi confluiranno nella nozione di dispositivo, nel concetto di “disposizione” presente nell'ultimo paragrafo di *Le parole e le cose* e, poi, in quello di “maniera” di *Sorvegliare e punire*⁴⁸. Un'ulteriore interpretazione, poi, ancora privilegiando una certa continuità interna, suggerisce una graduale trasformazione e un arricchimento della nozione, centrale ne *Le parole e le cose*, di “episteme”: Judith Revel, nel suo *Dictionnaire Foucault*, scrive che «il concetto di dispositivo rimpiazza un po' alla volta quella di “episteme”», essendo quest'ultimo «un dispositivo specificamente discorsivo», laddove il dispositivo propriamente inteso conterrà, in maniera analoga ma più ampia, «istituzioni e pratiche, ossia tutto il sociale non discorsivo»⁴⁹. Revel rinviene tale linea di continuità in particolare attestandosi su un'importante conversazione del 1977, poi pubblicata con il titolo *Le jeu de Michel Foucault*, in cui la relazione tra episteme e dispositivo è testimoniata da Foucault stesso⁵⁰.

In quell'occasione, Foucault ricorda come nel volume del 1966, intendendo ricostruire la storia dell'episteme, si fosse trovato di fronte a un'*impasse* che aveva reso necessario, negli anni successivi, elaborare una categoria «ben più generale», quale quella di dispositivo. Incalzato da J.A. Miller sulla natura del dispositivo, Foucault riconosce la maggiore eterogeneità della categoria di dispositivo rispetto a quella di episteme; e, di più, definisce l'episteme come una specie del genere “dispositivo”: «Un dispositivo strategico che permette di distinguere tra tutti gli enunciati possibili quelli che potranno essere considerati accettabile all'interno, non tanto di una teoria scientifica, ma di un campo di scientificità, così che si potrà dire: quello è vero o falso». Sembra perciò possibile, per converso, ricostruire una qualche definizione del dispositivo in chiave foucaultiana: esso sarebbe un'episteme molto più generale, essendo caratterizzato dalla marcata eterogeneità degli elementi che concorrono a costituirlo; esso si dimostra, così, più adeguato rispetto all'episteme nello studio di quelli che Foucault chiama «giochi di potere», in senso wittgensteiniano, ossia nell'analisi strategica dei rapporti di forza che impongono e si alimentano dei saperi. Sandro Chignola, in una conferenza tenutasi a Porto Alegre nel 25 settembre 2014, ha descritto questo passaggio in questi termini: Foucault, con la categoria del dispositivo «decentra la propria analitica dall'archivio dei testi della filosofia, per accedere allo spazio striato dal rumore di saperi filosoficamente anonimi, e cioè imputabili

⁴⁸ Foucault parla di «disposizioni fondamentali del sapere» e di «maniere di organizzare il potere di punire». Si veda, per questa ipotesi, F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 16-21.

⁴⁹ J. Revel, “*Dispositif*”, in Id., *Dictionnaire Foucault*, ed. Ellipses, Parigi 2008, pp. 41-42.

⁵⁰ Il testo, già citato, è presente in DEII, 298-329.

solo al farsi e al disfarsi di tattiche e strategie», che ora possono essere osservati «come traiettorie di circolazione di un potere del quale andrà decostruita la formula esclusivamente giuridica»⁵¹.

La ricerca dei momenti più salienti che conducono a uno studio delle strategie normalizzanti al fondo della formula giuridica, trova un punto di attacco già nelle riflessioni della seconda metà degli anni Sessanta, in prima istanza nella lezione del 15 gennaio 1975 del corso *Gli anormali*.

Il XVIII secolo ha istituito tutto un apparato statale con le sue proiezioni e i suoi appoggi in istituzioni differenti. Ha inoltre messo a punto [...] una tecnica generale di esercizio del potere trasferibile a istituzioni e apparati numerosi e diversi. Questa tecnica costituisce l'inverso delle strutture giuridiche e politiche della rappresentanza, e detta la condizione di funzionamento e di efficacia di questi apparati. La tecnica generale di governo degli uomini comporta un dispositivo tipo, che è quello dell'organizzazione disciplinare [...]. A che cosa è finalizzato questo dispositivo? A una cosa che si può chiamare, a mio avviso, "normalizzazione".⁵²

Il concetto di dispositivo, sostiene Foucault, rende osservabile e analizzabile la complessa circolazione dei rapporti di forza che si muovono alle spalle di un discorso politico conformato sulle nozioni macroscopiche di Stato e rappresentanza; tale circolazione è finalizzata a una normalizzazione, attività positiva la cui tematizzazione è fortemente influenzata dal lavoro di Canguilhem⁵³. In *Sorvegliare e punire*, volume del medesimo anno, si trova scritto: «La normalizzazione diviene uno dei grandi strumenti di potere alla fine dell'età classica»⁵⁴. La funzione del concetto di dispositivo è, prima di tutto, di sfondare la rappresentazione pacificata fornita dalla teoria politica, al fine di tracciare le relazioni di potere che si muovono tra gli elementi che costituiscono la realtà umana; di quelle relazioni che, con il venir meno della presa sovranitaria, si fanno meglio descrivibile in termini di normalizzazione, ossia di interventi positivi volti alla formazione di una condotta strutturata, mediante l'articolazione di tecnologie e legge, e in seguito in termini di sicurezza e controllo.

L'anno successivo, nel 1976, ne *La volontà di sapere*, è depositato un più preciso inquadramento del concetto di dispositivo – utile anche a meglio comprendere le indicazioni presenti nella conversazione del '77, con cui lo stesso Agamben si misurerà –; sono passaggi celebri, nei quali è in gioco, oltre alla distinzione tra sessualità e sesso, un'immagine produttiva del dispositivo della sessualità, e del potere in generale, di contro a una repressiva

⁵¹ Il testo della conferenza è ora stato pubblicato con il titolo *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in C. Conelli ed E. Meo (curatori), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, ed. Meltemi, Milano 2017, pp. 185-206. (Nel 2018, il testo è stato ripubblicato in S. Chignola, *Da dentro*, cit., pp. 173-190).

⁵² M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 52.

⁵³ Cfr. M. Pasquinelli, *Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben*, in D. Gentili e E. Stimilli (curatori), *Differenze italiane*, cit., pp. 184-199. Proprio questa evidente ascendenza del dispositivo dalla normalizzazione di matrice canguilhemiana costituisce il centro della critica avanzata da Pasquinelli nei confronti della proposta di Agamben, di far derivare il dispositivo da Hyppolite.

⁵⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 201.

e puramente negativa. La sessualità, scrive Foucault, viene prodotta; lungi dall'essere mero dato naturale che il potere si incarica di domare, lungi dall'essere un campo oscuro che il sapere si incarica di svelare, la sessualità è piuttosto

il nome che si può dare ad un dispositivo storico: non una realtà sottostante sulla quale sarebbe difficile esercitare una presa difficile, ma una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitamento al discorso, la formazione delle conoscenze, il rafforzamento dei controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri sulla base di alcune grandi strategie di sapere e di potere.⁵⁵

Non è in gioco la scoperta di una natura nascosta del potere, una dimensione non detta o inconscia; non si tratta di portare in superficie una presunta sostanza nascosta del potere, quanto invece di potere alla luce i "giochi" strategici che costituiscono la trama della vita quotidiana, quei segmenti eterogenei rispetto al potere in senso molare che sono tuttavia costitutivi di quello⁵⁶.

La questione del dispositivo va dunque inserita nell'alveo dell'analitica del potere foucaultiana, di quella torsione prospettiva che, liberatasi dalla concezione del potere come cosa, si impegna nell'analisi del sistema dei rapporti che fa circolare e che tiene in tensione. Una descrizione dettagliata e stimolante del dispositivo in questo senso viene offerta da Deleuze nella conferenza poco fa evocata. Nel suo libro dedicato a Foucault, Deleuze aveva dato conto degli studi foucaultiani come di sistemi "cartografici"⁵⁷; parlando del dispositivo l'immagine sfruttata per rendere l'idea di un insieme di vettori, di tracce eterogenee che si muovono su differenti livelli e dimensioni è invece quella della matassa. Il dispositivo, aspetto in cui l'analitica del potere dipana le proprie ricerche, è lo schema di composizione di forze, che permette di osservare il potere come quella terza dimensione dello spazio in cui i rapporti di forza, che si esprimono nei saperi legando tra parole e cose, si curvano e ricevono una direzione⁵⁸.

Il dispositivo come matassa di vettori informa quella che Deleuze chiama una «filosofia dei dispositivi». In primo luogo, descritta come una svolta che dall'Eterno va verso il nuovo, essa è una prospettiva integralmente storica. Come si è scritto, Foucault intende osservare la regolarità degli enunciati e delle pratiche, ma questa regolarità non è una forma storica, bensì «l'inclinazione di una curva che passa attraverso singoli punti o il valore differenziale del gruppo di enunciati». Parimenti, Foucault rifiuta di soffermarsi sul carattere originale degli enunciati, ciò che lo porterebbe a riconoscere un ruolo creativo al soggetto; ma da questo deriva che la contraddizione potenziale tra due enunciati non è

⁵⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 94.

⁵⁶ Ancora con termini di chiara ispirazione wittgensteiniana, Foucault si esprime nella conferenza giapponese del 1978, *La philosophie analytique de la politique*, raccolta in DEII, pp. 534-551; p. 542.

⁵⁷ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 31 ss.

⁵⁸ Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 155-163.

sufficiente a distinguerli o a indicare la novità dell'uno nei confronti dell'altro. Ciò che maggiormente interessa a Foucault è la novità del regime di enunciazione stesso, nella sua capacità di integrare anche enunciati contraddittori. La storicità che Deleuze rinviene nella prospettiva foucaultiana consiste nell'interrogarsi in merito alla possibilità di cambiamento di ogni regime di potere e di sapere; una possibilità che non esclude l'azione, seppure essa vada sempre configurandosi all'interno di una presa del potere assai coinvolgente: nel dispositivo, scrive Deleuze, si deve sempre distinguere ciò che siamo da ciò che stiamo diventando, precisazione mediante cui si riesce a percepire il tentativo di dare coerenza e inserire in questa traiettoria anche l'ultimo Foucault, quello del "trip greco" interessato all'esito riflessivo possibile all'interno del dispositivo, quando i segmenti compositivi si *ripiegano* su se stessi e fanno emergere nuove possibilità⁵⁹.

La storicità del dispositivo di cui si fa carico l'analitica di potere è un carattere interessante, che Foucault chiarisce bene già nel '76, occupandosi del dispositivo della sessualità e del dispositivo che l'ha preceduto, l'alleanza, consistente nel sistema del matrimonio, della fissazione e dello sviluppo delle parentele, della trasmissione dei nomi e dei beni. Quest'ultimo, dotato di ponderosi meccanismi coercitivi e sostenuto da un sapere complesso, ha perso forza man mano che la sua capacità di offrire una base adeguata alle strutture politiche o economiche veniva meno. A partire dal XVIII secolo, le società moderne occidentali hanno preso a organizzarsi secondo una forma disposizionale che, tuttavia, non ha banalmente eliminato quella precedente, sovrapponendosi piuttosto a essa. «È il dispositivo di sessualità, che, come il dispositivo d'alleanza, s'innesta sui partner sessuali, ma secondo una modalità del tutto diversa», al punto che li si potrebbe contrapporre l'uno all'altro punto per punto⁶⁰. Non si tratta, dunque, di una rottura radicale, di un mutamento di paradigma in senso kuhniano: i dispositivi non si sostituiscono gli uni agli altri in senso esclusivo, «gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono», spiega Foucault durante il corso *Sicurezza, territorio, popolazione*⁶¹. A susseguirsi nella storia è invece la dominanza dell'uno rispetto all'altro, la capacità che essi hanno, insistendo sulle medesime singolarità, di dar loro nuovi significati, configurando differenti relazioni di potere coerenti nel loro insieme: è proprio l'interazione tra dispositivi dominanti e dispositivi in recessione a rappresentare il massimo interesse per il genealogista foucaultiano⁶². È un meccanismo che, nelle sue lezioni su Foucault, Deleuze spiega come una mescolanza di

⁵⁹ È nello studio di Foucault e nelle lezioni che Deleuze gli dedica nell'anno accademico 1985-'86 che nasce il concetto, centrale nelle ultime riflessioni deleuziane, di "piega": «Noi scopriamo nuovi modi di piegare, nuovi modi di avviluppare, ma restiamo pur sempre leibniziani, perché si tratta ancora di piegare, dispiegare, ripiegare» (G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), tr. it a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, ed. Einaudi, Torino 2004, p. 228).

⁶⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 94.

⁶¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 18.

⁶² Cfr. J. Bussolini, *What is a Dispositive?*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 85-107; pp. 89-90.

necessità e caso, per cui il susseguirsi dei diagrammi è sempre anche un loro parziale sovrapporsi, nel senso dell'insistenza sui medesimi punti di applicazione, risignificati come in una catena di Markov, in un sistema probabilistico in cui ogni evento è almeno in parte condizionato dal precedente⁶³.

Il carattere storico della prospettiva foucaultiana, tuttavia, rifiuta l'uso di universali. Su questo insiste Deleuze: un universale non è in grado di spiegare nulla, dal momento che, anzi, è esso stesso a dover essere spiegato. Tutte le linee che compongono la matassa del dispositivo sono linee di variazione prive di qualsivoglia coordinata costante: l'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto non sono universali, quanto invece processi singolari di unificazione, totalizzazione, verifica, oggettivazione, soggettivazione immanenti al dispositivo. Così, rimarca Chignola, quando Agamben qualifica il dispositivo come «ciò che nella strategia foucauldiana prende il posto degli universali»⁶⁴, l'atomo più elementare che non può essere ulteriormente decostruito, non coglie il punto centrale: «Ogni dispositivo è un posizionamento, per Foucault; il modo attraverso il quale si organizza una molteplicità in divenire secondo la singolarità che ad essa è propria e che la distingue dal divenire di altri processi in altri dispositivi»⁶⁵.

Agamben si attesta a sua volta su quell'intervista prima menzionata, del 1977, momento in cui Foucault si avvicina a qualcosa come una definizione del dispositivo. Agamben riprende i tre punti principali elencati dal filosofo francese. In primo luogo, scrive Foucault, «ciò che io cerco di individuare con questo nome è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi»; e Agamben compendia scrivendo che il dispositivo include qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico, in un insieme eterogeneo all'interno del quale esso rappresenta la rete di relazioni tra questi elementi. In secondo luogo, continua Foucault, «col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica» e, aggiunge Agamben, «si iscrive sempre in una relazione di potere». Tale natura essenzialmente strategica, conclude Foucault, «implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, per bloccarli o per fissarli e utilizzarli»; per cui, riassume Agamben, il dispositivo «risulta dall'incrocio di relazioni di potere e di

⁶³ Cfr. G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 112.

⁶⁴ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 13.

⁶⁵ S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, cit., p. 196.

relazioni di sapere»⁶⁶. Agamben, perciò, rimane nelle premesse aderente al dettato foucaultiano, riferendosi al dispositivo come a un concetto operativo capace di riassumere in sé «un senso giuridico in senso stretto», «un significato tecnologico» e infine «un significato militare»⁶⁷.

Ponendosi alla ricerca degli elementi di contaminazione di questa nozione, Agamben, come anticipato, propone di vedere nella parola “dispositivo” un surrogato del termine, «etimologicamente vicino», “positività”, che Foucault, nella sua *Archeologia*, avrebbe ereditato in particolare dal terzo capitolo dell’*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* scritta da Jean Hyppolite: *Ragione e storia. Le idee di positività e di destino*. Hegel, ricorda Agamben, usa l’espressione “religione positiva” in opposizione a “religione naturale”: mentre quest’ultima riguarda la relazione «immediata e generale» tra ragione umana e divino, la religione positiva implica «l’insieme delle credenze, delle regole e dei riti che in una certa società e in un certo momento storico sono imposti agli individui dall’esterno»⁶⁸. Il processo di istituzionalizzazione storica di una religione comporta la codifica di un rapporto comando-obbedienza mediato da riti e regole imposti al soggetto; tale imposizione avviene in senso eteronomo, permettendo tuttavia all’individuo di interiorizzare una condotta, di farla propria. Che Foucault abbia preso a prestito questa nozione, tramutandola poi nella categoria del dispositivo, segnala secondo Agamben qualcosa di decisivo: una presa di posizione intorno alla relazione fra gli individui come esseri viventi e l’elemento storico, istituzionale, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretano le relazioni di potere.

Lo scopo ultimo di Foucault non è, però, come in Hegel, quello di riconciliare i due elementi. E nemmeno di enfatizzare il conflitto fra essi. Si tratta per lui piuttosto di investigare i modi concreti in cui le positività (o i dispositivi) agiscono nelle relazioni, nei meccanismi e nei “giochi” del potere.⁶⁹

Il medesimo significato con cui Foucault caricava negli anni Sessanta la parola “positività” è rinvenibile nel termine, di analoga provenienza etimologica, “dispositivi”. Il mutamento e la sempre crescente frequenza delle occorrenze della parola “dispositivo” segna in Foucault l’avvicinamento al problema della governamentalità, ed è perciò l’intreccio tra la categoria del dispositivo e la biopolitica a interessare Agamben. A partire da queste intuizioni, il filosofo italiano si rifà a un principio metodologico seguito costantemente e in maniera esplicita nelle sue ricerche: l’individuazione nei testi e nei contesti di quello che Feuerbach definiva l’elemento filosofico, consistente nella loro *Entwicklungsfähigkeit*, la loro capacità di sviluppo. Si tratta, per Agamben, di contravvenire alle più elementari regole

⁶⁶ DEII, pp. 299-300. G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, cit., p. 7.

⁶⁷ G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, cit., pp. 13-14.

⁶⁸ *Ivi*, p. 9. Agamben riporta un passo hegeliano citato anche da Hyppolite: «Una religione positiva implica dei sentimenti che vengono impressi nelle anime attraverso una costrizione e dei comportamenti che sono il risultato di un rapporto di comando e di obbedienza e che vengono compiuti senza un diretto interesse».

⁶⁹ *Ivi*, p. 12.

dell'ermeneutica a partire da un «momento particolarmente felice» in cui è tempo di «procedere per conto proprio»⁷⁰. È proprio nel momento in cui il seminario agambeniano abbandona la lettura quanto più fedele possibile del testo foucaultiano, per procedere in proprio, che si inizia a percepire la divergenza fra i due pensatori.

In particolare, Agamben organizza la realtà secondo una «generale e massiccia partizione» in due grandi classi: da un lato, gli esseri viventi o sostanze, e, dall'altro lato, i dispositivi in cui gli appartenenti della prima classe sono incessantemente catturati. Con le categorie de *Il regno e la Gloria*, l'ontologia delle creature e l'*oikonomia* dei dispositivi deputati a governarli e guidarli al bene. L'interpretazione delle parole di Agamben si fa qui a tratti difficoltosa; non tanto per quanto riguarda la prima classe, quanto invece per la definizione della seconda, resa ostica sia dall'ulteriore allargamento dell'insieme dei dispositivi rispetto alla già ampia eterogeneità foucaultiana, sia dal fatto che in essa non si hanno trame disposizionali, quanto invece quelle stesse positività che in Foucault erano i nodi emergenziali di quelle trame. Afferma infatti Agamben, con parole che si possono far corrispondere alla sua idea di dispositivo:

Chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi.⁷¹

Il dominio del dispositivo è a tal punto allargato che, nella lista stilata a titolo esemplificativo, compaiono non solo una penna, la scrittura, la letteratura, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computer, i telefoni, ma anche il linguaggio, «il più antico dei dispositivi». Tra queste due classi, nell'intersezione dei vettori che circolano all'interno di questo sistema binario, come terzo elemento Agamben colloca il soggetto, ossia «ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi»⁷². Il soggetto è l'esito dell'incontro tra la categoria del vivente e quella dei dispositivi, così che «alla crescita sterminata dei dispositivi nel nostro tempo, fa riscontro una altrettanto sterminata proliferazione di processi di soggettivazione»⁷³, in un processo di cattura al punto esaustiva che, nel suo polimorfismo, assume le sembianze dell'irreversibilità. Ogni vivente è identificato e del tutto definito, di volta in volta, dal dispositivo che lo incorpora e dalla maschera che tale dispositivo gli fa indossare; in tale bipolarità, il soggetto non si riscopre parte in causa in un incessante affronto di forze plurali che lo fanno essere quale esso è, come nel caso foucaultiano, ma è piuttosto prodotto del gesto con cui il dato dispositivo lo afferra, senza lasciare di esso alcuna sporgenza, senza alcun resto (come lo chiama Agamben nel commento a Paolo) che non sia, al più, qualcosa di meramente biologico come il

⁷⁰ *Ivi*, pp. 20-21.

⁷¹ *Ivi*, pp. 21-22.

⁷² *Ivi*, p. 22.

⁷³ *Ivi*, p. 23.

musulmano: il processo immaginato da Foucault di soggettivazione, entro cui ognuno è nodo di una serie di relazioni di forze, che tuttavia non esauriscono ciò che quell'individuo è ma nel quale, anzi, ognuno si riscopre parte in causa e capace di piegare le relazioni di potere che gli sono più prossime, si riduce così al puro e semplice assoggettamento, a una vera e propria cattura di cui l'individuo è esito del tutto passivo⁷⁴. È in questo senso che, specie in relazione al nostro presente, Agamben può diagnosticare che «quel che definisce i dispositivi con cui abbiamo a che fare nella fase attuale del capitalismo è che essi non agiscono più attraverso la produzione di un soggetto, quanto attraverso dei processi che possiamo chiamare di desoggettivazione». E, ricollegandosi ai temi che vengono sviluppati ne *Il regno e la Gloria*, con una critica della prospettiva politica moderna:

Le società contemporanee si presentano così come dei corpi inerti attraversati da giganteschi processi di desoggettivazione cui non fa riscontro alcuna soggettivazione reale. Di qui l'eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (il movimento operaio, la borghesia ecc.), e il trionfo dell'*oikonomia*, cioè di una pura attività di governo che non mira ad altro che alla propria riproduzione.⁷⁵

È importante sottolineare la distanza marcata da questi passaggi rispetto a quanto osservato da Foucault, in particolare nelle sue lezioni sulla governamentalità. A ben vedere, già elaborando la propria analitica del potere, Foucault aveva osservato le relazioni di potere non come un'azione su qualcuno o qualcosa, bensì come un'azione su un'azione, come una serie di incroci di forze così aderente alla nostra vita al punto da rendersi quasi invisibile, e che tuttavia risulta osservabile grazie a quell'irriducibile resistenza, funzionante come reagente catalizzatore. In più, riflettendo sul governo e sulla governamentalità, Foucault aveva posto tra le condizioni di funzionamento di tali dispositivi una libertà, non oggetto di semplice cattura, quanto invece di governo, di conduzione; l'uomo è un soggetto – non nei termini della metafisica, bensì nel senso foucaultiano degli anni Ottanta! – da orientare e senza conservare la sua libertà non è possibile governarlo. La soggettivazione di cui parla Foucault è un processo in cui il soggetto è coinvolto in trame che, tuttavia, non si riducono a semplice neutralizzazione del soggetto come tale. Di più, la governamentalità è proprio la

⁷⁴ In relazione alla recente discussione italiana sulla cittadinanza per *ius soli*, Agamben ha pubblicato una nota in cui spiega il motivo per cui non sostiene la battaglia in favore di una simile misura: la cittadinanza stessa è definita da Agamben un dispositivo di cattura, a conferma di come la realtà disposizionale sia, per lui, segnata da una presa massimamente pervasiva (cfr. G. Agamben, *Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli*, nota del 18 ottobre 2017, nel sito di Quodlibet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>).

⁷⁵ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 32. Negri commenta: «Qui il riassorbimento teologico dell'economia – la considerazione della Divinità, dello Stato e del Capitale, ovvero quella trinità delle R che il poeta tedesco Heinrich Heine insultava: Richelieu, Robespierre e Rothschild – crea un quadro dove l'azione del potere si esprime omologamente. Dove sono i sudditi, ovvero i soggetti economici? [...] Nella teologia politica di Agamben qualsiasi tipo di resistenza viene invece completamente meno. Si intravede qui ancora il riflesso – speriamo per l'ultima volta – di quella benjaminiana Teoria della violenza, che nel suo apocalittico movimento ha fatto tanti danni» (A. Negri, *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, cit., p. 19).

razionalizzazione dei dispositivi che, sostiene Foucault, viene forgiata man mano che si avverte l'insostenibilità della sovranità in senso tradizionale e l'indisponibilità per il sovrano della irriducibile libertà del governato⁷⁶: una simile razionalizzazione prende in carico la popolazione al fine di guidarla verso il benessere, anziché catturarne inesorabilmente la vita nel senso di una desoggettivazione e di un – sempre possibile per Agamben, totalmente da escludere per Foucault – risvolto thanatopolitico⁷⁷. Agamben, perciò, costringe a pensare una via di emancipazione capace di tagliare dall'interno la presa che il dispositivo ha sull'uomo, di disattivarne la cattura senza, tuttavia, annullarla; di sospenderne le identità che essa impone, non per cancellarle, cosa forse impossibile, quanto per renderle nuovamente disponibili all'uso; la mossa agambeniana non consiste in un rovesciamento del processo di cattura, quanto invece nella profanazione della sua opera⁷⁸.

Ma l'analisi può ulteriormente approfondirsi se, assecondando l'usuale vocazione per la metafisica di Agamben e riprendendo temi sviluppati già ne *L'uomo senza contenuto*⁷⁹, si avvanza nell'osservazione, al fondo della cattura del vivente e del suo agire, di un'eredità aristotelica declinata in una molteplicità di maniere e, in particolare, in un'ontologia dell'operatività orientata a ricucire il divario che, con la prima teologia cristiana, si è visto aprirsi tra essere e prassi⁸⁰. Una simile scissione insisteva sulla coesione tra essere e agire, tra ontologia e prassi, mediante cui l'epoca classica pensava dio; per contro, il governo del Dio cristiano sul mondo, afferma la prima teologia, non può essere ridotto o dedotto dal suo essere, e proprio a questa bipolarità il paradigma economico – o disposizionale – era incaricato di ricucire. Se prima la prassi dipendeva dall'essere, una volta scisse le dimensioni ontologica e pratica, si istituisce una *oikonomia (dispositio)* mediante cui il governo del mondo può catturare il vivente e ordinarne l'azione. L'accento si sposa così sulla sfera pratica; inoltre, il tentativo di rimarginare lo streppo apertosi tra l'essere e l'agire conduce a ribaltare la relazione che, nel pensiero classico, legava queste due dimensioni, riconducendo ora l'essere alla prassi e alla sua effettualità.

Di un simile, così profondo, mutamento ontologico, Agamben dà nota in *Opus Dei*, volume II, 5 della serie su *homo sacer*, in cui la prospettiva genealogica prende le mosse dalla questione, sollevata nel primo Novecento, relativa alla presenza del Cristo nella liturgia; una presenza della quale andava definita l'effettualità (la *Wirklichkeit*, in senso

⁷⁶ Cfr. S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, cit., p. 201.

⁷⁷ Sul legame del dispositivo contemporaneo con la deriva thanatopolitica, cfr. S.J. Murray, *Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life*, in «Communication and Critical/Cultural Studies», 5.2 (2008), pp. 203-207.

⁷⁸ «L'inoperosità non è un'altra azione accanto e oltre tutte le azioni, né un'altra opera al di là di tutte le opere: essa è lo spazio – provvisorio e, insieme, in temporale, localizzato e, insieme, extraterritoriale – che si apre quanto i dispositivi che legano le azioni umane nella connessione dei fini e dei mezzi, dell'imputazione e della colpa, del merito e del demerito, sono resi inoperosi. Essa è, in questo senso, una politica dei mezzi puri» (G. Agamben, *Karman*, cit., p. 139).

⁷⁹ Cfr. i passaggi già ampiamente ricostruiti di G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., pp. 103 ss.

⁸⁰ Cfr. F. Carmagnola, *Dispositivo*, cit., p. 25 e p. 30.

ontologico) o l'*effettività* (la *Wirkung*, in senso pratico). Tale dibattito, afferma Agamben, era rivelatore di una sorta di indeterminazione che il pensiero cristiano aveva prodotto tra categorie ontologiche e pratiche, sintomo di un più profondo mutamento delle categorie ontologiche: «Mentre nel vocabolario dell'ontologia classica l'essere e la sostanza sono considerati indipendentemente dagli effetti che possono produrre», sebbene, come lo stesso Agamben ha sostenuto, essere e prassi facciano uno⁸¹, nella categoria della effettualità sviluppata in ambito cristiano «l'essere è inseparabile dai suoi effetti, essa nomina l'essere in quanto è effettuale, produce certi effetti e, insieme, è determinato da essi»⁸². Alla divaricazione tra essere e prassi, strategicamente funzionale ma cagione di aporie ontologiche, si risponde mediante un loro riavvicinamento tutto giocato sul piano pratico, sia esso quello dell'effettualità, della determinazione dell'essere esclusivamente a partire dagli effetti che esso importa, sia esso quello più di superficie dell'*oikonomia*, mediante cui Dio governa il mondo.

Un simile mutamento ontologico ha la propria radice in un confronto con le categorie aristoteliche, si manifesta poi in ambito liturgico ma, invero, condiziona tutta la sfera pratica occidentale mediante il primato attribuito all'operatività. A conferma della contaminazione della dimensione pratica su quella ontologica, Agamben propone una ricostruzione archeologica dei testi di alcuni Padri della Chiesa, atta a dimostrare come *effectus* «non designi semplicemente l'effetto, ma una speciale modalità d'essere di qualcosa»⁸³. *Effectus*, nei testi considerati da Agamben, è la parola latica che traduce, esprimendone però una declinazione particolare, l'*energeia* aristotelica nella sua relazione con la *dynamis*: l'*effectus* (da cui "effettualità") non nomina semplicemente l'essere-in-opera corrispondente all'atto – si pensi all'*energeia* della danza –, ma anche l'operazione che realizza dall'esterno una potenza rendendosi, così, effettuale – si pensi all'*energeia* della pittura, in cui l'operazione si dà realtà in un *opus* considerato non in sé, ma come *effectus* di una *operatio*. «In questione non è il modo di essere e la permanenza di una forma e di una sostanza, ma una dislocazione dell'essere nella sfera della prassi, in cui l'essere è ciò che fa, è la sua stessa operatività»⁸⁴.

Un simile approfondimento ontologico permette di comprendere la pervasività e, conseguentemente, la pressoché completa irreversibilità derivante dalla binarietà della concezione agambeniana del dispositivo: in essa si realizza una cattura che coinvolge il vivente esaurendone l'essere nell'effettualità, nell'operatività. «La cosa e l'operazione,

⁸¹ «Distinguere, nel Dio che è qui descritto, fra essere e prassi sarebbe semplicemente impensabile. Se il Dio aristotelico

muove, come un motore immobile, le sfere celesti, ciò è perché questa è la sua natura e non vi è alcuna necessità di ipotizzare una speciale volontà o un'attività particolare rivolta alla cura di sé e del mondo. Il cosmo classico riposa sulla perfetta unità di essere e prassi» (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 69-70).

⁸² G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 55.

⁸³ *Ivi*, p. 56.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 57-58.

considerate inseparabilmente nella loro effettualità e nella loro funzione»⁸⁵: questa è solo la premessa ontologica della presa biopolitica disposizionale che informa la prospettiva di Agamben sul governo dei viventi. Tra potenza e atto, e perciò tra la materia e la forma di Aristotele, l'operatività si colloca come un terzo, come una dimensione ontologica irriducibile sia al polo potenziale che a quello attuale, essendo piuttosto «una potenza che si dà realtà attraverso la sua propria operazione». Il nuovo paradigma ontologico si propone dunque come fondamento del discorso economico-disposizionale, entrambi tentativo di riavvicinare essere e prassi:

L'essere contiene al suo interno un'operazione, è questa operazione e, insieme se ne distingue, come il Figlio si distingue e, insieme, è indiscernibile dal Padre. Non è l'essere ad agire, ma *ipsum enim operari esse est*, l'operatività stessa è essere e l'essere è in se stesso operativo.⁸⁶

L'*effectum*, perciò, traduce e in parte tradisce il concetto aristotelico di *energeia*, l'atto; ed è proprio a questa altezza che Agamben rileva un altro importante aspetto della questione: nella tradizione aristotelica, ad assicurare il passaggio dalla potenza all'atto c'era la *hexis*, l'*habitus*, luogo insieme di distinzione e di costante relazione tra i due poli della dimensione ontologica classica. L'abito è ciò che articola la distinzione tra una potenza generica a una potenza effettiva tale che si può dire che qualcuno "ha" la potenza di far qualcosa: Agamben fornisce dell'abito una definizione che coinvolge non solo la potenza, ma anche la costitutiva impotenza, ossia la possibilità di non passare all'atto; sarebbe fondamentale per Aristotele che l'"avere" una certa potenza rimanga in relazione non solo con la potenza positiva, ma anche con l'impotenza, intesa come privazione. Ed è proprio quest'ultimo aspetto a concedere cittadinanza filosofica alla *hexis* e, al contempo, a costituire la sua problematicità: «Se l'abito è sempre anche privazione, potenza di non passare all'atto, chi e che cosa sarà in grado di determinarlo a questo passaggio?»⁸⁷.

Con una mossa che condiziona il corso dell'intero pensiero occidentale, la risposta aristotelica a questo problema chiama in causa il tema della virtù, che lungo corso avrà nei secoli successivi fra i lettori di Aristotele: la virtù, scrive Agamben, è la soluzione al problema dell'inoperosità dell'abito, della sua costante relazione con la potenza e con la privazione; la virtù è «il tentativo di rendere governabile la relazione essenziale che lega [l'abito] alla privazione e alla potenza-di-non»⁸⁸, di rendere governabile l'abito in vista del passaggio all'atto, all'azione, di renderlo operante. «La bontà della virtù è la sua effettualità», e questo, conclude Agamben, permette di mettere fra parentesi l'aristotelico

⁸⁵ *Ivi*, p. 60.

⁸⁶ *Ivi*, p. 65.

⁸⁷ *Ivi*, p. 111.

⁸⁸ *Ibidem*.

poter non passare all'atto: l'inoperosità viene sospesa, separata per permettere all'operosità di esprimersi, di farsi effettuale, grazie alla benedizione della virtù⁸⁹.

Queste sono, nella genealogia offerta da Agamben, le fondamenta che sostengono un nuovo ricongiungimento di essere e prassi, una nuova economia che dispone, ordina e governa la realtà: un mutamento dell'ontologia che traduce l'atto aristotelico con l'*effectus*, e orienta il pensiero verso il primato dell'operosità attraverso la sospensione della categoria dell'inoperosità. L'inoperosità viene funzionalizzata al fine di porre all'opera: stante questo scivolamento delle categorie ontologiche, solo l'opera, la prassi effettuale definisce l'essere. E, di qui, a seguito della cattura disposizionale del vivente non rimane alcun resto: il dispositivo agambeniano, che mette all'opera, che rende operativo il vivente, esaurisce tutto il suo essere senza residui. Di tale cattura e separazione dell'inoperosità e della parallela messa in opera Agamben scrive anche in termini biopolitici, e di questo ci si occuperà immediatamente.

A questo punto, c'è però da fare un'ultima precisazione lessicale, per concludere questo *excursus* e rilanciare il discorso all'interno del pensiero agambeniano. Si tratta di una distinzione lessicale segnalata da Jeffrey Bussolini, in un articolo dedicato al concetto di dispositivo. In apertura, lo studioso statunitense informa di come i concetti solitamente indicati dalle parole francesi e italiane *appareil/apparato* e *dispositif/dispositivo* siano stati resi dai traduttori anglofoni con la parola, *apparatus*, con una conseguente perdita delle loro rispettive specificità. Lo stesso Bussolini, dopo una ricerca etimologica e filosofica, chiarisce che di apparato si dovrebbe parlare in relazione agli strumenti o alle serie discrete di strumenti, mentre il dispositivo denota un arrangiamento, un'organizzazione strategica degli strumenti all'interno di una funzione dinamica⁹⁰.

Stante questa distinzione, Bussolini segnala che Agamben, il quale fa riferimento al dispositivo in relazione alla *dispositio* che traduce in latino *oikonomia*, nello stesso volume, *Il regno e la Gloria*, si serve della parola "apparato"; e la sfrutta per trattare di qualche cosa di totalmente diverso dal concetto di dispositivo: la magnificenza, la pompa, lo splendore quasi teatrale del potere, che in quel volume viene racchiuso nella categoria della "gloria"⁹¹. Con la parola "apparato", distinta in maniera radicale da "dispositivo", si tratta per Agamben di pensare la presenza imponente e magnifica che il potere sfrutta non solo come componente estetica del proprio esercizio, ma anzi come dimensione sostanziale della propria trascendenza. Conclude Bussolini: «Se il dispositivo è il correlato dell'*oikonomia*, dell'organizzazione economica e dell'amministrazione della vita, allora l'apparato è, nel suo

⁸⁹ *Ivi*, p. 116 e p. 115.

⁹⁰ Cfr. J. Bussolini, *What is a Dispositive?*, cit., p. 96.

⁹¹ Una rapida ricerca permette di individuare, per esempio, le espressioni «l'apparato formale e la pompa del potere» (p. 204) e «imponente apparato simbolico» (p. 217).

significato specifico di apparenza magnificente, il correlato della Gloria e la dimensione della sua performance politica»⁹².

È un aspetto il cui particolare interesse emerge chiaramente se si ricorda come Foucault, nel suo *Sorvegliare e punire*, distinguesse con chiarezza un potere, quello sovrano classico, che imponeva la propria superiorità mediante la propria magnificenza, rispetto a un potere microfisico, fatto di aggiustamenti minimi, di *quadrillage* precisi e discipline assimilate mediante un lento apprendimento, fino ad arrivare a un potere, quello governamentale, che orientava la libertà proprio nel momento in cui un potere coercitivo appariva per nulla economico nell'ottenere il rispetto dagli individui e il benessere per la popolazione. Agamben, da parte sua, offre una genealogia molto accurata della Gloria che, risalente alla teologia dei primi secoli della cristianità, arriva fino ai fasti dei totalitarismi del Ventesimo secolo e fino alla pubblicità della politica mediatica odierna, per giungere a domandarsi cosa di tale imponenza, della «apparizione terribile»⁹³ rimanga oggi, nella politica che governa le nostre società.

2.3.2. La Gloria, ossia la cattura dell'inoperosità.

Secondo Agamben, se le democrazie contemporanee funzionano secondo un modello gestionale ed economico, questo avviene perché esse hanno ereditato il dispositivo trinitario e di governo divino del mondo dalla teologia dei primi secoli, nella forma di una *oikonomia* capace di coordinare i due lati, sovrano e governativo, della macchina governamentale. Se, dall'altro lato, le democrazie occidentali si alimentano di anti-economiche acclamazioni e dell'opinione pubblica, questo avviene come riproposizione del dispositivo teologico della Gloria nel tentativo di conciliare l'essere e la prassi, e di rendere visibile ciò che fonda il potere in modo invisibile⁹⁴. Leggendo gli studi foucaultiani sulla magnificenza del potere premoderno, non si fatica a collocare in quell'epoca elementi acclamatori e "gloriosi"; elementi che, tuttavia, sembrano essere posti in secondo piano non solo dalla riflessione che Foucault fa sulle più economiche società disciplinare e governamentale, ma anche dai sistemi di legittimazione moderni e contemporanei. Le acclamazioni pubbliche non hanno più alcuna funzione performativa e, dove resistono, hanno una natura cerimoniale e quasi commemorativa. Se la diagnosi agambeniana pare attagliarsi bene a periodi straordinari quali i totalitarismi del secolo scorso, tali fenomeni sono per lo più manifestazioni di superficie se comparate alla *acclamatio* antica, e anormali se osservate all'interno di un contesto storico-politico contemporaneo. Lo stesso Agamben, concludendo il suo volume, lo riconosce: «In

⁹² J. Bussolini, *What is a Dispositive?*, cit., p. 97.

⁹³ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 220.

⁹⁴ Cfr. la recensione di G. Pezzano pubblicata in «Lessico di Etica pubblica», 2.1 (2011), pp. 134-142; p. 134 e p. 139. Si veda anche la recensione di T. Cattoi, in «Reviews in Religion and Theology», 17.2 (2010), pp. 211-214; p. 212.

linea generale, cerimonie e liturgie tendono oggi alla semplificazione, le insegne del potere sono ridotte al minimo, le corone, i troni e gli scettri conservati nelle vetrine dei musei o dei tesori e le acclamazioni, che tanta importanza hanno avuto per la funzione gloriosa del potere, sembrano quasi ovunque scomparse»⁹⁵. Il fatto che simili elementi siano scomparsi non significa, tuttavia, che non esistano più: come si vedrà, a necessitare l'aspetto glorifico è la stessa dinamica governamentale che, perciò, non può fare a meno di questi elementi, pur facendoli mutare a seconda dell'epoca⁹⁶. Oggi l'acclamazione si è spostata «semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica»; la liturgia e la cerimonia oggi si rivela nella democrazia per consenso, concentrandosi «nei *media* e, insieme, attraverso di essi, [diffondendosi e penetrando] in ogni istante e in ogni ambito, tanto pubblico che privato, della società»⁹⁷.

Benché le formule oggi siano cambiate, non esiste un regime democratico che si smarchi dal meccanismo che istituiva i regimi antichi o, nell'epoca contemporanea, i totalitarismi: la macchina governamentale occidentale necessita di dispositivi che dispensino e amministrino la gloria e, perciò, essa funziona da sempre ponendo al proprio centro la Gloria, come punto di articolazione tra Regno e Governo. E, sostiene Agamben, è nella tensione tra *gloria* e *gubernatio* che l'articolazione tra Regno e Governo è osservabile nella maniera più intelligibile – data l'effettività dell'opposizione tra assistenti e ministranti – e, al contempo, più opaca – considerata l'idea ascosa di «una politica non del governo, ma della liturgia, non dell'azione, ma dell'inno, non del potere, ma della gloria»⁹⁸ e, in fin dei conti, l'immagine di un potere che dovrebbe essere azione e, invece, è congelato nella più dispendiosa ritualità. In questa direzione si muove dunque Agamben, cercando di colmare una lacuna per troppo tempo trascurata dalla riflessione politica: se quest'ultima si è sempre occupata degli aspetti giuridici e razionali delle istituzioni, infatti, l'aspetto cerimoniale e liturgico, che affianca politica e religione, è rimasto appannaggio della teologia, senza che il pensiero politico potesse edificarvi le opportune considerazioni. Agamben chiama la scienza, che dovrebbe colmare questo vuoto, una «archeologia della gloria»: «Una scienza che tuttora manca, dedicata alla storia degli aspetti cerimoniali del potere e del diritto, una sorta di archeologia politica della liturgia e del protocollo», atta a porre in questione la domanda relativa all'urgenza del potere politico occidentale di circondarsi di aspetti acclamatori, formali o simbolici, eppure effettivamente – performativamente – costitutivi della sfera della sovranità⁹⁹. Una scienza che, in senso archeologico appunto, non si limiti a retrocedere

⁹⁵ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 277.

⁹⁶ Cfr. E. Sferrazza Papa, *Teologia economica e mass media*, cit., pp. 357 ss.

⁹⁷ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 280.

⁹⁸ *Ivi*, p. 187.

⁹⁹ *Ivi*, p. 188. A p. 217, la posta in gioco è così compendiate: «Qual è la relazione che lega così intimamente il potere alla gloria? Se il potere è essenzialmente forza e azione efficace, perché ha bisogno di ricevere acclamazioni rituali e canti di lode, di indossare tiare ingombranti, di sottoporsi a un impervio cerimoniale e a un protocollo immutabile – in una parola, di immobilizzarsi, lui che è essenzialmente operatività e *oikonomia*,

cronologicamente alla ricerca di una presunta origine più pura: con una mossa che si è già vista all'opera ne *Il sacramento del linguaggio*, Agamben precisa che questi elementi simbolici fanno certamente segno verso una sfera più arcaica, simile a quella che Gernet chiamava "pre-diritto", in cui i fenomeni che consideriamo giuridici sembrano agire in forma magica o religiosa; eppure

più che a uno stadio cronologicamente più antico, dobbiamo pensare qui a qualcosa come una soglia di indistinzione sempre operante in cui il giuridico e il religioso diventano propriamente indiscernibili. [...] Se chiamiamo ora "gloria" la zona incerta in cui si muovono acclamazioni, cerimonie, liturgia e insegne, vedremo dischiudersi davanti a noi un campo di indagine altrettanto rilevante e, almeno in parte, ancora inesplorato.¹⁰⁰

Non si tratta semplicemente di uno sguardo indietro nel tempo, ma nemmeno, seguendo le indicazioni di Schmitt, di istituire tra la sfera del religioso e quella del diritto e del politico una relazione di secolarizzazione, ossia una mera derivazione fra due poli ben distinti: anzi, la Gloria costituisce una "zona incerta", un punto di contatto in cui «teologia e politica incessantemente si scambiano le parti»¹⁰¹. La lettura archeologica condotta da Agamben prende le mosse dal significato veterotestamentario di *kabod*, parola che al contempo prende una declinazione soggettiva di "Gloria" divina, e una declinazione oggettiva, indicando la prassi umana, «la *glorificazione* [che] deriva, in qualche modo, dalla *gloria*, che, in verità, è essa stessa a fondare»¹⁰². La traduzione dei Settanta renderà *kabod* con il greco *doxa*, parola che diviene termine tecnico nel Nuovo Testamento: qui, la parola che originariamente denotava un elemento esterno a Dio, significando la sua presenza, nel nuovo contesto teologico è l'espressione delle relazioni interne all'economia trinitaria. Si è visto come la teologia economica avesse interpretato in senso dinamico il monoteismo biblico, attraverso l'opposizione dell'unità ontologica della sostanza e della pluralità delle persone e delle prassi; analogamente «la *doxa theou* definisce ora l'operazione di glorificazione reciproca fra il Padre e il Figlio», così che «l'economia trinitaria è costitutivamente una economia della gloria»¹⁰³. In questo senso, se nelle lettere di Paolo la gloria del Padre si irradia sui figli e, per mezzo suo, sull'intera comunità messianica, è nel Vangelo di Giovanni che l'aspetto economico della gloria si presenta in maniera più

ieraticamente nella gloria?». Le pp. 201-202 riprendono invece il tema, già osservato ne *Il sacramento del linguaggio*, della performatività: «L'enunciato performativo non è un segno, ma una segnatura, che segna il *dictum* per sospendere il valore e dislocarlo in una nuova sfera non denotativa, che vale in luogo della prima. È in questo modo che dobbiamo intendere i gesti e i segni del potere di cui qui ci occupiamo. Essi sono segnature, che ineriscono ad altri segni o a oggetti per conferire a essi un'efficacia particolare. *Non è un caso, pertanto, se la sfera del diritto e quella del performativo siano da sempre strettamente congiunte e che gli atti del sovrano siano quelli in cui il gesto e la parola sono immediatamente efficaci*» (corsivo nostro).

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 209.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 215.

¹⁰² *Ivi*, p. 221 (corsivi nel testo).

¹⁰³ *Ivi*, p. 223.

evidente: l'opera del Figlio compie sulla terra la glorificazione del Padre, ossia l'economia della salvezza è economia della gloria; e, per converso, essa è glorificazione del Figlio a opera del Padre.

Gli elementi di una teologia della gloria ricorrono anche negli autori che, nei primi secoli, elaborano la teologia dell'economia. Ireneo si rifà al passaggio dell'Esodo in cui si parla dell'inconoscibilità di Dio, e vi affianca l'opera di rivelazione e di glorificazione operata dallo Spirito e, soprattutto, dal Figlio, il *Logos*, così che, sostiene Agamben, l'economia della salvezza presuppone l'economia della gloria e quest'ultima si presenta come esegesi e svolgimento di quanto altrimenti rimarrebbe inenarrabile: «La gloria è, cioè, l'economia delle economie»¹⁰⁴. Parimenti per Tertulliano, che, riconoscendo l'abbassamento e la diminuzione rappresentata per il Figlio dall'economia della salvezza, rinviene in essa una economia della gloria inversa: la gloria è la relazione inscindibile che lega Padre e Figlio. Origene, da parte sua, interpreta la gloria come un processo di conoscenza e, nella relazione tra il Padre e il Figlio, intravede una dinamica autoconoscitiva: la glorificazione non si produce a opera del figlio, ma soltanto nel figlio.

La questione della gloria, in senso soggettivo, viene interrogata anche dalla teologia moderna, la quale è segnata internamente da una distinzione tra una trinità economica e una trinità immanente; è all'interno di questa distinzione che la gloria viene ripensata. La trinità economica, come si è già detto, definisce Dio nella sua prassi salvifica, mediante cui egli si rivela all'umanità; la trinità immanente definisce Dio nel suo essere: si rinviene perciò la frattura fra prassi e ontologia, l'articolazione delle quali è, secondo Agamben, la vera posta in gioco della teologia. E la gloria è il luogo in cui la teologia tenta di riconciliare la trinità economica e la trinità immanente, prassi ed essere.

Nella gloria, trinità economica e trinità immanente, la prassi salvifica di Dio e il suo essere si congiungono e si muovono l'una attraverso l'altro. [...] La lode e l'adorazione che si rivolge alla trinità immanente presuppone l'economia della salvezza, così come, in Giovanni, il Padre glorifica il Figlio e il Figlio glorifica il Padre. *L'economia glorifica l'essere, come l'essere glorifica l'economia*. E soltanto nello specchio della gloria le due trinità sembrano riflettersi l'una nell'altra, soltanto nel suo splendore essere ed economia, Regno e Governo sembrano per un istante coincidere.¹⁰⁵

Nonostante questo tentativo operato dalla teologia, tuttavia, la frattura sembra non ricomporsi e, anzi, pare avvatarsi in un paradosso irrisolvibile, proprio nel luogo della gloria, deputato a rappresentare la celebrazione della conciliazione tra essere e prassi. Tale riconciliazione, afferma Agamben, «è segnata da una dissimmetria fondamentale, per cui non la trinità immanente, ma soltanto quella economica giunge a compimento alla fine dei tempi». Quando il Giudizio finale sarà stato espresso e l'economia della salvezza avrà

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 227.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 231 (corsivo nel testo).

raggiunto la propria concrezione massima, «la trinità economica verrà riassorbita nella trinità immanente», e non resterà altro che un cantico eterno di Dio nella sua gloria. La gloria, momento di riconciliazione tra l'essere e la prassi, è, a ben vedere, il luogo in cui l'infondatezza della prassi, l'anarchia dell'azione rispetto all'essere, si rende nuovamente evidente. L'ombra che il “mistero dell'economia” aveva gettato nella teologia non si dissolve: «L'economia è anarchica e, come tale, non ha alcun fondamento nell'essere di Dio; e, tuttavia, il Padre ha generato il Figlio prima dei tempi eterni». Il paradosso che si apre alla mancata riconciliazione tentata per mezzo dell'operatore della gloria è così definito da Agamben: «Al paradosso originale di un'anarchia generata», del Figlio come generato già da sempre da Dio, «corrisponde, alla fine dei tempi, quello di un'economia anarchica e, tuttavia, finita», di una salvezza infondata e, malgrado ciò, compiuta¹⁰⁶.

La funzione della gloria avrebbe dovuto essere quella di riarticolare saldamente la scissione interna alla teologia occidentale, in una figura pleromatica della trinità. Ma tale compito è irrealizzabile, dovendo la gloria incessantemente dividere ciò che deve congiungere e congiungere ciò che deve rimanere diviso. Essere e prassi – che nel mondo profano si identificano nel Regno e nel Governo – sono quanto la gloria deve riarticolare, e si manifestano distinti proprio nel luogo della loro riarticolazione; la gloria è, dunque, osservabile solo il continuo rimando di un polo all'altro e viceversa, e si risolve in una relazione il cui punto di ricongiungimento è inesorabilmente vuoto. Parimenti, il Regno trova la propria gloria nel Governo e il Governo la trova nel Regno, senza tuttavia che si riesca a osservare il luogo che legittima l'intero sistema governamentale; la gloria indica e insieme rende invisibile il centro che integra Regno e Governo; un centro che, così, rimane vuoto.

Per questo, come, nella sfera profana, la gloria era un attributo non del Governo, ma del Regno, non dei ministri, ma del sovrano, così la dossologia si riferisce in ultimo all'essere di Dio, e non alla sua economia. E, tuttavia, come abbiamo visto che il Regno non è che ciò che rimane se si toglie il Governo e il Governo ciò che risulta dall'autosottrazione del Regno, in modo che la macchina governamentale consiste sempre nell'articolazione di queste due polarità, così si direbbe che la macchina teo-dossologica risulta dalla correlazione fra trinità immanente e trinità economica, in cui ciascuno dei due aspetti glorifica l'altro e risulta dall'altro. Il Governo glorifica il Regno e il Regno glorifica il Governo. Ma il centro della macchina è vuoto e la gloria non è che lo splendore che emana da quel vuoto, il *kabod* inesausto che insieme rivela e vela la vacuità centrale della macchina.¹⁰⁷

Un secondo paradosso si sviluppa se, dalla declinazione soggettiva della gloria, ci si sposta a quella oggettiva della glorificazione. Se la gloria appartiene da sempre e per sempre esclusivamente a Dio, senza che essa possa essere accresciuta o diminuita da alcunché, come si può definire la glorificazione, ossia la lode che tutte le creature devono a Dio e che Dio esige da esse? E, in secondo luogo, la gloria che le creature devono incessantemente tributare

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 233.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 233-234.

a Dio non è forse l'eco che la gloria divina desta in loro? E, infine, se Dio compie tutte le sue opere soltanto per la sua gloria, in che senso le creature gli devono per queste opere gratitudine e gloria? C'è una dimensione in cui la questione della glorificazione delle creature a Dio è stata sondata dalla teologia in maniere che meritano, secondo Agamben, di essere considerate: la condizione dei beati in paradiso, nel momento in cui l'opera della salvezza si sarà compiuta. Si è già dato nota del modo in cui Agamben tenga di gran conto il problema del corpo glorioso, ossia della trasformazione del corpo secondo le parole della prima lettera di Paolo ai Corinzi¹⁰⁸; in questa occasione viene invece messa a tema l'intera partecipazione della creatura razionale al bene supremo della gloria divina, ossia il coinvolgimento in tale godimento dell'intelligenza e della volontà umane. La discussione che si accende fra i teologi della prima Scolastica, da un lato, e Bonaventura e i francescani, dall'altro, consiste nella domanda se tale partecipazione interessi l'intelletto umano o la volontà e l'amore.

Agamben cita, in merito, il contributo che un teologo dell'università di Oxford, Eric L. Mascall, offre nel 1951, inserendosi tra i due contendenti medievali bocciando entrambe le loro proposte: quanto alla conoscenza, essa è, in primo luogo, una dimensione egoistica, concernente il nostro godimento di Dio, e, in secondo luogo, un'attività inutile sia per noi che per Dio; quanto all'amore, invece, Mascall cita le parole di san Bernardo, secondo cui non si può amare senza pensare alla nostra felicità, ciò che fa dell'amore un sentimento interessato. L'unica vera risposta alla domanda che chiede quale sia la modalità di partecipazione dell'uomo al bene divino è, secondo Mascall, la lode, nel senso dossologico di glorificazione: lo stato beatifico è caratterizzato dalla lode, dal momento che noi amiamo Dio perché è degno di lode, e non lo lodiamo per il bene che ci fa o per giovargli. In altri termini, il valore della gloria risiede proprio nel fatto che né l'uomo né Dio ne hanno davvero bisogno. Dio è degno di lode in quanto tale; e il modello della gloria non sta in un gesto intenzionale dell'uomo nei confronti di Dio, ma è intrinseco alla stessa trinità, sostiene Mascall; l'archetipo della gloria sta nella risposta del Verbo al Dio che gli è Padre.

Queste intuizioni risultano interessanti nel discorso agambeniano perché rivelano qualche cosa che la teologia – e, con essa, la politica in ambito profano – sembra voler celare: Dio è fatto di lode e la sua glorificazione è quanto gli uomini fanno per essere ammessi alla partecipazione della sua più intima vita; gli uomini, glorificando Dio, partecipano al suo esser fatto di gloria,

ma se è così, se la lode che gli uomini gli danno gli è così intima e consustanziale, allora la dossologia è, forse, in qualche modo parte necessaria della vita divina.

¹⁰⁸ In particolare *I Corinzi*, 15, 44.

[...] Forse la distinzione fra gloria interna e gloria esterna serve precisamente a coprire questa intimità della glorificazione alla sostanza divina.¹⁰⁹

In termini politici, come si tornerà a chiarire, la gloria del potere, la sua acclamazione, l'opinione pubblica, sono una dimensione solo apparentemente esterna e distinta da una gloria che è consustanziale al potere stesso, che non solo lo istituisce e lo conserva, ma anche ne costituisce la dimensione ontologica più vera assecondando, in un certo senso, quella autoreferenzialità vacua che l'interrogazione della gloria in senso soggettivo aveva rivelato. Lungi dall'essere mere esibizioni estetiche o mezzi di consacrazione del potere, l'acclamazione e, oggi, la medianicità sono invece la sostanza stessa del potere.

L'archeologia agambeniana deve permettere di superare la teologia schmittiana, che si limitava alla sola ipotesi della secolarizzazione, in direzione di una zona di indifferenza fra politica e teologia, occupata da dossologie e acclamazioni: così come le dossologie religiose – questa la scoperta di Agamben al di là di quanto la teologia è disposta ad ammettere – producono e corroborano la gloria di Dio, nella medesima misura le acclamazioni non sono un mero ornamento estetico, quanto invece elementi fondativi e legittimanti della dimensione del potere. Se questa ipotesi è corretta, se cioè l'elemento glorifico è consustanziale al potere, divino o profano, l'analisi deve rivolgersi verso le modalità in cui la liturgia può “fare” il potere, svelando cosa la luminosità della gloria rende inaccessibile allo sguardo. Alla risposta che sociologia e antropologia si limitano a proporre, consistente nel ricorso alla magia, Agamben oppone la tesi che la gloria, in senso oggettivo, ha una tale importanza, in teologia e, poi, nel discorso politico, per la sua capacità di tenere insieme nella macchina governamentale trinità immanente e trinità economica, il Regno e il Governo: «Definendo il Regno e l'essenza, essa determina anche il senso dell'economia e del Governo. Essa permette, cioè, di colmare quella frattura fra teologia ed economia [...] che solo nella figura abbagliante della gloria sembra trovare una possibile conciliazione»¹¹⁰.

Ed è proprio nel momento culminante dell'economia, nel suo compimento, all'esaurirsi del Governo, che la consustanzialità ontologica del Regno e della Gloria emerge con massima chiarezza. Il governo provvidenziale del mondo, infatti non è un'*oikonomia* infinita, e, proprio in quanto riferita al compimento di tale processo storico, la gloria comunica una situazione in cui ogni attività cessa e in cui le gerarchie e i ministeri angelici divengono del tutto inoperosi. Lo stesso inno di lode, scrive Agamben, osservato nella sua struttura linguistica si concreta in un girare a vuoto della lingua; e proprio in questo risiede la forma suprema della glorificazione: in una «parola resa assolutamente inoperosa e, tuttavia, mantenuta come tale nella forma della liturgia». La parola che rende gloria è, perciò, una parola disattivata nella dimensione semantica; si tratta di una ritualizzazione che conserva la sola performatività priva di un reale contenuto, rendendo così di fatto inoperosa – nel senso

¹⁰⁹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 243.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 253.

agambeniano di pura potenza – la parola¹¹¹. Dopo il Giudizio universale, l'inferno è animato da una qualche amministrazione penale, mentre il paradiso è del tutto estraneo al governo e a ogni opera che non sia la dossologica *performance* della lode. In una condizione in cui non rimane altro che un puro Regno, senza governo, un puro essere del potere, sopravvissuto al suo esercizio, la sovranità che non può far altro che godere del proprio trionfo. La fine dell'economia salvifica rappresenta la fine della storia, momento in cui la macchina governamentale si svuota, aprendo lo spazio alla sola inoperosità divina. Dio, per così dire, torna allo stato precedente alla creazione:

All'inizio e alla fine del potere più alto sta una figura non dell'azione e del governo, ma dell'inoperosità. Il mistero inenarrabile, che la gloria, con la sua luce abbagliante, deve nascondere allo sguardo degli *scrutatores maiestatis*, è quello della divina inoperosità, di ciò che Dio fa prima di creare il mondo e dopo che il governo provvidenziale del mondo è giunto a compimento.

Alla fine dei tempi rimane solo un Dio inoperoso, un Regno privo di opera e ricoperto di Gloria. L'amministrazione penale che ancora governa l'inferno è nutrimento di tale lode, una sorta di penitenziario privo di espiazione, visione che nutre il compiacimento e il godimento dei beati. «La gloria occupa il luogo dell'inoperosità postgiudiziale»¹¹² e, come tale, nomina la condizione più propria di Dio e, al contempo, dell'uomo beato che partecipa di Dio.

La gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (o, meglio, ciò che la macchina del potere trasforma in nutrimento). Ciò significa che il centro del dispositivo governamentale, la soglia in cui Regno e Governo incessantemente comunicano e incessantemente si distinguono, è, in realtà, vuoto [...] e, tuttavia, questa inoperosità è, per la macchina, così essenziale, che essa deve essere assunta e mantenuta a ogni costo al suo centro nella forma della gloria.¹¹³

Sono passaggi che risultano forse poco chiari e di cui, rievocando le trame della propria archeologia, Agamben intende esplicitare il senso biopolitico. Se la Gloria occupa il centro della macchina governamentale, manifestandosi davvero solo nell'inoperosità post-giudiziale e, al contempo, se la Gloria è ciò che sostanzia il potere al punto da rivelarsi nel proprio splendore più puro proprio quando il Governo cessa la propria attività salvifica e ogni opera cessa, perché il potere ha bisogno dell'inoperosità come proprio fondamento? E, prima ancora, che cosa c'è di così misterioso al centro della macchina governamentale da dover essere nascosto dal bagliore della Gloria? Che cosa cela la luminosità della Gloria, nel luogo di articolazione tra Regno e Governo?

¹¹¹ *Ivi*, p. 260.

¹¹² *Ivi*, p. 262. Cfr. la recensione di C. Salzani in «Journal of Contemporary European Studies», 20.2 (2012), pp. 229-230; inoltre, cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 153-154.

¹¹³ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 265-266.

Al centro della macchina governamentale vi è la Gloria, ossia il sabato della vita, l'inoperosità. L'*oikonomia* del potere, ossia la componente governativa che conduce la storia alla salvezza, pone saldamente al centro della propria attività l'inoperosità, il "sabato", in forma di festa e di gloria, catturando così «ciò che appare ai suoi occhi come l'inguardabile inoperosità» e riservandola a una sfera separata. Lo scopo della governamentalità appare così chiaro: la cattura dell'inoperosità, ossia della potenza massima – esibita nella sua forma divina dalla Gloria oggettiva e nella sua forma umana come glorificazione sabatica – e la sua trasformazione in motore segreto dell'intera macchina governamentale consistono nell'elevazione di un momento festivo, attorno al quale far gravitare un'opera umana resasi così urgente. «La vita umana è inoperosa e senza scopo, ma proprio questa *argia* e questa assenza di scopo rendono possibile l'operosità della specie umana»¹¹⁴. In altri termini, se l'uomo è da sempre così votato al lavoro al punto da eleggerlo propria vera natura, se l'uomo si affanna nella produzione, ciò è dovuto proprio al fatto che l'uomo «è per eccellenza un animale sabatico»: separata e relegata nella forma della Gloria divina o della glorificazione, l'eccellenza umana che è la sua inoperosità fa esplodere l'operosità collocandosi al centro della direzione governamentale come ciò che operativamente va infine raggiunto.

Se la macchina dell'*oikonomia* economica, per funzionare, colloca al proprio centro una soglia dossologica in cui transitano l'una nell'altra la trinità economica e la trinità immanente, dall'altra parte il dispositivo governamentale può funzionare solo catturando nel suo centro vuoto l'inoperosità dell'essenza umana. «Questa inoperosità è la sostanza politica dell'Occidente, il nutrimento glorioso di ogni potere»: il potere, per Agamben, non ha mai fatto altro che catturare in una sfera separata l'inoperosità umana, rendendo possibile «l'operosità incomparabile della specie umana»¹¹⁵. Asserendo che la Gloria istituisce il Regno, dunque, si intende che nella Gloria, cinghia di trasmissione e spazio di indifferenza tra Regno e Governo, il potere si colloca in uno spazio eminente della macchina governamentale: lo spazio in cui si opera il taglio fondamentale tra l'inoperosità – essenziale dell'uomo, ma conservata solo nella sfera separata e paradisiaca – e la laboriosità da governare al fine di compiere la salvezza. Il Regno occupa lo spazio dell'inoperosità separata dall'operosità presa in carico da Governo: il Regno è glorificato da Governo, perché i ministri del potere trasmettono all'opera umana l'ordine che deve assumere e il lavoro dell'uomo concorre all'economia del Regno. E questo ci pare avvenire sul calco di quell'ufficio liturgico che di cui Agamben ricostruisce l'archeologia in *Opus Dei*, a partire dalla disputa intorno alla validità dei sacramenti amministrati da parte di eretici o miscredenti; sul calco, cioè, di una strategia la cui posta in gioco era la separazione, in un'azione, della realtà effettuale tanto dal soggetto agente quanto dal processo attraverso cui si realizza: il Governo, proprio come il sacerdote, esegue un'opera che si compie per mezzo

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 268-269.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 269.

di esso, come un «strumento animato», prescindendo dalla natura accidentale del soggetto stesso. Si può dire che qui Agamben abbozza una teoria dell'esecutivo¹¹⁶.

Sulla base dell'inoperosità umana, di questa essenza sabatica, di questa potenza e della propria contingenza, l'uomo lavora e produce, concepisce, in senso ancor più fondamentale, se stesso come «prassi»¹¹⁷ e «autoproduzione»¹¹⁸, e istituisce un'etica che studia la volontà a partire dall'«infondatezza della prassi» e dall'avvertenza «che non vi è nell'essere alcun fondamento per l'agire»¹¹⁹. Si comprende dunque come il potere, per Agamben, operi in maniera disposizionale, catturando l'inoperosità e separandola dalle molteplici forme dispositive mediante cui forma – e al contempo desoggettiva – l'uomo come essere governabile e la sua vita *biopolitica*. Questa movenza è perciò parte della politica occidentale proprio perché è alla base del modo in cui l'uomo pensa a se stesso. Per quanto oggi la pompa degli apparati gloriosi sembri sgonfiarsi, il potere ha ancora bisogno dell'inoperosità e della gloria. La domanda che si pone Agamben è se vi sia un modo di pensare l'inoperosità al di fuori del dispositivo della gloria, ossia un modo di pensare una forma di governo che non necessita l'acclamazione o il consenso; e, in fin dei conti, un modo nuovo di pensare la vita dell'uomo: non più come un'inoperosità da porre in atto, quanto invece come un'inoperosità che sospende ogni forma predeterminata di vita – proprio come il *katargein* di Paolo – e contempla una inscindibile forma-di-vita intesa come la stessa vivibilità:

Il sé, la soggettività, è ciò che si apre come un'inoperosità centrale in ogni operazione, come la *viv-ibilità* di ogni vita. Questa inoperosità, la vita che viviamo è soltanto la vita attraverso cui viviamo, soltanto la nostra potenza di agire e di vivere, la nostra *vi-ibilità* e la nostra *viv-ibilità*.¹²⁰

¹¹⁶ Cfr. G. Agamben, *Opus Dei*, cit., pp. 33-41. A p. 68 inoltre si legge: «Non si tratta qui tanto di una figura di rappresentanza giuridica, quanto, per così dire, di una vicarietà costitutiva, che attiene alla natura ontologica del sacerdozio e lo rende indifferente alle qualità accidentali dell'individuo che esercita il ministero».

¹¹⁷ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 106, con riferimento a Marx.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 60, con riferimento all'idealismo tedesco.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 71.

¹²⁰ *Ivi*, p. 274 (corsivi nel testo).

2.4. Stato d'eccezione effettivo e forma-di-vita.

Le ultime riflessioni dell'intero progetto su *homo sacer* sono affidate da Agamben a un saggio posto a epilogo del volume IV, 2, *L'uso dei corpi*, intitolato *Per una teoria della potenza destituente*. In esso, vengono ricapitolati in maniera essenziale i passi che hanno caratterizzato la ricerca politica, in particolare quelli dedicati alla struttura originaria della politica, la *ex-ceptio*. Indagata in primo luogo a riguardo della nuda vita (1995), essa è poi tornata a occupare il centro della ricerca agambeniana come macchina produttrice della stessa definizione di uomo distinta da quella di animale (2002), e poi come struttura fondante l'ordine giuridico-politico occidentale (2003), fino a ripresentarsi nell'analisi del rapporto tra regno e governo, inoperosità e gloria (2007). Essa è, in effetti, la struttura generale dell'intero pensiero occidentale, all'interno della quale qualcosa viene diviso, escluso e respinto al fondo, per poi essere incluso come fondamento proprio per mezzo di tale esclusione. Il meccanismo che Agamben ha trovato alla spalle di ognuno dei suoi oggetti di studio è il medesimo; e così «la città si fonda sulla scissione della vita in nuda vita e vita politicamente qualificata, l'umano si definisce attraverso l'esclusione-inclusione dell'animale, la legge attraverso l'*exceptio* dell'anomia, il governo attraverso l'esclusione dell'inoperosità e la sua cattura nella forma della gloria»: tutto quanto viene escluso rimane celato al fondo di ciò che di positivo l'Occidente produce. Alla ricerca di una via di fuga da tale meccanismo, Agamben esclude che si tratti di proporre nuove e più efficaci articolazioni tra gli elementi così scissi e combinati; e dispera della possibilità che si possa tornare a un inizio più originario mediante una ricerca archeologica: non si tratta di operare nuove rivoluzioni all'interno della macchina, quanto di rinvenire l'inoperosità che di volta in volta essa ricaccia nel fondo più inaccessibile, esibirne il meccanismo e «il vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro»¹.

E sarebbe proprio questo il punto debole del pensiero politico occidentale, anche di quello più radicalmente rivoluzionario: esso ha pensato il mutamento solo in termini di potere costituente. Condizione e origine di ogni potere costituito è un potere costituente, che, mediante un processo solitamente rivoluzionario, lo pone in essere e lo garantisce². E però «un potere che è stato soltanto abbattuto con una violenza costituente risorgerà in altra forma, nell'incessante, inesorabile, desolata dialettica tra potere costituente e potere

¹ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., p. 336. Cfr. R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 67.

² In *Homo sacer*, questa relazione irrisolta tra potere costituente e potere costituito, cagione della difficoltà di distinguerli, è presa in considerazione nel caso di Negri, il quale, nel 1992, nel suo studio *Il potere costituente*, aveva tentato di mostrare l'irriducibilità del potere costituente rispetto a qualsiasi forma di potere costituito e l'impossibilità di ricondurre il potere costituente al principio di sovranità; merito di Negri era stato, tuttavia, quello aver sollevato una questione ontologica quale quella dell'ontologia della potenza, incaricata di interrogarsi sulla dialettica tra potenza e atto. Una dialettica che, scrive Agamben, risale a un gesto mediante cui Aristotele ha consegnato al nostro pensiero il paradigma della sovranità, mediante la «struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere» (p. 54).

costituito»; una dialettica sempre tutta interna al meccanismo fin qui osservato, per cui il potere costituente è ciò che il potere costituito esclude, conservandolo nel proprio intimo come possibilità sopita – si ricordi la guerra civile hobbesiana – e al più espressa come potere di revisione della costituzione. E, di più, «costituente è quella figura del potere in cui una potenza destituente viene catturata e neutralizzata, in modo da assicurare che essa non possa rivolgersi contro il potere o l'ordine giuridico come tale, ma solo contro una sua determinata figura storica»³. Così, il pensiero politico, rimanendo coinvolto negli ingranaggi del meccanismo dell'eccezione, ha sempre presupposto l'impossibilità di un potere destituente: esso è negato dal potere costituente, perché si possa innescare il circolo che istituisce un potere costituito mediante la negazione del potere costituente, in un susseguirsi di figure storiche positive.

Le premesse di queste considerazioni sono già disseminate lungo l'intero percorso della ricerca agambeniana. Al termine della prima parte di *Homo sacer*, dedicata alla logica della sovranità, un capitolo di passaggio si occupa del nesso irriducibile che unisce violenza e diritto; un nesso di cui la *Critica della violenza* di Benjamin rimane, secondo Agamben, un'analisi insuperata, avendo coniato anche la nozione di *bloß Leben* come punto di incrocio su cui quei due elementi insistono⁴. Otto anni dopo, concludendo *Stato di eccezione*, torna sul coinvolgimento che, nella zona di eccezione, lega la (nuda) vita al diritto descrivendolo come una articolazione «efficace, ma fittizia»; malgrado questo carattere artato, tale articolazione non pare lasciare aperta la possibilità di un accesso diretto e immediato, «al di là o al di qua dei dispositivi giuridici», agli elementi di cui essi sono frattura e ricomposizione: vita e diritto appunto. In un passaggio fondamentale, che chiarisce ulteriormente il significato dei concetti di cui Agamben fa uso, oltre a spiegare una volta di più la via percorsa dal nostro pensatore alla ricerca di un riscatto dalla presa del potere, si legge:

Non vi sono, *prima*, la vita come dato biologico naturale e l'anomia come stato di natura e, *poi*, la loro implicazione nel diritto attraverso lo stato di eccezione. Al contrario, la stessa possibilità di distinguere vita e diritto, anomia e *nomos* coincide con la loro articolazione nella macchina biopolitica. La nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa, così come il diritto non ha alcuna assise nella natura o nella mente divina. Vita e diritto, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* risultano dalla frattura di qualcosa a cui non abbiamo altro accesso che attraverso la finzione della loro articolazione e il paziente lavoro che, smascherando questa finzione, separa ciò che si era preteso di unire.⁵

La nuda vita è perciò già prodotto della macchina antropologica e biopolitica, della frattura con cui incide il vivente decidendo della sua cattura nel diritto; il disincanto che smaschera la finzione che articola vita e diritto non restituisce perciò la vita in una sua

³ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., p. 338.

⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 72-76.

⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 112.

presunta purezza originaria, perché la sua origine si colloca proprio all'altezza di quella finzione. Non si dà, perciò, la possibilità di tornare indietro, a una condizione anomica entro cui la vita si manifesti nella sua nudità primigenia: nuda vita è una vita spogliata, e a denudarla, istituendo così la nozione di nudità, è stata la decisione della macchina biopolitica. La strada indicata da Agamben non è perciò all'indietro, ma in avanti, cercando la possibilità di accesso a una nuova condizione; una nuova condizione resa possibile dall'esibizione del diritto «nella sua non-relazione alla vita» e della vita «nella sua non-relazione al diritto», e caratterizzata da un nuovo spazio per l'azione umana, davvero politica e non contaminata col diritto. «Veramente politica è soltanto quell'azione che recide il nesso fra violenza e diritto»⁶; legata al diritto, la politica diviene invece impossibile, relegata al solo ruolo costituente⁷.

In un capitolo di *Stato di eccezione*, intitolato *Gigantomachia intorno a un vuoto*, Agamben ricostruisce il dibattito avvenuto a partire dai primi anni Venti tra Carl Schmitt e Walter Benjamin intorno al problema della violenza. Ad aprire il dibattito, Agamben colloca il saggio *Per la critica della violenza*⁸, che Benjamin pubblica nel 1921; solo in seconda battuta, e come risposta a tale articolo, Schmitt avrebbe lavorato alla sua teoria della sovranità.

L'interesse suscitato dal saggio benjaminiano risiede, secondo Agamben, nello scopo che esso si pone, ossia la ricerca di una forma di violenza, di potere (*Gewalt*) che si collochi al di fuori e al di là del diritto, capace cioè di «spezzare la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva». Benjamin scrive che è insito in ogni «violenza originaria e prototipica» e in «ogni violenza a fini naturali» la capacità di creare diritto. A questo aspetto della violenza, il pensatore tedesco ne affianca un secondo, definito come un «mezzo a fini giuridici», dal momento che «la sottomissione dei cittadini alle leggi è un fine giuridico»: si tratta di una seconda funzione della violenza, non più descrivibile come creatrice di diritto, bensì come conservatrice del diritto⁹. Come si intende facilmente, questi due caratteri della violenza sono entrambi definibili in funzione del diritto, rispetto al quale la violenza si esibisce in un'azione produttiva o in un'azione di garanzia e difesa di un ordine stabilito. «Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto. Se non pretende a nessuno di questi due attributi, rinuncia da sé a ogni validità». Ma ne consegue che ogni violenza come mezzo partecipa, anche nel caso più favorevole, alla problematicità del diritto in generale». Di qui, la riflessione benjaminiana viene stimolata, da un lato, alla ricerca della violenza, anche latente, presente in ogni istituto giuridico: si affaccia dunque la domanda «se per comporre interessi umani in contrasto non vi siano altri mezzi che

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. *Intervista a Giorgio Agamben*, cit., p. 214.

⁸ Tradotto in italiano in *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 467-489.

⁹ *Ivi*, pp. 473-474.

violenti»¹⁰. È proprio questo sospetto che, in ambito di diritto naturale e di diritto positivo, il compito di concepire soluzioni fra gli uomini «rimane irrealizzabile se si esclude assolutamente e in linea di principio ogni e qualsiasi violenza», a spingere, dall'altro lato, Benjamin a interrogarsi sull'esistenza di altre forme di violenza, diverse da quelle funzionali alla produzione e alla conservazione del diritto. «E se ogni specie di violenza destinata, in quanto impiega mezzi legittimi, fosse di per sé in contraddizione inconciliabile con fini giusti, ma, nello stesso tempo, si potesse individuare una violenza di altro genere, che certo non potrebbe essere il mezzo legittimo o illegittimo a quei fini, ma che non si trovi in generale con essi nel rapporto di mezzo, ma in qualche altro rapporto?»¹¹.

Benjamin si pone dunque alla ricerca di una forma di violenza “pura”, libera dal rapporto con il diritto, che lui chiama «violenza divina»; si tratta di una violenza che Benjamin tratteggia in modo essenziale e un po' oscuro, come una violenza che non pone il diritto, ma che lo annienta, che non pone limiti e confini, ma che distrugge senza limiti; come una violenza che non incolpa o castiga, ma che purga ed espia non tanto da una colpa ma dal diritto stesso, con un'azione fulminea e letale¹². A tale figura divina, corrisponde nella sfera umana una forma di violenza parimenti anomica, che Benjamin definisce «rivoluzionaria», essendo essa la «suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo». Pura perché del tutto fuori dal diritto e, proprio in quanto tale, assolutamente intollerabile dal diritto: essa rappresenta per quest'ultimo la minaccia più grande, escludendo ogni tentativo di scendere a patti. Benjamin intende provare la realtà di una simile violenza che non pone, né conserva, ma, anzi, depone il diritto, inaugurando così una nuova epoca storica.

La tesi avanzata da Agamben è che sia sulla base di queste considerazioni e, di più, in risposta a esse che Schmitt ha elaborato la sua teoria della sovranità. La tesi è sostenuta da motivazioni materiali e storiche: l'articolo di Benjamin compare su una rivista sulla quale lo stesso Schmitt pubblica saggi e articoli, di cui è conoscitore e assiduo lettore. Agamben propone dunque una lettura della *Teologia politica*, comparsa l'anno successivo rispetto all'articolo benjaminiano, alla ricerca di indizi che corroborino la sua tesi. Se Benjamin intendeva reperire una violenza pura, senza relazione con il diritto che non fosse quella della sua deposizione, Schmitt, come si è già visto, ingaggia il tentativo opposto, cercando di ricondurre una simile violenza all'interno del contesto giuridico: è lo stato di eccezione lo spazio in cui la violenza anomica entra in una paradossale e complessa relazione con il *nomos*. «Non vi può essere, secondo Schmitt, una violenza pura, cioè assolutamente fuori del diritto, perché, nello stato di eccezione, essa è inclusa nel diritto attraverso la sua stessa

¹⁰ *Ivi*, p. 477.

¹¹ *Ivi*, p. 482.

¹² Cfr. *Ivi*, pp. 485-488. Cfr. B. Gulli, *The Ontology and Politics of Exception*, cit., p. 237, in cui si mette in relazione la violenza pura di Benjamin con la categoria ontologica agambeniana della disattivazione, dell'impotenza.

esclusione»¹³: lo stato di eccezione come elemento giuridico è lo strumento preciso con cui Schmitt risponderebbe direttamente al tentativo messo in campo da Benjamin.

Ma c'è un elemento ulteriore che secondo Agamben conferma la sua tesi: nel 1921, nel testo sulla dittatura, Schmitt aveva sfruttato la distinzione fra potere costituente e potere costituito per chiarire la specificità della dittatura sovrana rispetto a quella commissaria; sarebbe proprio la lettura della *Critica* di Benjamin il motivo per cui tale distinzione, un anno dopo, scompare, per essere sostituita dal concetto di decisione. Mettendo i due testi a stretto confronto, la sostituzione appare ad Agamben come una contromossa strategica: istituendo la propria dialettica tra una violenza che pone e una violenza che conserva il diritto, Benjamin aveva di fatto ricalcato la distinzione schmittiana tra potere costituente e potere costituito; era proprio rispetto a tale distinzione che Benjamin cercava una via d'uscita, immaginando una violenza pura, o rivoluzionaria, ed è proprio al fine di mettere fuori gioco questa terza figura di violenza che Schmitt elabora una teoria della sovranità capace di neutralizzare la mossa benjaminiana. Agamben vede nella violenza sovrana schmittiana una risposta alla violenza pura, essendo la prima «un potere che né pone né conserva il diritto, ma lo sospende»¹⁴; la sovranità, di contro all'indecidibilità ultima di ogni problema giuridico affermata da Benjamin, si impone come il luogo della decisione estrema. È anzi l'impossibilità di giudicare in modo oggettivo sulla necessità di un caso dal punto di vista del suo contenuto a fondare la necessità della decisione sovrana.

Un'altra battuta del dibattito viene indicata da Agamben nella descrizione benjaminiana del sovrano barocco nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, dove, nel 1928, il filosofo scrive che la concezione barocca della sovranità, a differenza di quella moderna che porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, «si sviluppa a partire da una discussione sullo stato di eccezione, e attribuisce al principe il compito supremo di evitarlo»¹⁵. Laddove Schmitt attribuiva al sovrano il compito di decidere sullo stato di eccezione, per Benjamin il compito del sovrano non è quello di includere lo stato di eccezione nell'ordine giuridico, decidendo di esso, dovendo piuttosto «escluderlo, lasciarlo fuori da esso»¹⁶. In più, se il gesto specificamente sovrano era per Schmitt quello della decisione, unendo quest'ultima la sovranità e stato di eccezione, per Benjamin potere sovrano e suo esercizio sono due aspetti antitetici, costitutivamente separati dall'impossibilità di decidere: «L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma [...] l'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione

¹³ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 71.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), tr. it. a cura di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, ed. Einaudi, Torino 1999, p. 40.

¹⁶ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 72.

che decidere gli è quasi impossibile»¹⁷. In questa maniera, alla risposta schmittiana, che abbandonava la distinzione tra norme del diritto e norme di attuazione del diritto presente ne *La dittatura*, per rispondere nella *Teologia politica* alla critica benjaminiana della dialettica tra poteri costituente e costituito, Benjamin replica richiamando proprio quella distinzione di norma e attuazione: «Il sovrano, che dovrebbe ogni volta decidere sull'eccezione – compendia Agamben –, è precisamente il luogo in cui la frattura che divide il corpo del diritto diventa incomponibile», poiché nessuna decisione riesce a colmare il divario apertosi tra potere e il suo esercizio¹⁸. Lo stato di eccezione, di cui Schmitt parlava come di una sorta di miracolo capace di sospendere l'ordine normale, con Agamben diviene catastrofe. La teologia politica di Schmitt, che faceva del sovrano un Dio che occupa lo Stato come il dio nel sistema cartesiano, in Benjamin viene ridefinita attorno a un sovrano racchiuso nell'ambito della creazione, creatura signora delle creature¹⁹. Reinterpretato in questo modo, lo stato di eccezione non è più la soglia di opposizione e contemporanea articolazione fra dentro e fuori, fra l'anomia e il diritto in virtù di una legge vigente in quanto sospesa: «Esso è, piuttosto, una zona di assoluta indeterminazione fra anomia e diritto, in cui la sfera creaturale e l'ordine giuridico sono coinvolti in una stessa catastrofe»²⁰.

Che lo stato di eccezione si confondesse integralmente con la regola era per Schmitt insopportabile, dal momento che per lui l'eccezione era proprio la zona in cui l'ordine normale poteva essere costituito: se la regola vive solo dell'eccezione, quando eccezione e regola diventano indecidibili la macchina giuridico-politica non può più funzionare. Ed è proprio questo che Benjamin paventa con la sua ottava tesi sul concetto di storia, che afferma l'assoluta indecidibilità di norma ed eccezione, o, meglio, di una eccezionalità che non ha più nulla di eccezionale; Agamben spiega: «La decisione sovrana non è più in grado di svolgere il compito che la *Teologia politica* le assegnava: la regola, che coincide ora con ciò di cui vive, divora se stessa»²¹. Proprio la situazione che caratterizzerà il Terzo Reich.

La violenza che si accompagna allo stato di eccezione è quella di una legge che vige come pura forza, come vigenza priva di significato, mediante cui il potere sovrano riduce la potenzialità della vita a nuda vita; essa può essere contrastata e superata verso una politica più autentica²² solo mediante una radicalizzazione dello stato di eccezione, verso quello che Benjamin chiama uno “stato di eccezione effettivo” (*wirklich*), che pone la rivoluzione come

¹⁷ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 45.

¹⁸ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 73.

¹⁹ Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, ed. il Mulino, Bologna 2007, pp. 164-170 e pp. 185-186.

²⁰ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 74.

²¹ *Ivi*, p. 76.

²² «Ma è a partire da questo terreno incerto, da questa zona opaca di indistinzione che dobbiamo oggi ritrovare la via di un'altra politica, di un altro corpo, di un'altra parola», aveva scritto in una serie di appunti dei primi anni Novanta, annotando l'impossibilità di un ritorno all'indietro e l'esigenza, anzi, di trovare in un minimo spostamento all'interno della situazione fattuale l'occasione di riscatto (cfr. G. Agamben, *In questo esilio. Diario italiano 1992-94*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 94-110; p. 107). E in *Homo sacer* (p. 210): «Dai campi non c'è ritorno verso la politica classica».

proprio tratto specifico; una potere costituente che non precipita mai in un potere costituito, permanendo nella sua statura destituente. «Occorrerebbe pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto [...] e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza», aveva scritto Agamben nel 1995²³. Uno stato di eccezione vero, ma soprattutto effettivo o, meglio, produttivo²⁴. Nello stato di eccezione effettivo, scrive Agamben,

non vi è che una zona di anomia, in cui agisce una violenza senz'alcuna veste giuridica. Il tentativo del potere statale di annettersi l'anomia attraverso lo stato di eccezione è smascherato da Benjamin per quello che è: una *fiction iuris*. [...] Al suo posto, subentrano ora guerra civile e violenza rivoluzionaria, cioè un'azione umana che ha depresso ogni relazione col diritto.²⁵

Questo stato di eccezione effettivo di cui scrive Benjamin è il prodotto di una violenza ontologicamente analoga a quella che pone lo stato di eccezione; l'analogia ontologica, tuttavia, non significa un'identità dal punto di vista politico. Come ha osservato Bruno Gulli, «la direzione che ciascuno di essi prende nella storia è ciò che conta, da un punto di vista politico», e la differenza sta nel tendere «verso il particolare e il parziale», come nei casi di regimi repressivi, «oppure verso l'universale e il totale», come nel caso della pura violenza rivoluzionaria²⁶. Della purezza di tale violenza si è già detto che essa consiste in una libertà rispetto alla relazione con il diritto: essa si configura, perciò, come una prassi che non governa o esegue, che non taglia la realtà e la vita²⁷, ma che «puramente agisce e manifesta» riappropriandosi dell'abbandono²⁸.

“Forma-di-vita” è la nozione che permette di ritradurre in termini politici queste considerazioni. Già in *Homo sacer*, aveva scritto che «alla legge che s'indetermina in vita fa riscontro, invece, una vita che, con un gesto simmetrico ma inverso, si trasforma integralmente in legge». Il problema che Agamben affronta è sempre quello di una vita felice, da conquistare politicamente; dopo più di vent'anni dalla pubblicazione de *La*

²³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 55.

²⁴ Annota Salzani: «L'aggettivo *wirklich* può significare “reale”, “vero”, ma il verbo *wirken*, da cui deriva, significa “operare”, “agire”, “produrre un effetto” (C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 138).

²⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 77.

²⁶ B. Gulli, *The Ontology and Politics of Exception*, cit., p. 238. Della quasi indistinguibilità della forza di legge rispetto alla pura violenza sotto il profilo ontologico, S. Prozorov (in *Agamben and Politics*, cit., p. 113) ha scritto: «Con una strategia retorica già familiare, Agamben evoca l'immagine di un apparato legale nella condizione del nichilismo, in cui ogni contenuto positivo della legge sia esausto e tutto ciò che rimane sia la sua pura forza, indistinguibile dalla pura violenza, confinata in una sfera di legalità separata e pseudo-sacra». Prozorov poi si impegna nella rilevazione della struttura ontologica di tali elementi, mettendola in parallelo con quanto avviene per la Voce: «Proprio come, in condizioni di nichilismo, la Voce come fondamento negativo del linguaggio occupa il centro della scena nello svuotamento del discorso da ogni contenuto negativo e lasciandolo alla sola quasi-mistica comunicazione del Niente stesso, così la legge completamente svuotata dall'eccezione è una macchina che continua a lavorare a vuoto, senza alcuna produttività positiva che non sia la consunzione delle vite che cattura in sé».

²⁷ Cfr. G. Agamben, *La vita divisa*, in Id., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 249-263.

²⁸ *Ivi*, p. 81. Cfr. S. Prozorov, *The appropriation of abandonment*, cit., pp. 338 ss.

comunità che viene, però, la missione non destina a una comunità possibile o alla definizione di una potenza, quanto invece alla contemplazione di una “forma-di-vita” che riesca a ricucire la frattura che l’apparato politico-giuridico ha imposto alla vita.

Ricucendo le trame interne ed esterne al progetto *homo sacer*²⁹, allora, Agamben ripensa in relazione allo stato di eccezione effettivo benjaminiano alcune nozioni già proposte negli anni precedenti. In primo luogo, implicitamente Agamben, facendo proprio lo stato di eccezione effettivo benjaminiano come contromossa da opporre alla *fictio iuris* dello stato di eccezione, ripropone la movenza già osservata con l’*experimentum linguae*, che diceva del puro fatto della comunicabilità, e con il *factum pluralitatis*, che rende accessibile il fatto stesso del costituirsi in comunità: lo stato di eccezione effettivo consiste precisamente nel rendere inoperativa ogni forma di *bíos*, di vita politica e legata al diritto³⁰. Inoltre, e conseguentemente a questo, analogamente a quanto già affermato in merito alla singolarità “quodlibet” nel 1990³¹, all’eccezione come esclusione inclusiva si contrappone l’esempio come inclusione esclusiva, come appartenenza esibita e, in quanto tale, cagione di uscita dalla classe che circoscrive. Lo stato di eccezione è la zona di indeterminazione in cui viene operata un’esclusione inclusiva; lo stato di eccezione effettivo è il momento in cui la prassi diviene azione e manifestazione; esempio. La forma-di-vita è il soggetto di tale prassi: già in un articolo del 1993, poi pubblicato in *Mezzi senza fine*, essa era stata definita come «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita»³². Forma-di-vita e forme di vita si distinguono, nel vocabolario agambeniano, proprio in questo: se potere sovrano e Stato si fondano sull’articolazione mediata dallo stato di eccezione tra la vita nuda e le forme di vita, la forma-di-vita, come vita inseparabile, è pensabile solo grazie all’emancipazione dalla scissione operata dalla decisione sovrana e, di più, grazie all’emancipazione dalla stessa nozione di relazione verso una riconquista di tutto quanto era stato sovraneamente scisso³³.

La sovranità così com’è intesa da Agamben opera una cattura e una separazione della nuda vita dalle forme positive di *bíos* oppure riducendo queste ultime al mero stato di sopravvivenza; la movenza di “riconquista” immaginata da Agamben consiste nell’articolare

²⁹ P.A. Passavant, nel suo articolo *The Contradictory State of Giorgio Agamben* (in «Political Theory», 35.2 (aprile 2007), pp. 147-174), da parte sua contesta che, soprattutto in merito all’immagine restituita da Agamben dello Stato, vi sia una reale coerenza tra quanto si trova dentro e fuori la serie *homo sacer*.

³⁰ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 115 e p. 119. In questa prospettiva, si percepisce come la contraddizione evidenziata da Bleeden, nell’articolo *One Paradigm, Two Potentialities*, non sia davvero tale, essendo possibile rinvenire senza contraddizione l’elemento della sospensione e dell’inoperosità sia alla base della presa della sovranità sulla realtà, sia al fondo della strategia emancipativa immaginata da Agamben come riconquista dell’abbandono e della sovranità.

³¹ G. Agamben, *Quodlibet*, cit.

³² G. Agamben, *Forma-di-vita*, cit., p. 13.

³³ Cfr. A. Murray, “*Form-of-Life*”, in A. Murray e J. Whyte (curatori), *The Agamben Dictionary*, cit., pp. 71-73.

bíos e *zoé* nella nuova figura della forma-di-vita³⁴. In una nota a margine di un suo articolo del 2005, Catherine Mills rileva che in Agamben sono riconoscibili «quattro categorie di “vita”»; esse sono «*zoé* o la vita biologica, *bíos* o la vita politica, la “nuda vita” e una nuova “forma-di-vita”, anche definita “vita felice”»³⁵: quest’ultima è l’esito della destituzione di ogni destino sociale e biologico dell’uomo, della sospensione di tutte le forme di vita in favore della contemplazione dell’inoperosità al loro fondo che è lo stesso vivere una vita. Proprio a essa sono consacrate le ultimissime riflessioni, con cui Agamben si congeda dalla serie sull’*homo sacer*:

Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inopere tutte le singole forme di vita. È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l’inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata.³⁶

La ricerca di paradigmi rappresentativi di una simile forma-di-vita ha condotto Agamben fino a indagare l’“altissima povertà” francescana, nel volume IV, 1 pubblicato nel 2011³⁷. La descrizione della forma-di-vita, «cioè di una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile», si concreta lì nella riflessione intorno a «una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un’appropriazione»³⁸. È infatti il diritto a necessitare per la sua fondazione la designazione di una zona anomica, in cui la vita sia spogliata dalle sue forme e sia inclusa in quanto esclusa, al di là della zona strettamente giuridica: lo sforzo su cui Agamben, avvicinando il movimento francescano, intende gettare luce consiste esattamente nella vita che non si lascia spogliare, essendo essa incarnazione della sua forma, essendo essa stessa forma inseparabile e dunque non sacrificabile sull’altare del diritto³⁹.

³⁴ Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, cit., p. 121.

³⁵ C. Mills, *Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectivation, and Testimony in “Remnants of Auschwitz”*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death*, cit., pp. 198-221; nota 5, p. 219.

³⁶ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., pp. 350-351.

³⁷ Annota Salzani che questa mossa era già stata anticipata da accenni in opere precedenti. Salzani elenca una nota in *Il tempo che resta* (p. 32), in cui si proponeva brevemente la tesi dell’*altissima paupertas* francescana come rivendicazione dell’uso contro la proprietà; tale rivendicazione sarà ripresa nell’articolo *Elogio della profanazione* (in *Profanazioni*, pp. 23-24). *Che cos’è un paradigma?* (in *Signatura rerum*, pp. 23-24) accenna alla regola monastica come istanza paradigmatica che tende a costituirsi in *forma vitae* (cfr. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 168).

³⁸ G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 7 e pp. 9-10.

³⁹ Chignola ha opportunamente segnalato come la figura di S. Francesco sia stata rievocata già da Hardt e Negri a conclusione del loro *Empire*, come figura di denuncia nei confronti delle forme di accumulazione, della disciplina del lavoro e della mortificazione della carne. Il Francesco di Hardt e Negri è una figura di militanza rivoluzionaria all’interno del mondo: una statura politica che Agamben non riconosce a Francesco e la cui estraneità, anzi, rappresenta il punto di forza di Francesco, la sua capacità di disattivazione del rapporto tra la vita e la norma. Insomma, se per Negri, ma a ben vedere per lo stesso Foucault, l’impegno sta nel collocarsi all’interno del mondo e dei campi di potere che lo solcano, Agamben mira alla disattivazione dell’intera movenza biopolitica, alla riconquista dell’interlità spezzata dal meccanismo ontologico (S. Chignola, *Regola*,

L'esperienza che si presenta nei movimenti religiosi come quello francescano è tutta incentrata su una rivendicazione della povertà che non è qualificabile come una mera questione teologica o dogmatica, non è riorganizzabile attorno ad articoli di fede o problemi ermeneutici: la rivendicazione della povertà avanzata dai francescani riguarda la vita, il modo di vivere, «un *novum vitae genus*»⁴⁰. Se, certamente, il monachesimo si presenta fin dalle sue origini come inseparabile da un certo stile di vita, nei cenobi e negli eremi l'accento non era posto tanto sulla vita come tale, quanto invece su norme e tecniche mediante cui riuscire a regolarla in ogni suo aspetto⁴¹; la novità che Agamben scopre nel caso francescano è che in esso in questione «non era la *regola*, ma la *vita*, non il poter professare questo o quell'articolo di fede, ma il poter vivere in un certo modo, praticare lietamente e apertamente una certa forma di vita»; e, segnatamente, una forma di vita tale che il diritto civile e, per certi versi, il diritto canonico risultavano a essa inapplicabili⁴². Così le reazioni della Chiesa, talvolta sotto la forma di un tentativo di regolazione, talaltra sotto quella del conflitto dottrinale, lasciavano impensato un aspetto cruciale e, anzi, decisivo: proprio quell'«aspirazione originaria che aveva condotto i movimenti a rivendicare una *vita* e non una *regola*, una *forma vitae* e non un sistema più o meno coerente di idee e di dottrine», l'aspirazione cioè di identificare la propria vita col testo sacro, «quasi che essi non volessero leggere e interpretare il Vangelo, ma soltanto viverlo»⁴³. Incarnarlo, in una modalità che rende l'intenzione al fondo dell'analisi agambeniana analoga al movente che aveva spinto Foucault a indagare il caso della *parrhesia*: come in quest'ultimo caso, non si trattava di affermare proposizioni e di sostenerle con la forza della retorica e della logica, bensì di testimoniare con la propria vita la verità di quelle che, così, non erano mere proposizioni ma *performance* nel senso più forte di questo termine, così nel caso dei movimenti religiosi Agamben non trova l'affermazione di dogmi o l'edificazione di impianti dottrinali, e nemmeno l'applicazione di forme o norme alla vita, trattandosi piuttosto di «vivere secondo quella forma», di una vita che si fa forma e coincide con essa, al punto che

legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario, lezione tenuta presso l'Istituto Superior de Filosofia Berthier di Passo Fundo, ora in S. Chignola, *Da dentro*, cit., pp. 154-172; pp. 167-168 e p. 170).

⁴⁰ G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 116.

⁴¹ Le regole monastiche mettono in campo un tentativo di governare la vita e i costumi dei monaci in modo da rendere regola e vita inseparabili: si opera, in altri termini, «una trasformazione che investe tanto il diritto che l'etica e la politica e implica una riformulazione radicale della stessa concettualità che articola fino a quel momento la relazione fra l'azione umana e la norma» (pp. 14-15). La regola, a differenza della legge, coinvolge l'intera vita del monaco, che così intesa non è riducibile a una mera congerie di azioni: «La regole realizzano performativamente la vita che dovrebbero regolare» (p. 90), così da revocare in questione la fondamentale dicotomia di regola e vita che sostiene l'etica, la politica e il diritto in Occidente. Il caso francescano, più che gli ordini monastici coevi, è interessante per Agamben perché non cade nella tentazione di risolvere la vita in una liturgia che trasforma tutto in una regola e in un ufficio, nella maniera descritta in *Opus Dei*.

⁴² *Ivi*, p. 117 (corsivi nel testo). G. Todeschini, nel suo *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, ed. il Mulino, Bologna 2004, ha proposto una prospettiva del tutto opposta, vedendo nel francescanesimo e nel legame tra valore e scarsità di beni il terreno di germinazione dell'economia di mercato.

⁴³ G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 118 (corsivi nel testo).

“regola” e “vita” diventano affatto sinonimi⁴⁴. Se nello stato di eccezione la vita viene fatta coincidere integralmente con la norma, nel caso della forma-di-vita che abita lo stato di eccezione effettivo si ha l’esempio di una norma che si fa vita, di una regola che prende vita incarnandosi ed essendo così testimoniata. E tuttavia, come mostra il primo intermezzo dell’ultimo volume della serie su *homo sacer, L’uso dei corpi*, la ricerca di Agamben è, se possibile, ancora più esigente di quella di Foucault⁴⁵. La prospettiva foucaultiana risulta ad Agamben limitata dal mancato confronto del filosofo francese con la storia dell’ontologia; da qui, il fatto che la forma di vita che Foucault propone negli ultimi anni della sua vita non riesce mai a divincolarsi da una qualche relazione con sé o con gli altri, rimandando così sempre a una soggettivazione etica tutta conformata a rapporti strategici. «Ciò che Foucault non sembra vedere è la possibilità di una relazione con sé e di una forma di vita che non assumano mai la figura di un soggetto libero; cioè di una zona dell’etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, di un Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere». Di una forma-di-vita che, radicalizzando le movenze del potere e del diritto, le mandi in corto circuito; non le trascenda, ma sottragga loro l’integralità della realtà abbandonata, riconquistandola.

La capacità della forma-di-vita di sottrarsi alla presa del diritto risiede in primo luogo nella risposta di Francesco a un compagno che gli chiedeva come mai non intervenisse a correggere la decadenza dell’ordine. Agamben la riporta: «Se non posso vincere e correggere i vizi con la predicazione e l’esempio, non voglio diventare carnefice per percuotere e frustare, come il potere di questo mondo»⁴⁶. Se il potere mondano si applica sempre in maniera coercitiva, nella forma-di-vita, ossia nella tensione tutta nuova che si instaura tra regola e vita nel francescanesimo, non c’è spazio alcuno per l’applicazione della legge alla vita. C’è, quindi, in primo luogo un rifiuto delle modalità mediante cui il potere mondano applica il proprio ordine alla vita. Ma davvero fondamentale, per l’ordine francescano come per il suo fondatore, era l’*abdicatio omnis iuris*, la possibilità di una vita umana sottratta alle determinazioni del diritto; una questione che si sostanzia nel problema della liceità per i frati di far uso dei beni senza rivendicare su di essi alcun diritto, di proprietà o di uso. La vita sottratta alle trame del diritto si organizza dunque, fundamentalmente, nella questione consistente nella possibilità di separare la proprietà dall’uso, nella forma della povertà. Risulta interessante come questo problema venga affrontato teoricamente anche attraverso un ripensamento della funzione della necessità nel diritto, operato da Ockham, al quale segue

⁴⁴ *Ivi*, p. 124. Più avanti, si legge: «Dove a fornire il paradigma della regola è una vita (la vita di Cristo), allora la regola si trasforma in vita, diventa *forma vivendi et regula vivifica*. Il sintagma francescano *regula et vita* non significa una confusione di regola e vita, ma la neutralizzazione e la trasformazione di entrambe in una “forma-di-vita”» (*ivi*, p. 133).

⁴⁵ In G. Agamben, *L’uso dei corpi*, cit., pp. 133-148. In merito si veda anche A. Negri, *Giorgio Agamben, quando l’inoperosità è sovrana*, in «il Manifesto», edizione del 19 novembre 2014.

⁴⁶ G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 127.

quello che di fatto si presenta come un'assolutizzazione e una collaterale inversione del dispositivo dello stato di eccezione⁴⁷.

Partendo dal principio già presente nel diritto romano, per cui, in caso di estrema necessità, il diritto naturale concede a ognuno la facoltà di far uso delle cose altrui, contro il pontefice che nega la possibilità di distinguere tra *licentia utendi* e *ius utendi*, Ockham propone una distinzione fra *ius utendi naturale*, riguardante ogni uomo e valido solo in caso di necessità, e *ius utendi positivum*, convenzione derivante solo da una pattuizione. I frati minori, pur rivendicando di non aver alcun diritto positivo sui beni di cui fanno uso, hanno tuttavia su essi un diritto naturale, limitatamente al caso di necessità estrema. Si può dunque concludere la differenza tra licenza e diritto d'uso: «I frati minori hanno licenza di usare le cose in un tempo diverso da quello di estrema necessità, ma hanno un qualche diritto di uso solo nel caso di estrema necessità». Essi hanno rinunciato alla proprietà e al possesso, ma non al diritto, irrinunciabile perché naturale, di uso. Con questa mossa si afferma con forza la liceità della propria sottrazione a ogni diritto, pur ricorrendo al diritto naturale, limitatamente al caso di estrema necessità.

Ciò significa, a ben guardare, che i frati minori operano una inversione e, insieme, una assolutizzazione dello stato di eccezione: nello stato normale, in cui agli uomini competono diritti positivi, essi non hanno alcun diritto, ma solo una licenza d'uso; nello stato di estrema necessità, essi recuperano un rapporto col diritto (naturale, non positivo).

L'ordine normale, un qualche rapporto col diritto, è per essi l'eccezione che si presenta nella massima necessità, laddove l'eccezione, che ordinariamente sospende il diritto, diventa per essi una forma di vita. Lo stato di necessità, così, funge da dispositivo di disattivazione del diritto e, al contempo, di garanzia di un qualche rapporto con esso. E solo nello stato di eccezione che così viene riconfigurato, la vita francescana sfiora la sfera del diritto.

Che ne resta del diritto? Per rispondere a questa domanda, conviene seguire Agamben nella rapida ricostruzione che propone della questione affrontata da Pietro Giovanni Olivi in merito allo statuto ontologico del diritto: «La proprietà o la giurisdizione regale o sacerdotale aggiung[ono] qualcosa di reale alla persona che le esercita o alle cose e alle persone su cui si esercita»? E poi, «la significazione in atto aggiung[e] qualcosa di reale alla sostanza dei segni e delle cose significate»⁴⁸? Viene messo a tema, qui, il problema del modo di esistenza e l'efficacia propria di enti, quali diritto, comando, segni, su cui si fondano i poteri che regolano la società umana. La risposta che Olivi dà alle domande ora menzionate è che le abitudini della proprietà, della giurisdizione, ..., pongono qualcosa di reale, hanno un'efficacia reale, senza tuttavia aggiungere una qualche diversa essenza. Ritraducendo col

⁴⁷ *Ivi*, pp. 140-149.

⁴⁸ *Ivi*, p. 165.

lessico medievale la questione, Agamben scrive che «le realtà in questione non si situano sul piano della *essenza* e del *quid est*, ma soltanto in quella dell'*esistenza* o del *quod est*»; esse sono paragonabili agli esistenziali heideggeriani, e non a degli essenziali⁴⁹. Essi, perciò, vengono fatti valere solo in quanto efficaci, come pure effettualità dipendenti dal solo comando che le istituisce; sono, per riprendere l'attributo che Agamben riserva allo stato di eccezione, delle finzioni e, come tali, riposano sulla sola dimensione esistenziale; dall'altro lato, vi è la forma-di-vita, ossia «quel puramente esistenziale che deve essere liberato dalle signature del diritto e dell'ufficio», dall'efficacia della scissione che essi operano sulla realtà⁵⁰.

Il francescanesimo, più radicalmente degli altri movimenti religiosi contemporanei e più di ogni altro ordine monastico, può essere definito come l'invenzione di una "forma-di-vita", cioè di una vita che resta inseparabile dalla sua forma, non perché si costituisce come *officium* e liturgia, né perché in essa la legge ha preso per oggetto la relazione fra una vita e la sua forma, ma proprio in virtù della sua radicale estraneità al diritto e alla liturgia.⁵¹

Tutta l'esperienza francescana gravita attorno alla categoria dell'uso; una categoria che, però, a causa delle circostanze storiche, e soprattutto delle dispute dottrinali con la Chiesa, è stata spesso riportata dagli stessi francescani nell'alveo dell'apparato giuridico. Una concettualità giuridica che, infine, avrà la meglio e li sconfiggerà. Ciò che, secondo Agamben, manca nella letteratura francescana è una definizione di uso come tale, al di là della contrapposizione col diritto. Dal punto di vista ontologico, l'uso, nella letteratura dei francescani, è rimasto relegato alla categoria aristotelica dell'atto, dell'*energeia*, quando «sarebbe stato più fecondo provarsi a pensare la sua relazione con la forma di vita dei frati minori, chiedendosi in che modo quegli atti potevano costituirsi in un *vivere secundum formam* e in un abito». Così facendo, conclude Agamben, l'uso sarebbe stato liberato dalla tensione che percorre l'articolazione fra diritto e vita, e tra potenza e atto, definendo finalmente la stessa prassi vitale dei monaci, la loro forma-di-vita.

Una definizione dell'uso è inseguita da Agamben fin dagli anni Novanta, quando, ne *La comunità che viene*, scriveva che l'uso è il modo in cui la singolarità "quodlibet" «passa dal comune al proprio e dal proprio al comune»; l'uso è *ethos*⁵². In un articolo di un paio di anni dopo, la nozione di "uso libero" torna come compito di cui incaricarsi per superare i concetti di appropriazione e di espropriazione: al di là della categoria del proprio e di quella dell'improprio, Agamben definisce "comune" «un punto di indifferenza tra il proprio e

⁴⁹ *Ivi*, p. 166.

⁵⁰ *Ivi*, p. 167.

⁵¹ *Ivi*, p. 148.

⁵² G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 22.

l'improprio, cioè qualcosa che non è mai afferrabile nei termini di un'appropriazione o di un'espropriazione, ma soltanto come *uso*»⁵³.

All'interno di una riflessione tesa alla salvezza messianica, entro cui lo stesso vocabolario politico possa essere ripensato, l'idea di uso viene rielaborata, accostandola al verbo greco *chresthai*, ossia il far uso, possibilità aperta dalla revocazione di ogni vocazione: il tempo messianico è quello in cui, alla sospensione della propria vocazione, segue un uso della vocazione senza che essa divenga mai oggetto di proprietà⁵⁴; e, in termini più politici, non è la cancellazione o il trascendimento del diritto, quanto invece la sua disattivazione che lo apre a un nuovo e libero uso. Sul significato di questo verbo greco, Agamben torna in un saggio poi pubblicato, nel 2014, ne *L'uso dei corpi*, intitolato *Chresis*⁵⁵. Facendo riferimento a un *mémoire* discusso nel 1950 da Georges Redard, allievo di Benveniste, Agamben nota la difficoltà di definire in maniera univoca il verbo *chresthai*: esso non sembra avere un significato proprio, ma anzi trarre ogni volta significato dal termine che lo accompagna, dall'oggetto che lo segue che, per altro, è declinato al dativo o al genitivo, e mai all'accusativo come ci si aspetterebbe da un verbo abitualmente tradotto in forma transitiva. La traduzione che solitamente si propone, per cui *chresthai* vorrebbe dire "usare, far uso", non pare coerente con molti dei significati che tale verbo assume, che poco c'entrano con l'utilizzazione di qualcosa da parte di qualcuno; la difficoltà di inquadrare dal punto di vista grammaticale, oltre che da quello semantico, questo verbo secondo Agamben risiede probabilmente nella relazione soggetto/oggetto, che, così marcata nella concezione moderna dell'utilizzazione, risulta del tutto inadeguata a definire il significato del verbo greco.

L'indagine, al solito erudita, di Agamben lo porta a interrogare direttamente Benveniste, il quale affermava l'impossibilità di attribuire al verbo *chresthai* una forma attiva o passiva: esso assume una forma diatetica "media", rispetto a cui «il verbo indica un processo che ha luogo nel soggetto». Lungi dal descrivere una utilizzazione di un oggetto da parte di un soggetto, quel verbo si riferisce a un soggetto interno al processo, e non mero agente, e a un processo interno al soggetto: «Il soggetto è luogo di un processo, anche se questo processo richiede un oggetto; il soggetto è centro e nello stesso tempo attore di un processo: egli compie qualcosa che si compie in lui».

Torna perciò la relazione dell'uso con una vita che non è separabile dalla propria forma, per mezzo di un verbo che indica un processo interno al soggetto, che lo interessa intimamente: *chresthai* «esprime la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in

⁵³ G. Agamben, *Note sulla politica*, cit., p. 93 (corsivo nel testo). Non mancano anticipazioni di tale intento: già nel 1977, in *Stanza*, nella sezione dedicata al feticcio (pp. 39 ss), Agamben aveva già immaginato di poter raggiungere una nuova relazione tra soggetto e cose, al di là del valore d'uso e del valore di scambio. Ritorna sull'argomento nel 1990, quanto, oltre che nel passaggio citato, Agamben ricorda l'espressione di Hölderlin «il libero uso del proprio è la cosa più difficile», proponendo così l'uso come nuova categoria fondamentale, oltre l'agire e il fare (in *Agio*, ne *La comunità che viene*, cit., pp. 22-25; p. 25).

⁵⁴ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 31.

⁵⁵ In G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 48-55.

quanto si è in relazione con un determinato ente». In queste intuizioni, Agamben reperisce una definizione dell'uso che non era presente nella letteratura francescana, in cui l'uso, anziché limitarsi all'utilizzazione, lecita o meno, di qualcosa da parte di qualcuno, lungi dall'essere semplice *energeia*⁵⁶, è abito, essendo l'uso una relazione con qualcosa da cui il soggetto è affetto, un processo rispetto al quale il soggetto deve costituirsi come colui che ne fa uso: l'uso non è, come la legge o la proprietà, ciò che definisce l'identità del soggetto; l'uso è la prassi in cui il soggetto forma se stesso prima di formare l'oggetto. Ed è in questo continuo *fieri* che si rendono impossibili da catturare una forma e una nuda vita.

«Uomo e mondo sono, nell'uso, in rapporto di assoluta e reciproca immanenza; nell'usare di qualcosa, è dell'essere dell'usante stesso che innanzitutto ne va», al di là di una prospettiva volontaristica ed economica. In questo senso, l'uso è prassi etica; è *ethos*, coinvolgendo il soggetto non solo come agente, ma anche, e soprattutto, come centro di un processo che, a ben vedere, disattiva e rende inoperose le categorie di soggetto e oggetto, facendo subentrare «l'uso come nuova figura della prassi umana». L'uso è la categoria della prassi inoperosa, che non imprigiona la potenza nella sua trasfigurazione necessaria in atto, ma conserva la potenzialità inespressa e comune a ogni azione⁵⁷. Soggetto dell'uso è la «forma-di-vita», coinvolta in una relazione di stretta immanenza con il mondo in una prassi che, in primo luogo, afferisce il vivere come «forma generata vivendo»; così definita, la forma-di-vita è quel vivere in cui la nuda vita non è più isolabile da parte del potere⁵⁸. Al proprio e all'opera si sostituisce il principio del comune: «Comunità e potenza si identificano senza residui, perché l'inerire di un principio comunitario in ogni potenza è funzione del carattere necessariamente potenziale di ogni comunità»⁵⁹: questa la via d'accesso agambeniana a una politica della felicità.

⁵⁶ Si veda G. Agamben, *L'inappropriabile*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 114-131; p. 130-131.

⁵⁷ Cfr. R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 26-27; inoltre: «Il concetto di uso che Agamben riprende, indicandolo come una neutralizzazione del tipico movimento per opposizione tra potenza e atto, essere e agire, materia e forma, essere-in-opera e abito, veglia e sonno, risulta sempre virtuoso, ha cioè una virtualità propria a cui niente si deve aggiungere per renderla operativa». L'uso è «già di per sé in essere rispetto a qualsiasi determinazione possa poi giungere in quell'esclusiva unità singolare. Non si tratta quindi di un prendere forma che vale per qualunque singolarità, ma di come in quella esclusiva singolarità permanga l'aspetto qualunque, impersonale, da cui ogni singolarità rimane costituita» (*ivi*, p. 54 e p. 55).

⁵⁸ «Solo se l'atto non è mai integralmente separato dalla potenza, solo se, nei miei vissuti e nei miei intesi, ne va ogni volta del vivere e dell'intendere stessi, allora una forma di vita può diventare, nella sua stessa fatticità e cosalità, *forma-di-vita*, in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita» (G. Agamben, *Una vita inseparabile dalla sua forma*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 264-272; p. 268).

⁵⁹ *Ivi*, p. 269.

PARTE TERZA: questioni e possibilità aperte

E sarei perito senza fallo se, con la forza del braccio,
presa la coda della mia capigliatura e sollevatala con energia,
non avessi tratto su me e il cavallo, che strinsi forte
tra le ginocchia, di mezzo a quel pantano.

(R.E. Raspe, *The Surprising Adventures of Baron Munchhausen*, 1785)

1. «NON SONO UNO STORICO»: LA QUESTIONE DELLA CRITICA.

Con la svolta occorsa all'altezza degli anni Settanta nel pensiero foucaultiano, si è vista prodursi una innovazione nella prospettiva sul potere rispetto alle intuizioni già sviluppate nel saggio sulla follia del 1961: si tratta di un mutamento di postura che non si limita a segnalare una gestualità elementare, di un potere che esclude e reprime ciò che è reputato anormale o nocivo, quanto piuttosto interessato a evidenziare le facoltà produttive della presa che il potere si assicura sull'uomo. Tale maturazione conduce a un concetto di potere moderno come costruzione di spazi complessi finalizzati all'osservazione costante e all'introduzione del controllo, piuttosto che alla semplice circoscrizione e limitazione; un concetto di potere moderno come produzione, in cui la repressione, dove presente, è solo un aspetto, il più grossolano e più manifesto, di una minuziosa e capillare penetrazione disciplinante. Di contro all'immagine del trattamento della lebbra, il caso della città appestata è volto a restituire la dimensione del potere che Foucault chiama "anatomopolitica", la prima formula di potere sulla vita che viene messa a tema da Foucault nei suoi lavori, come opera di addestramento di corpi-macchina e di estrazione delle loro energie. Essa è tuttavia solo uno dei due poli che compongono il biopotere; a essa, scrive Foucault nel 1976, si aggiunge a partire dalla metà del XVIII secolo il polo propriamente biopolitico, il cui fuoco si concentra non sull'uomo come individuo, né sul suo corpo inteso come macchina, quanto invece sugli uomini come specie e sul corpo come vivente, sostrato naturale attraversato da processi biologici, quali la nascita, la morte, la moltiplicazione, la malattia e la salute, la longevità.

Fra il XVII e il XVIII secolo, «si apre così l'era di un "bio-potere"»¹, costituitosi componendo discipline del corpo e regolazioni della popolazione. Tecnologia di potere non più tesa alla mera esclusione di ogni forma di nocimento per il potere stesso, il biopotere – che negli ultimi anni Settanta verrà arricchito anche della movenza governamentale –, rinsalda la propria posizione a capo di una collettività per mezzo della sicurezza che esso riesce a garantire misurando i parametri biologici della popolazione e promuovendone lo sviluppo e l'integrazione. Il pensatore francese relega il concetto di sovranità alla dimensione monarchica pre-moderna, fondata sulla conservazione della propria superiorità e sulla eliminazione di tutto ciò che potesse minacciarne la stabilità; le tecnologie che informano il biopotere sono invece ciò che sostituire il potere sovrano, per di più assumendo, a partire dal 1977, il nome di "governo" – il nome, non però il concetto e l'intero suo ambito semantico. Si tratta di una scansione ben differente da quella solitamente proposta dalla storia filosofico-politica della modernità e configurata intorno al concetto di potere sovrano: incapace di dar conto della concretezza storica e strategica, la teoria hobbesiana della sovranità legittima e perciò conserva il potere vigente, raffigurandolo come istanza certo

¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 124.

subordinante ma al contempo pacificante. Hobbes, sostiene Foucault, costruendo l'immagine fittizia di una guerra tra tutti gli uomini, permette al potere di presentarsi come creatore di ordine, laddove esso è invece solcato da una ben più complessa articolazione di conflitti, di strategie, di razionalità.

Descrivendo il tentativo di far riemergere la dimensione conflittuale celata sotto il discorso strategico della teoria politica, i sostenitori e i critici riconoscono il carattere innovativo della proposta foucaultiana: Veyne scrive di un Foucault “guerriero”²; e pure Deleuze, ricordando questa descrizione offerta da Veyne, in una conversazione del 1986³ afferma che «c'è della violenza in Foucault»; un impeto controllato, padroneggiato, trasformato in ardore nel corso delle sue argomentazioni. Come ha fatto emergere la lettura del corso “*Bisogna difendere la società*”, centrale è la rinuncia di Foucault a ogni privilegio fornito dalla teoria moderna della sovranità. Tale rinuncia è osservata dai suoi sostenitori e colleghi come una mossa innovativa, di ricerca al di là dell'autonarrazione che il pensiero moderno ha offerto di sé, al di là della strategia con cui il pensiero ha coperto gli aspetti meno nobili o meno funzionali della realtà politica moderna.

Tale immagine – effettivamente suggerita dalle prime lezioni del corso “*Bisogna difendere la società*” – è confermata anche da chi si spende in senso critico rispetto alla sua immagine del potere come «un ‘gioco di azzardo delle sopraffazioni’»⁴. Jürgen Habermas nel 1985, a dispetto dell'impresa foucaultiana atta a calarsi nella più concreta storicità, scrive di un «concetto astratto di potere», in cui quest'ultimo viene inteso «come l'interazione di partiti in guerra, come il reticolo decentrato di confronti personali faccia a faccia, in definitiva come la compenetrazione produttrice e la sottomissione soggettivante di un interlocutore personale»⁵. Già qualche anno prima, nel 1981, Habermas aveva inserito Foucault tra i cosiddetti “*young conservatives*”, un epiteto allusivo al gruppo dei “Rivoluzionari conservatori” della Germania di Weimar, intellettuali antimodernisti tra i quali comparivano Heidegger, Jünger, Schmitt, Freyer: Foucault sarebbe, per Habermas, un neoconservatore dal momento che elabora una critica totale della modernità, al cui paradosso teoretico⁶ corrisponderebbe una sospettabilità politica. Relativamente a questa idea “bellicosa” del potere, Habermas accusa Foucault di affiancare una concezione schmittiana,

² Si veda, per esempio, P. Veyne, *Michel Foucault: sa pensée, sa personne*, ed. Albin Michel, Parigi 2008, in cui Foucault è definito non solo come un guerriero, ma anche come un samurai; e prima ancora P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa moral*, in «Critique Michel Foucault: du monde entier», 471-472 (settembre 1986), pp. 925-941.

³ Cfr. la già menzionata conversazione *Un portrait de Foucault*.

⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 259.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «I neoconservatori [...] reclamano come proprie le intuizioni di una soggettività decentrata, emancipata rispetto agli imperativi del lavoro e dell'utilità, e con questa esperienza fanno un passo fuori dal mondo moderno. Sulla base di attitudini moderniste, essi giustificano un anti-modernismo inconciliabile». (J. Habermas, *Modernity versus Postmodernity*, tradotto da S. Benhabib in «New German Critique», 22 (inverno 1981), pp. 3-14). A riguardo, cfr. N. Fraser, *Michel Foucault: a “Young Conservative”?*, in «Ethics», 96.1 (1985), pp. 165-184.

riducendo così entrambi a una semplicistica idea della politica come generico scontro tra amici e nemici, e accogliendo l'immagine liberale di Schmitt come pensatore foriero di insidie.

Si tratta di una lettura che risente forse di una eccessiva semplificazione, da un lato, del pensiero schmittiano⁷, e, dall'altro, della stessa riflessione foucaultiana. Una via di fuga da una simile schematicità è ricercata da Beatrice Hanssen, la quale, con una contezza che Habermas, scrivendo negli anni Ottanta, non poteva vantare – il corso “*Bisogna difendere la società*” è stato pubblicato nella sua interezza per la prima volta in Francia solo nel 1997 –, si impegna nello sforzo di svincolare Foucault dall'immagine che lo ritrae come un filosofo illiberale, alle spalle del quale si cela una specie di «autoritarismo schmittiano»: «Avendo proposto una comprensione del potere come strategia e lotta – scrive Hanssen –, il suo progetto potrebbe sembrare aver molto in comune con la critica conservatrice al liberalismo di Schmitt, in questo modo confermando apparentemente la profana alleanza tra pensatori di destra e pensatori di sinistra, il cui principale punto di convergenza storico è stato l'antiliberalismo»⁸. Tale immagine è, secondo lei, evidentemente frutto di una lettura superficiale o strumentale. Se, come Hanssen accetta, tra il soggetto in guerra del corso foucaultiano e la *Theorie des Partisanen* scritta da Schmitt più di dieci anni prima possono essere reperite delle assonanze, questo tuttavia non deve necessariamente condurre alla conclusione per cui Foucault ha legato il gioco della storia e della politica a un antagonismo come quello che informa il modello politico schmittiano; se non altro, perché, come già si è avuto modo di notare e come la stessa Hanssen non manca di precisare, l'analitica del potere è organizzata su una molteplicità di campi di forza, in cui l'agonismo non si trasforma necessariamente in un chiaramente definito antagonismo⁹.

Per liberare Foucault dall'ombra di un decisionismo illiberale come quello solitamente attribuito a Schmitt dalla compagine liberale, notando come tale ombra sia gettata dalla «matrice guerra/potere», Hanssen privilegia quegli elementi che dimostrano come il pensatore francese operasse «nell'alveo di un orizzonte di libertà umana, lavorando in favore di un avanzamento della giustizia sociale e della solidarietà»¹⁰. In altre parole, se Foucault, con la sua critica della sovranità moderna e della teoria politica, non appare in grado di mantenersi a una distanza apprezzabile dalle figure del pensiero illiberale, al punto da condurre Habermas a esprimersi nel modo severo che si è detto, la via di fuga è pensata da Hanssen attraverso una riduzione di Foucault a una, a ben vedere, dubbia specie di liberale; e

⁷ Cfr. A.W. Neal, *Cutting Off the King's Head: Foucault's "Society must be defended" and the Problem of Sovereignty*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 29.4 (agosto-ottobre 2004), pp. 373-398; nota 12 p. 398.

⁸ B. Hanssen, *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*, ed. Routledge, Londra-New York 2000, p. 145.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 146.

¹⁰ *Ivi*, p. 147.

questo minimizzando gli aspetti del suo pensiero che avevano incoraggiato Veyne e Deleuze ad attribuirgli l'epiteto di "guerriero"¹¹.

È certo che il problema che Foucault pone al centro della sua riflessione sul potere è quello del soggetto, da ripensare al di là della figura che la tradizione metafisica ha consegnato alla nostra filosofia. Ed è altrettanto certo che il motivo bellico o, per così dire, guerresco che viene messo alla prova nell'ambito dell'analitica del potere e che, nel 1976, porta ai lavori sulla governamentalità come sblocco da una certa *impasse*, può dar adito a qualche ambiguità¹². E tuttavia, se si accetta di interpretare la svolta foucaultiana in chiave liberale – come Hanssen propone di fare, col rischio di trasformare l'agonismo dell'analitica del potere in sforzo compositivo –, il rischio è quello di eludere semplicemente il problema, e di non riuscire a mettere a fuoco appieno i passi avanti che si sono visti compiere a Foucault proprio grazie all'esperimento del potere-guerra.

Da un lato, insomma, si rischia di osservare Foucault come un assertore del potere-guerra¹³, e di non riuscire a spiegare in maniera consapevole la sua svolta verso il pensiero della governamentalità; dall'altro, riducendo troppo la tematizzazione del potere-guerra e del carattere agonistico in cui tale concetto viene testato, si attribuisce a Foucault un dubbio carattere liberale. Sembra che non vi sia alternativa, e che l'unico modo per dissolvere il rischio, reale o potenziale, rappresentato da un Foucault promotore di una violenza pre-moderna sia quello di rappresentarlo come un cripto-liberale. Questo dilemma, come si è avuto modo di osservare, è un residuo della vicenda editoriale del corso "*Bisogna difendere la società*", la cui pubblicazione è stata preceduta dalla circolazione delle sole prime due lezioni, proprio quelle in cui Foucault si esercita nell'inversione della formula di Clausewitz dando così l'idea di volerla fare propria in modo secco, come modello alternativo rispetto a quello giuridico-politico della sovranità. Una simile idea, però, trascura l'aspetto "autodialettizzante"¹⁴ che Foucault rileva nello sviluppo storico del discorso sul potere come guerra; una movenza che lo conduce a trattenere, certo, l'aspetto agonistico e strategico, depurandolo tuttavia dal carattere antagonistico e immediatamente bellicoso, e declinandolo piuttosto nel senso di una genealogia delle razionalità di governo.

¹¹ «Perché si dovrebbe voler definire la sua politica e la sua etica ancora in termini di una "imposizione violenta" piuttosto che come [...] la più seria pretesa di una coabitazione di una pluralità di prospettive etiche?» (*ivi*, p. 157).

¹² P. Pasquino, *Political theory of War and peace: Foucault and the history of modern political theory*, in «Economy and Society», 22.1 (1993), pp. 77-88; p. 80.

¹³ «Suggerendo che sotto la politica risiedono la guerra e una molteplicità di relazioni di forza, Foucault è immediatamente interpretato come un esaltatore del conflitto partigiano e di una barbarie pre-moderna», scrive Andrew W. Neal in *Cutting Off the King's Head*, cit., p. 376.

¹⁴ Commenta Neal: se la teoria della sovranità si presenta, in una ipotetica dialettica foucaultiana, come la tesi, e se il discorso storico-politico ricopre la funzione dell'antitesi, il momento sintetico è occupato dall'unione della nazione e dello Stato come soggetto della storia universale, ossia dalla vittoria della guerra soggiacente la politica, e dall'istituzione di un nuovo discorso egemone, ossia da un altro linguaggio giuridico-filosofico universalistico (cfr. *Ivi*, pp. 391-392).

In ogni caso, quale che sia la risposta che si dà alla questione della ricostruzione foucaultiana del potere come guerra, essa deve essere inserita nel tentativo messo in opera dal pensatore francese di “decapitare il Re”, di rinvenire cioè, mediante il potere-guerra o superando tale parallelo, un piano filosofico-politico in grado di revocare la teoria moderna della sovranità. Che lo strumento del potere come guerra sia o non sia quello più adeguato – e si è visto come esso venga testato e poi, di fatto, accantonato da Foucault – la *pointe* che pare irrinunciabile della riflessione foucaultiana è sempre quella della sovranità. E, di più, starebbe proprio in questo l’urgenza di vagliare la compatibilità o meno tra il lavoro foucaultiano e quello di matrice più metafisica di Agamben, teso a reintrodurre una, seppur rivista, nozione di sovranità.

Di segno contrario l’idea maturata da Tom Frost, secondo il quale non solo l’entità dello scopo foucaultiano di privare di valore la teoria della sovranità sarebbe quanto meno dubbia, ma, per di più, l’estromissione della sovranità dal pensiero di Foucault starebbe al fondo della mossa strategica mediante cui Agamben fornisce di senso e di novità il proprio progetto sull’*homo sacer*¹⁵. Agamben, lo si è detto, scrive di un «deciso abbandono» da parte di Foucault «dell’approccio tradizionale al problema del potere, basato su modelli giuridico-istituzionali»; un abbandono finalizzato allo sviluppo di «un’analisi spregiudicata dei modi concreti in cui il potere penetra nel corpo stesso dei soggetti e nelle loro forme di vita¹⁶: in queste premesse all’intero progetto su *Homo sacer*, sostiene Frost, Agamben non avrebbe inteso il giusto ordine dell’attività foucaultiana. Mancando di riconoscere il vero punto centrale dell’intero lavoro foucaultiano, ossia il problema del soggetto, Agamben avrebbe dato per scontato che il rifiuto della teoria della sovranità fosse funzionale all’affermazione di una teoria biopolitica, come in una sorta di proporzionalità inversa¹⁷.

Quella assunta da Agamben in maniera così acritica è la tesi per cui «Foucault intende la legge come uno strumento di repressione, controllo e ordine sociale che è sostituito da modalità di potere più espansive. La legge rimane solo a ricoprire un ruolo residuale di strumento o accessorio per tali predominanti forme di potere della modernità [...] largamente incompatibili con le vecchie forme di legge e sovranità»; così la compendiano Ben Golder e Peter Fitzpatrick¹⁸. Si tratta di una tesi che già altri prima di Agamben avevano fatto propria. Nel 1994, nel loro *Foucault and Law*, Alan Hunt e Gary Wickham scrivono dell’espulsione da parte di Foucault della legge dallo scenario politico moderno, essendo essa sempre descritta con i caratteri dell’assolutismo pre-moderno: «Il tema primario che emerge dalla considerazione rivolta da Foucault alle origini dello Stato moderno e della società

¹⁵ T. Frost, *Agamben’s Sovereign Legalization of Foucault*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 30.3 (2010), pp. 545-577.

¹⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 7.

¹⁷ K. Genel, *The Question of Biopower: Foucault and Agamben*, in «Rethinking Marxism», 18.1 (gennaio 2006), pp. 43-62; p. 45.

¹⁸ B. Golder e P. Fitzpatrick, *Foucault’s Law*, ed. Routledge, Abingdon 2009, pp. 13-14.

disciplinare è quello che relega la legge nel ruolo di segno pre-moderno dell'assolutismo». Un'impostazione che, secondo i due autori, impedisce *tout court* lo studio della funzione della legge all'interno del governo delle relazioni sociali moderne¹⁹. Ancora prima di loro, Duncan Kennedy si era espresso in maniera analoga, scrivendo della tendenza foucaultiana a porre, da un lato, lo Stato e la legge sovrana, e, dall'altro, le istituzioni, per poter così criticare una particolare visione che accomunerebbe Marxismo e liberalismo nello studio della relazione fra questi due poli, e che andrebbe superata: «Questa visione è che o i cittadini consegnano il potere allo Stato sovrano, che poi usa la legge per ordinare la società, con il problema di prevenire l'abuso dell'autorità dello Stato (liberalismo), o vengono espropriati del potere da parte della classe dominante (Marxismo)»²⁰. Si tratta del problema, già ricostruito, della sovranità come qualche cosa di reificato e di alienabile; una concezione della sovranità che Foucault rifiuta perché non renderebbe possibile un accesso alla realtà concreta, immanente del potere. Ed è proprio di tale dimensione immanente del potere, accessibile solo mediante una radicale espulsione della nozione trascendente, ipostatizzata e, per questo, astratta della sovranità, che aveva dato nota anche Nicos Poulantzas in uno studio del 1978: «Per Foucault, la relazione di potere non ha mai altra base che se stessa: essa diventa una pura "situazione" in cui il potere è sempre immanente; e la questione di *che potere* e del *potere per far cosa* appare un mero ostacolo»²¹.

L'idea di una espulsione del tema della sovranità e di una trascuratezza rispetto a quello della legge da parte di Foucault è dunque rinvenibile anche in Agamben, in quella che, si è detto, Tom Frost interpreta come una mossa strategica utile a legittimare il progetto di integrazione e correzione cui è consacrato *Homo sacer*; una mossa resa possibile grazie a una lettura selettiva e strumentale di Foucault: «Agamben presuppone un biopotere privo della dimensione giuridica, sfruttato come strumento per costruire la propria forma di biopotere al fine di distaccarsi radicalmente dal lavoro di Foucault», nonostante sia per Frost evidente che «la concezione della legge di Foucault sia di fatto marcatamente simile alla ricostruzione offerta da Agamben di legge e biopotere»²².

Quanto alla legge, per parte sua, Frost ritiene che siano identificabili degli elementi di vicinanza nel modo in cui, in Foucault e in Agamben, essa reagisce alla resistenza che le viene opposta. Come si è avuto modo di osservare, la politica per Agamben è, seppur variamente declinata, da sempre una biopolitica, essendo la produzione di nuda vita la *performance* irrinunciabile di ogni potere come l'Occidente l'ha sempre pensato. E non solo

¹⁹ A. Hunt e G. Wickham, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, ed. Pluto Press, Londra 1994, pp. 59 ss.

²⁰ D. Kennedy, *The Stakes of Law, or Hale and Foucault!*, in «Legal Studies Forum», 15.4 (1991), pp. 327-366; p. 353.

²¹ N. Poulantzas, *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme* (1978), letto nella traduzione inglese del 2000, ed. Verso, p. 149.

²² T. Frost, *Agamben's Sovereign Legalization of Foucault*, cit., pp. 551-552.

la nuda vita è prodotto costante del potere sovrano, ma essa è irrinunciabile, essendo necessaria la produzione di nuda vita per la creazione di un ordine politico interno alla città: è su tale complessa movenza che Agamben intende mostrare la struttura del biopotere e la sua costante interazione con legge e sovranità. Infatti, laddove per Foucault biopotere cercava di ricoprire l'intera sfera della vita umana mediante le sue componenti, laddove i dispositivi foucaultiani producevano un soggetto mediante l'intersezione di geometrie che, tuttavia, non esaurivano completamente l'individuo, Agamben restituisce un'immagine di un biopotere che domina completamente la sfera dell'umano, al punto che non solo non è possibile alcuna azione esterna rispetto alla sua regolazione e al suo controllo, ma la stessa nozione di uomo è produzione costante del suo meccanismo²³.

La capacità potenzialmente illimitata della legge è rappresentata dall'eccezione, ossia da quella zona di indistinzione in cui avviene il continuo passaggio e la costante ridefinizione dei fatti in norme e delle norme in fatti, aumentando così la presa dell'ordine giuridico sulla vita; ed è proprio in questa capacità osservabile nella zona di eccezione agambeniana che Frost individua un elemento di vicinanza con la nozione di legge ancora persistente nel pensiero di Foucault subordinata, secondo questa lettura, alle dinamiche biopolitiche. Quest'ultima è, nella riflessione foucaultiana, in grado di rimodellare la propria presa sulla vita, essendo di fatto illimitabile, divenendo ricettiva delle resistenze che costantemente mettono in questione la sua stabilità²⁴. Quella costante ridefinizione che Agamben indica come moto perpetuo della zona di eccezione, se ben si comprende, appare, secondo Frost e gli autori post-strutturalisti che considera come riferimento, riprodotta in Foucault in scala microfisica, in quel continuo gioco di cattura e resistenza che assoggetta e soggettivizza l'essere umano: è in questo analogo, seppure di dimensioni differenti, processo che la legge permane come elemento fondamentale della riflessione di entrambi e, anzi, come elemento plastico, che ridefinisce i propri limiti, all'interno delle dinamiche del biopotere.

Anche in merito alla sovranità si può, secondo Frost, identificare qualche aspetto di contatto tra i due, a dimostrazione che ciò mediante cui Agamben intendeva integrare il lavoro di Foucault non era invero del tutto assente in quest'ultimo. La lettura che molti passi foucaultiani legittimano insiste sulla separazione del biopotere e, poi, della governamentalità rispetto a una logica incentrata sulla sovranità, ossia su una gestione del potere che Foucault relega ai caratteri monarchici della legge. Eppure, come si è avuto cura di rimarcare, il passaggio da un modello all'altro non è descritto come una sorta di brusco mutamento paradigmatico, bensì come una sovrapposizione di elementi disposizionali capaci di insistere sugli assetti sociali e, genericamente, culturali già in essere, dando loro nuovi significati. Ha senso, quindi, immaginare come l'emergenza segnalata da Foucault di pratiche discorsive e

²³ «Non ci sono più sfere separate di potere, solo un biopotere giuridico» (*ivi*, p. 556).

²⁴ *Ivi*, p. 563.

pratiche di potere in età moderna non stravolga repentinamente le geometrie politiche, per lo più introducendo elementi di tensione e di nuova significazione che non presuppongono necessariamente un accantonamento del discorso sulla sovranità.

Questo tipo di lettura viene radicalizzato, anche beneficiando degli studi condotti da Panu Minkkinen²⁵, da Frost, il quale pone l'accento sulla coesistenza delle varie forme di potere osservate da Foucault: «Biopotere, potere disciplinare e potere sovrano tentano di coprire la più ampia superficie della popolazione possibile, con tutte le tre forme di potere che si esercitano su differenti aree della popolazione per ragioni differenti in modi differenti»²⁶. La sovranità, come diritto di uccidere, tornerebbe a rendersi visibile in Foucault in particolare quando è giustificata dal discorso razzista, ossia da quel discorso, su cui *“Bisogna difendere la società”* insiste potentemente, che stabilisce quale popolazione – o quale parte della popolazione – può vivere e quale invece deve perire; l'esempio che ricorre anche in Foucault è quello della Germania nazista²⁷, ma non mancherebbero dimostrazioni di una compatibilità del potere sovrano con il dominio economico e con la società della normalizzazione. A ragione, Minkkinen ricorda come Foucault, specie nel corso del 1977-1978, abbia insistito sulla plasticità con cui il discorso sulla sovranità si è modellato sui nuovi assetti relazionali di potere, perdendo così gli aspetti più deboli della sua formula tradizionale per assumersi per lo più un compito di legittimazione. Conclude Frost che seppure Foucault intenda mostrare la crisi del modello classico della sovranità, questo non mette in discussione l'esistenza di una qualche formula di potere sovrano in grado di dettare ordine.

Starebbe dunque qui la carenza delle pretese agambeniane: nell'aver ricercato – invano – in Foucault il netto rifiuto di un'istanza di potere sovrano conformata sul modello classico, non comprendendo l'intuizione riguardante un discorso politico capace di sopravvivere mutando i propri connotati. Intuizioni che condurrebbero l'analisi foucaultiana già oltre il tentativo di integrazione avanzato da Agamben: non di un'assenza da ricucire o di una dimenticanza cui sopperire si tratterebbe, quanto invece di una metamorfosi discorsiva, che il pensatore italiano avrebbe mancato di comprendere; messo così in fuorigioco da un'analisi ben più avanzata, Agamben avrebbe cercato di colmare una lacuna causata in realtà solo dall'obsolescenza degli elementi che precedentemente la occupavano. In questi termini, se alle critiche riguardo al Foucault guerriero si ribatte evidenziando la collocazione solo storica del discorso della politica come guerra, ci si trova ancora di fronte alla domanda relativa alle effettive modalità foucaultiane di considerare la teoria della sovranità. La questione che tali conclusioni impongono è in fin dei conti quella relativa alla legittimità

²⁵ Si veda, in particolare, P. Minkkinen, *Sovereignty, Knowledge, Law*, ed. Routledge, Abingdon 2009, specialmente il capitolo “Sovereignty, Discipline and Government”, pp. 95-112.

²⁶ T. Frost, *Agamben's Sovereign Legalization of Foucault*, cit., p. 566.

²⁷ Cfr. M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., pp. 206-228.

dell'intero impianto politico agambeniano, fondato su una premessa la cui solidità è messa in discussione.

La «trasformazione molto profonda» dei «meccanismi del potere» in Occidente studiata da Foucault non si presenta banalmente come una marcia trionfale del biopotere: in questo senso, ha ben ragione chi sottolinea che si rischia di vedere persa molta della complessità della ricostruzione foucaultiana dell'età moderna se si pensasse di ridurla alla semplice nascita e imposizione del biopotere²⁸. Il mutamento non è descritto da Foucault in termini catastrofici, quanto invece come l'applicazione di nuove geometrie e di nuovi significati a realtà puntuali già esistenti. Proprio in questo senso, a una contingenza – quella della sovranità – si sovrappone gradualmente un'altra contingenza – quella del biopotere.

Il tono catastrofico è invece quello più proprio di Agamben. E non potrebbe essere diversamente, considerato il tenore ontologico della sua ricostruzione, nella quale il mutamento politico implica necessariamente una tematizzazione radicale delle categorie ontologiche che strutturano la cultura circostante. Questo non significa affermare il carattere necessario e inevitabile del potere sovrano e del meccanismo dell'eccezione mediante cui esso si esercita, bensì la profondità del legame che vincola tale meccanismo alle metafisica che fin dall'antichità dà forma al pensiero occidentale. Ed è a tale movenza metafisica che Agamben si riferisce pensando all'antropogenesi, insieme come processo tassonomico del nostro sapere intorno all'uomo e come processo di vera e propria produzione dell'uomo da parte della decisione politica. È a questa integrazione estremamente solidale tra la metafisica come polo del sapere, la politica come polo di ordinamento dell'azione, e la vita come esito della loro attività, che Agamben si riferisce intendendo parlare di una realtà politica occidentale che ha da sempre la forma di una presa sovrana sulla vita. La politica è da sempre biopolitica non perché tale formula sia necessaria: essa è, anzi, parimenti contingente del biopotere foucaultiano, con la differenza che Agamben individua un maggiore radicamento nella struttura metafisica del nostro pensiero, al punto che risulta quasi impensabile una vera emancipazione da essa e che l'unica via di liberazione immaginabile è quella di una riconquista degli spazi scissi e progressivamente erosi dall'eccezione sulla regola, con la conseguente disattivazione della relazione negativa alla base dell'intera metafisica occidentale. Ancora, impensabile non perché assolutamente impossibile, ma perché al limite dell'accessibile rimanendo all'interno delle categorie che organizzano il nostro pensiero: di qui il valore quasi profetico con cui Agamben, assieme a Benjamin, pensa a ogni modalità di riconquista della vita nella sua integralità.

²⁸ Lo stesso Foucault si esprime con toni cauti, affermando che «il “prelievo” tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra altri», che si afferma «un potere destinato a produrre delle forze» nell'alveo del quale «il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi» in funzione della gestione della vita (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120. Corsivi nostri).

Così, se Foucault immagina un incontro sempre più solido tra biologia e politica come fenomeno specificamente moderno, per Agamben l'intera matrice del pensiero occidentale, poi declinata in sapere o in politica, risale al pensiero antico, così che il biopotere è da sempre implicato nel potere sovrano che esclude e, per questo include la vita non politica. Di conseguenza, se per Foucault il biopotere emerge non tanto sostituendo il potere sovrano, ma sovrapponendosi ai suoi dispositivi, per Agamben la sovranità è sempre già biopolitica. Stante queste specificazioni, c'è chi ha proposto di rinvenire un piano di riconciliazione tra i due autori "separando" il piano storico e quello analitico del potere²⁹.

Quello che, in primo luogo, va tenuto presente è che, se Foucault intende decapitare la teoria della sua categoria fondamentale, quella della sovranità, non per questo intende negare il fatto storico della sovranità, chiaramente identificata come quel potere di dare la morte cui il biopotere tende a sovrapporsi. Dall'altra parte, in modo almeno compatibile, Agamben torna a parlare di sovranità, riconoscendo un suo profondo radicamento nel pensiero occidentale, al punto da identificarlo con la struttura metafisica dello stesso e da farlo risalire, così, fino agli albori della nostra cultura, senza tuttavia, per questo motivo, invocare la necessità di un ritorno al modello tradizionale di teoria politica. Secondo questa lettura alternativa, anzi, è necessario distinguere in Agamben l'ambizione ad approfondire l'osservazione foucaultiana con la conseguenza di reperire le basi genealogiche del biopotere in un'epoca precedente rispetto a quella in cui il pensatore francese ne ha posto le radici, dalla pretesa di riabilitare un modello analitico che Foucault aveva accantonato. D'altra parte, se Agamben si concentra in maniera puntuale sul funzionamento del potere, lasciando in secondo piano gli aspetti microfisici, da un lato questo è finalizzato a una revisione critica della teoria tradizionale della sovranità, e non al mero sdoganamento di una categoria che, rimanendo sulla scia di Foucault, sarebbe poco saggio semplicemente rispolverare. In più, tale revisione critica è orientata all'integrazione degli studi già offerti da Foucault, compresi quelli sulla dimensione microfisica del potere: che Agamben si concentri sulle dinamiche del potere a livello macrostrutturale non è necessariamente dovuto all'idea di limitare così il campo visivo, quanto al progetto, fin dall'inizio esplicitato, di completare l'orizzonte degli studi di Foucault. Si tratterebbe, a questo punto, di affermare un primo punto di conciliazione tra i due pensatori: la possibilità di accettare, al contempo, l'analitica del potere di Foucault, depurata dai "privilegi" della teoria della sovranità, e l'ambizione agambeniana di riscoprire l'origine ontologica di tale teoria ben più a monte del nostro pensiero politico rispetto a quanto proposto dal filosofo francese³⁰.

²⁹ Cfr. J. Walsh, *The Hidden Point of Intersection. Rethinking the Relationship Between Sovereignty and Biopolitics in Foucault and Agamben*, conferenza del 19 settembre 2014, alla University of Puget Sound, reperibile sul web.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 6.

Se questo è corretto, il punto di accordo tra i due pensatori non va reperito nella loro considerazione del modello sovranitario. Certo, entrambi immaginano di dover superare la teoria moderna, e tuttavia il caso foucaultiano è quello di un rifiuto di tale teoria perché ritenuta inefficace nello studio delle dinamiche interne alla realtà sociale e politica, laddove il caso agambeniano è quello di un ripensamento ontologico del lato esterno di tale realtà, al di là della pacifica descrizione tradizionale. Dal punto di vista teorico, le tue riflessioni restituiscono geografie differenti; e tuttavia sono geografie quanto meno compatibili e complementari. Una simile complementarietà può essere riconosciuta solo nella misura in cui si riconosca la storicità e, perciò, la contingenza che sia Foucault che Agamben affermano in chiave genealogica essere l'aspetto peculiare del discorso sovranitario: nel caso foucaultiano, la sovranità è una precisa pratica di potere che va via via esaurendosi con l'età moderna, disperdendosi a un livello microfisico e declinandosi in una pratica governamentale di conduzione della condotta altrui, pur sopravvivendo come discorso strategico; nel caso di Agamben, una gestualità che il potere assume conformandosi alla struttura metafisica che fin dai tempi di Aristotele detta ordine al pensiero della nostra cultura, e la cui storicità significa una contingenza da indagare nelle sue declinazioni più varie, proprio al fine di segnalare il momento di redenzione e compimento di tale storia.

1.1. Non lavori da storico.

Dal fatto che quello della teoria moderna sia un discorso dotato di una propria storicità e la cui contingenza sia genealogicamente ricostruibile, non consegue tuttavia che la postura assunta da Foucault e da Agamben sia quella dello storico. Foucault insiste più volte su questo punto lungo tutto il corso della sua attività filosofica, dalle intuizioni sviluppate nella sua *Archeologia del sapere*, fino agli ultimi suoi lavori. Nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*, secondo volume della sua storia della sessualità, Foucault annota: «Gli studi che seguono, come altri che avevo intrapreso precedentemente, sono studi di “storia” per il campo che investono e i riferimenti che assumono; ma non sono lavori di “storico”. [...] Sono – se si vogliono considerare dal punto di vista della loro “pragmatica” – il protocollo di un esercizio che è stato lungo, brancolante, e che ha avuto spesso bisogno di ricominciare da capo e di correggersi»¹. Già durante la prima lezione del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, con lo stesso spirito aveva affermato di non praticare né la storia, né la sociologia, né l'economia: «Quel che faccio [...] è piuttosto qualcosa che in un modo o nell'altro per semplici ragioni di fatto, è vicino alla filosofia, cioè alla politica della verità»². La filosofia è definita politica della verità: un'attività che, in un'intervista dello stesso anno, aveva definito come «politica immanente alla storia» e «storia indispensabile alla politica»³; un intreccio che, mediante l'uso di finzioni, permetta di produrre effetti di verità, lasciando trasparire – con le parole di un'altra intervista ancora del '77 – una «storia a partire da una realtà politica che la rende vera», ma anche «una politica che non esiste ancora a partire da una verità storica»⁴. Due anni dopo, in un'intervista del 1979, aveva affermato: «Io non sono propriamente uno storico. Né sono un romanziere. Io pratico una sorta di finzione storica. In un certo senso, so bene che quello che dico non è vero. Uno storico potrebbe ben dire di ciò che ho scritto: “Questa non è la verità” [...]»⁵.

Da parte sua, Agamben, incalzato sul valore storico delle sue riflessioni intorno al campo di concentrazione, come si è già visto, approfitta per chiarire lo statuto dei suoi studi e del loro avanzare alla ricerca di immagini paradigmatiche: «Io non sono uno storico. Io lavoro con i paradigmi. Un paradigma è qualcosa con un esempio, un esemplare, un fenomeno storico singolare»⁶.

Stando a quanto si apprende, non è dunque una matrice teorico-politica risalente alla nozione tradizionale di sovranità quella che i due, nei loro studi, sfruttano; e tuttavia, leggendo le loro dichiarazioni, e ripercorrendo le riflessioni in materia epistemologica di cui

¹ M. Foucault, *L'usage des Plaisirs* (1984), tr. it. a cura di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, ed. Feltrinelli, Milano 2004⁷, p. 14.

² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 14.

³ DEII, p. 266.

⁴ DEII, p. 236.

⁵ DEII, pp. 801-805 e DEII, pp. 856-860; p. 805 e p. 859.

⁶ *An Interview with Giorgio Agamben*, rilasciata a U. Raulff, cit., p. 610.

si sono ricostruiti già gli aspetti salienti, non ci si deve attendere una metodologia storiografica. Foucault, completando la propria precisazione, nell'84 scrive che il suo è sempre stato «un esercizio filosofico: la posta consisteva nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»⁷. E, in modo analogo, nel '79 aveva così descritto la propria missione: «Io cerco di provocare un'interferenza tra la nostra realtà e ciò che sappiamo della nostra storia passata. Se ci riesco, questa interferenza produrrà degli effetti reali sulla nostra storia presente. La mia speranza è che i miei libri acquistino la loro verità una volta scritti, non prima»⁸. È dunque un lavoro critico e filosofico; e lo stesso si può riconoscere nelle parole di Agamben, quando afferma l'intenzione di usare paradigmi «per costruire un largo gruppo di fenomeni e al fine di comprendere una struttura storica»⁹. In che senso è declinata una simile prospettiva critica?

Al centro del progetto foucaultiano va collocato il problema del soggetto; un problema che, a ben vedere, ha tenuto occupato Foucault fin dai suoi primi lavori, come nel caso del suo confronto con Kant e la sua antropologia. Il tentativo di pensare al di là della filosofia del soggetto, è collocato, poi, al centro del primo lavoro archeologico, *Le parole e le cose*, che nel 1966, intende osservare l'uomo non tanto come soggetto trascendentale dell'esperienza, quanto invece come «invenzione recente»¹⁰ dell'intreccio delle scienze umane, le quali l'hanno fatto emergere come l'essere parlante, l'essere vivente e l'essere del lavoro. Ma l'intento archeologico si ritrova ancora, nove anni dopo, in *Sorvegliare e punire*, nello studio delle istituzioni e delle tecnologie che il potere mette all'opera per studiare e per assoggettare, per produrre l'individuo: in questo caso, più che esibire la collocazione storica del soggetto al di là della diffusa pretesa di considerarlo il punto di partenza permanente del pensiero di ogni tempo, Foucault si impegna a dirimere la matassa dei saperi e dei poteri, che si aggroviglia attorno all'uomo per sorvegliarne i movimenti, produrre una soggettività dotata di una gestualità ritmica e precisa, per catturare le forze così potenziate ed economizzate. E la critica di un soggetto sovrano è ancora al centro dello studio dell'osservazione, controllo, produzione e regolazione biopolitica che, a partire da *La volontà di sapere*, pone in questione il tema dell'uomo come popolazione naturale, come specie biologica.

Con la crisi biografica e intellettuale dello stesso anno, tuttavia, Foucault prende a interrogarsi in maniera sempre più intensa sul soggetto non più come mera un'invenzione messa all'opera dall'intreccio di sapere e potere, non più, dunque, come semplice oggetto di un insieme di tecnologie di dominio, quanto invece anche come soggetto di una serie di

⁷ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14.

⁸ DEII, p. 805 e p. 859.

⁹ *An Interview with Giorgio Agamben*, cit., p. 610.

¹⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 413.

tecnologie che, negli anni Ottanta, chiamerà “tecnologie del sé”. In una conferenza del 1981 intitolata *Sexualité et solitude*, che può essere colta come momento di maturazione in questa direzione, Foucault descrive queste ultime come quelle tecnologie «che permettono a degli individui di effettuare, per se stessi, un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulla loro anima, sul loro pensiero, sulle loro condotte, e in questo modo di produrre in essi una trasformazione, una modificazione, di tendere a un certo stato di perfezione, di benessere, di purezza, di potere sovranaturale»¹¹.

Quella sulle tecnologie del sé è, dunque, una riflessione che rappresenta una sorta di completamento della ricerca e dell'incertezza successive al 1976, in direzione di una critica integrale della ragione; si veda come. L'analitica del potere, che aveva orientato le indagini della prima metà degli anni Settanta, individuava il soggetto come variabile in funzione delle geometrie disegnate dalle relazioni di potere circolanti in un dato momento; tali geometrie, osservabili solo nella grana fina degli assetti relazionali, nel 1976 erano descritte come intenzionali – intelligibili perché «attraversate, da parte a parte, da un calcolo» – e, al contempo, non soggettive – perché tale calcolo non risulta sempre e necessariamente «dalla scelta e dalla decisione di un soggetto individuale». Come in un gioco plastico di concavità e convessità, però, largo spazio viene riservato anche al tema della resistenza, ossia al tema del verso di cui il potere costituisce il recto, o, come li descrive Foucault, di quella «sporgenza» alla quale, sola, il potere può appigliarsi con un avvicinamento strategico¹². In altri termini, la maturità raggiunta dall'analitica foucaultiana nel 1976 permette di affacciarsi con piena consapevolezza sul problema del potere come problema di razionalità, ossia dell'orientamento – intenzionale e non soggettivo – delle strategie del potere.

Il lessico di cui “strategia” fa parte è quello agonistico – non meramente antagonistico della guerra –, molto sfruttato da Foucault ancora nei corsi presso il *Collège de France* degli anni accademici 1975-1976 e 1977-1978. Il lessico agonistico è in quelle occasioni utile a confermare il proprio rifiuto nei confronti della teoria politica della sovranità, segnatamente della strategia che informa il pensiero politico moderno a partire da Hobbes. Smarcarsi da Hobbes significava, in quel momento, liberarsi definitivamente da ogni privilegio o da ogni condizionamento derivante da una teoria politica tutta centrata sulla sovranità e sullo Stato, cui già da anni, mediante gli strumenti della metafisica e dell'analitica del potere, Foucault si opponeva. Svincolandosi da Hobbes, Foucault insiste nel collocare il problema del soggetto al centro del proprio lavoro; ora, però, non più solo come nodo, come funzione variabile di tecnologie di sapere e potere, come oggetto di un'imposizione e di un assoggettamento, quanto invece come soggetto di governo, la cui obbedienza va conquistata e la cui condotta libera è, al contempo, presupposto per il governo e sua materia di competenza. I passi che

¹¹ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, relazione originariamente pubblicata in inglese in «London Review of Books», 3.9 (21 maggio – 5 giugno 1981), pp. 3-6; ora in DEII, pp. 987-997; p. 990.

¹² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 84-85.

Foucault effettua nel problema della governamentalità lo avvicinano sempre più al problema, davvero centrale negli anni Ottanta, delle tecnologie del sé: il problema della razionalità non è più solo quello di una intenzione non soggettiva che dà forma a dispositivi nell'intreccio dei quali emerge l'uomo, bensì quella di una conduzione di una condotta libera singola di cui tener conto nel momento in cui si osserva, in senso globale, la collettività da governare. Foucault introduce l'espressione *omnes et singulatim* per dare conto di questo necessario intreccio di razionalità specifiche e differenti.

Come già per quanto concerneva le formazioni discorsive e i dispositivi di potere, anche nel caso della razionalità governamentale non si tratta, per Foucault, di interrogarsi sulla verità o meno di un dato, sulla funzione veridica o ideologica di una pratica, sul corretto progredire della ragione o sulla sua perversione in termini strumentali o tecnici. Porre il problema del soggetto, e svilupparlo con l'analisi critica dei dispositivi di potere e delle tecnologie del sé, significa liberarsi dell'impianto fenomenologico del soggetto trascendentale, senza tuttavia finire nelle secche strutturaliste di un uomo mero oggetto di dominio. Al contempo, immaginare con Foucault un soggetto capace di libera condotta non comporta un'osservazione della libertà nel senso francofortese di una formazione interna a una data razionalità ideologica che orienta le azioni e impone obiettivi. Il soggetto a cui Foucault giunge grazie alla genealogia della razionalità governamentale non è una mera formazione, una semplice costruzione delle relazioni di potere che si addensano attorno a lui, come era ancora per l'analitica del potere: mediante una genealogia integrale della ragione¹³, intesa come «autocreazione» senza un vero fondamento o un qualche fine rispetto ai quali giudicarne il percorso in senso assiologico¹⁴, Foucault intende mettere in rilievo «i processi di soggettivazione e di continua tras-formazione che il potere incrocia nell'atto del suo esercizio»¹⁵, ossia quelle complesse dinamiche in cui il potere si trova costantemente limitato, rimodulato, da cui esso si trova sempre modificato, investito o rilanciato.

È proprio in questo progetto di genealogia integrale della ragione – capace di completare la missione critica apertasi con le riflessioni archeologiche degli anni Sessanta e proseguita con quelle genealogiche degli anni Settanta, capace soprattutto di interrogare la ragione in maniera inesausta, senza proiettarvi categorie credute stabili al fine di operarvi un giudizio o un confronto rispetto a un presunto grado massimo di purezza o di rettitudine – che si incontra nella sua più fulgida chiarezza il significato di un lavoro sulla storia ma non da storico, filosofico ma non imperniato su universali e argomentazioni causali. Innervando

¹³ Chignola commenta: «Ciò che muove il progetto genealogico di Foucault è una storicizzazione integrale della ragione e del soggetto, la mappatura dei punti di inflessione e di piegatura che innescano le serie che l'analisi storica può restituire come "positività"» (S. Chignola, *«Phantasiebildern»/«Histoire Fiction»*, cit., p. 145).

¹⁴ *Structuralisme et poststructuralisme*, intervista rilasciata a G. Raulet e pubblicata nel 1983 in «Telos», 55; ora in DEII, pp. 1250-1276; p. 1260.

¹⁵ S. Chignola, *«Phantasiebildern»/«Histoire Fiction»*, cit., p. 145.

l'analisi storica di un afflato critico tipicamente filosofico e dando dinamismo all'interrogazione filosofica al di là del fissismo categoriale o della linearità dialettica, in altri termini superando il confine "scolastico" che separata il lavoro dello storico da quello del filosofo, Foucault osserva la ragione nel suo moto autocreativo e, in fin dei conti, insensato.

Tale iniziativa, a ben vedere, prima di ripresentarsi negli ultimi anni della riflessione foucaultiana, risale a *L'archeologia del sapere*, introducendo il quale Foucault intende decretare la scomparsa non tanto della storia, quanto invece «l'eclissi di quella forma di storia che era segretamente, ma completamente, riferita all'attività sintetica del soggetto», della «possibilità di risuscitare per mezzo del progetto, del lavoro del senso o del movimento della totalizzazione, il meccanismo delle determinazioni materiali, delle regole pratiche, dei sistemi inconsci, delle relazioni rigorose ma irriflesse, delle correlazioni che sfuggono ad ogni esperienza vissuta». Privata la storia di una propria razionalità, eliminato ogni senso veritativo del progresso della ragione, già nel '66 Foucault voleva sbarrare la strada a un «uso ideologico della storia»¹⁶. L'archeologia foucaultiana nasce con la pretesa che si possa fare a meno di qualsiasi universale, ma anche di qualsiasi polo trascendente – ivi compresa la soggettività, la coscienza – cui far riferimento per decretare il senso di una evoluzione storica, per giudicare se gli eventi seguano un qualche percorso progressivo o se la storia abbia deragliato, pervertendosi: l'archeologia, per questo, rimane tutta dentro le formazioni discorsive senza riferirle «a qualcosa come una attività costitutiva, senza riconoscere anche nelle loro esitazioni l'apertura di un progetto originario o di una teleologia fondamentale, senza ritrovare la profonda continuità che li lega e li conduce fino al punto da cui noi li possiamo nuovamente cogliere». L'ambizione già negli anni Sessanta era di dimostrare che si può «districare così il divenire dalla ragione» intesa come indice di soggettività che guida la storia: ciò che resta è dunque la ragione nel suo manifestarsi, nel suo autoprodursi – nietzscheamente – gratuito¹⁷. Non c'è nulla fuori del discorso, nulla a promuoverlo né ad attirarlo; e ciò che va reso visibile non è un qualche legame causale lineare, bensì la trama che organizza il disporsi dei discorsi, il loro tendersi. Nessuna verità e legittimare o a guidare il corso storico: se di verità si deve parlare, essa coincide con le geometrie discorsive e, declinata nel gioco di potere della "veridizione": solo una simile ricerca, lontana da qualsiasi categorizzazione trascendentale, salva rispetto al rischio di arenarsi nell'opposto nichilismo.

Analoghi motivi percorrono i decenni di lavoro foucaultiano, fino a tornare nella tematizzazione, degli anni '83 e '84, dell'illuminismo come estrema interrogazione della ragione su se stessa. Aprendo la lezione del 5 gennaio 1983, Foucault usa l'espressione, non priva di ambiguità, "ontologia dell'attualità", creando un singolare cortocircuito tra una dimensione metafisica, come quella ontologica, e una storica, quella del presente¹⁸. Si tratta

¹⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 20-21.

¹⁷ *Ivi*, p. 262.

¹⁸ Cfr. G. Marramao, *La passione del presente*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 9.

di un'espressione che è, a ben vedere, la contrazione di "storia delle ontologie della veridizione", struttura che sta alla base di quel progetto di una storia del pensiero che guida l'attività di Foucault presso il *Collège de France*: non una descrizione delle positività per quello che esse sono, quanto invece la definizione del campo di saperi, di forze, di eventi che le hanno rese possibili, che le hanno fatte emergere. Non uno sguardo direttamente rivolto all'oggetto, al documento, all'istituzione, quanto invece alle condizioni che rendono di fatto possibile una certa positività storica, un determinato «focolaio di esperienza». L'ontologia dell'attualità, perciò è presentata come una paradossale "ontologia storica" che ricostruisce le condizioni di possibilità di una nostra esperienza presente.

Ma, ciò che maggiormente qui interessa, ritroviamo tali motivi anche nell'intervista nel 1980 già citata, in cui Foucault si definisce altro rispetto a uno storico. Al filosofo che chiedeva conto delle sue categorie nella dispersione degli enunciati e nell'avversione per il funzionamento delle teorie, Foucault ha risposto con l'analisi archeologica dei sistemi discorsivi e della veridizione che li polarizza, ossia con l'osservazione di ogni discorso e di ogni teoria come monumento; ora, allo storico che, leggendo le sue inchieste sulla follia, sulle carceri e il sistema penale, sulla disciplina e sulla sessualità, sulla governamentalità e sul soggetto, gli chiedesse che ne è della verità del discorso storiografico, Foucault rispondendo – ora con un piglio più weberiano che nietzscheano – che, certo, può darsi che ciò che si ritrova nelle sue genealogie non sia il vero, e che questo avviene non banalmente perché non vi è verità, ma perché la genealogia è la pratica di una finzione storica¹⁹.

Riguardo all'uso di questa espressione in relazione alla pratica genealogica, Chignola precisa acutamente che essa non indica una divergenza delle ricerche foucaultiane rispetto alla verità, tale per cui esse sarebbero pura invenzione: «L'etimo latino di *fingere* [...] connota in prima istanza una creatività materiale: il dar forma, il plasmare con la creta o con la cera, il modellare»; ancora più interessate è il significato che la *fictio* assume nel diritto, dove essa è «la tecnica per mezzo della quale una fattispecie concreta viene assunta in una disposizione che, secondo il suo significato abituale, non è applicabile a essa, oppure per imputare personalità giuridica a entità o a soggetti sprovvisti di consistenza ontologica prenormativa»²⁰. Nel suo significato più generico o nel suo significato specificatamente giuridico, non si tratta tanto di restituire una verità oggettiva o una verità nascosta da far emergere, quanto invece di un'azione trasformativa capace di modificare con il proprio intervento e di creare una forma. La finzione storica, perciò, è un'operazione sulla storia non propria dello storico; una trasformazione che, lungi dal voler rappresentare in modo fedele e inattaccabile il passato, disloca la materia e gli oggetti indirizzando lo sguardo verso il

¹⁹ DEII, p. 805 e p. 859.

²⁰ S. Chignola, «*Phantasiebildern*»/«*Histoire Fiction*», cit., p. 152.

futuro²¹. Ed è in questo senso che Foucault conclude con la già citata frase, per cui i suoi libri accendono una fiamma che illumina non il passato, quanto il futuro; è lì che essi trovano la loro verità, nel senso di una verità folgore che taglia la verità-cielo, o, altrimenti, nel senso di una contrazione critica del tempo, capace di trasformare e gettare nuova luce sul tempo cronologico. Ed è in questo senso che il soggetto può giocare la propria libertà non come un nudo dato, bensì come l'esito di una serie di tecnologie da osservare criticamente e nel cuore delle quali tracciare nuovi percorsi possibili.

Si tratta di una impresa il cui catalizzatore è un certo senso di inquietudine che Chignola mette in parallelo con la capacità dell'intellettuale weberiano di «riconoscere i fatti scomodi»²², gli elementi imbarazzanti, solitamente accantonati, su cui solo uno sguardo sinceramente critico può gettare luce al fine di condurre passato e futuro a un cortocircuito produttivo rispetto alle urgenze che premono nel presente. Alla presunta verità oggettiva della storiografia, la critica foucaultiana sostituisce una verità che, irrompendo nel passato come un lampo, riesca a trasformare il presente, contraendo la materia storica e “fingendovi” una risposta per l'oggi.

Si comprende a questo punto il massimo punto di accordo tra il lavoro foucaultiano e quello agambeniano, il primo di tenore nietzscheano e, si può ammettere con Veyne e Chignola, weberiano²³, il secondo di ispirazione certamente benjaminiana ma anche schiettamente nietzscheana. Un motivo nietzscheano analogo a quello mediante cui Foucault si affaccia sul tema della storia è facilmente riscontrabile, in primo luogo e in maniera particolarmente esplicita, nella lezione con cui Agamben inaugura il corso di Filosofia Teoretica dell'anno 2006-2007 presso lo Iuav di Venezia. In quell'occasione, in una riflessione centrata sul senso del lavoro intellettuale, il riferimento alla seconda *Inattuale*, che Agamben preferisce chiamare “considerazione intempestiva”, orienta uno sguardo sul tempo che corrisponde già a una presa di posizione rispetto al presente²⁴. È la irrevocabile consapevolezza di appartenere al proprio tempo, di non potervi sfuggire, a collocare l'intellettuale nel proprio presente mediante una leggera sconnessione: appartenenza non è, perciò, il totale assorbimento del pensatore nelle categorie che informano la cultura in cui si trova, quanto invece la capacità di collocarsi in una sfasatura, di operare una torsione, di

²¹ Si è già avuto modo di esibire l'influenza che la seconda *Inattuale* di Nietzsche ha giocato sulle riflessioni foucaultiane; Chignola qui torna a ricordarlo.

²² M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. a cura di P. Rossi, *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, ed. Einaudi, Torino 2004, pp. 3-44; p. 32. «Guardare in faccia i fatti scomodi», aveva già scritto nel suo saggio *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, tit. orig. *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, originariamente pubblicato nel primo fascicolo nella sua serie dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», poi raccolto nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 146-241; si cita la tr. it. a cura di P. Rossi, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 3-88; p. 17.

²³ Cfr. P. Veyne, *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, cit., p. 57. Cfr. anche E. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de Sociologie», 5 (1964), pp. 190-238.

²⁴ Cfr. G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, cit., p. 20.

assumere su di sé una specie di inadeguatezza; è tale scarto che gli permette di assumere se stesso come appartenente al proprio tempo e, al contempo, come in grado di porre questione del proprio tempo. Ciò che, allora, sia Foucault sia Agamben, grazie alla lettura di Nietzsche, pongono al centro della propria attività, sulla storia ma non da storici, non è l'aderenza completa e fedele al presente come effetto di una catena causale lineare, quanto invece il presente come problema da assumere in piena consapevolezza, con la coscienza critica di chi, collocandosi in uno scarto col proprio tempo, lo può guardare e porre in questione. Il rapporto con il passato che, in questo minimo anacronismo, si rende possibile assume il proprio valore di verità nel presente, nel tempo in cui Foucault spera che i suoi libri irrompano e agiscano politicamente, nel tempo, non meramente cronologico, che Agamben chiama "tempo dell'ora". In una lezione tenuta all'Accademia di Architettura a Mendrisio, Agamben puntualizza: «Come ha suggerito Michel Foucault, l'indagine del passato non è che l'ombra portata di un'interrogazione rivolta al presente»²⁵.

La postura critica assunta dai due pensatori pare vicina, stanti le evidenti specificità, anche nella considerazione della cronologia. L'idea foucaultiana di sottrarsi alla disposizione ordinata degli eventi tipica di una storiografia un po' scolastica, di trasformare, attraverso una "finzione", la materia storica, contraendola in una prospettiva che assume come punto di fuga l'urgenza del presente, pare soggiacere anche all'idea non banalmente cronologica dell'"ora" agambeniano. Quest'ultimo, infatti, nel 1978 è descritto da Agamben come momento kairologico, distinto dalla definizione tradizionale che intende l'istante come concetto limite compresso entro la continuità di infiniti altri istanti. E però, la descrizione del «tempo della storia» che Agamben offre, come occasione «in cui l'iniziativa dell'uomo coglie l'opportunità favorevole e decide nell'attimo della propria libertà»²⁶, introduce l'attività libera in una dimensione di salvezza, di redenzione affatto estranea al pensiero foucaultiano. E lo stesso si deve riconoscere riguardo alla mossa con cui i due filosofi si sottraggono alla cronologia storiografica: Foucault si svincola mediante una operazione genealogica invero presente anche in Agamben, sebbene il significato di cui quest'ultimo la carica mediante categorie come quella del *kairós*, concorre a qualificare l'abbreviazione e la contrazione²⁷ non tanto come una finzione intellettuale, quanto invece come una vera e propria fuoriuscita dal tempo, come un compimento della storia.

Proprio quest'ultimo fondamentale aspetto non va trascurato, dal momento che ha molto a che fare con le differenti vie di emancipazione immaginate dai due pensatori. In un'intervista del 1978, Foucault esprime l'urgenza di sottrarre l'evento all'immagine di un segmento di tempo, per individuarvi il luogo di intersezione di forze, processi e movimenti, in cui emerge il soggetto; il punto in cui si riscontra l'impossibilità di parlare di una sola

²⁵ G. Agamben, *Archeologia dell'opera d'arte*, in *Creazione e anarchia*, cit., pp. 7-28.

²⁶ G. Agamben, *Tempo e storia*, cit., p. 111.

²⁷ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 74-76.

storia e l'esigenza di parlare sempre dell'intrecciarsi di differenti durate e velocità²⁸. Per Foucault, infatti, essendo il soggetto moderno all'interno della piega della forma-uomo il problema fondamentale, e consistendo il mutamento di postura nel rifiuto di un soggetto costituente e nella ricerca di un soggetto sempre costituito, la posta in gioco è l'insistenza dei dispositivi di potere nella produzione di un soggetto, sempre funzione di un insieme di relazioni, seppure sempre eccedente rispetto a esse; un'eccedenza che permette all'individuo di cogliere i punti di attacco del potere come altrettanti punti di attacco di resistenza, e un'eccedenza che, con l'introduzione della categoria della governamentalità, viene osservata come l'irriducibile libertà che permette al soggetto di desituarsi rispetto alle geometrie di potere e ai tentativi di condurre la sua condotta. Per Agamben non ne va tanto del soggetto, quanto dell'uomo stesso. Certo, Foucault prende a ragionare sulla recente nascita dell'uomo in seno alle scienze moderne, ma il centro dell'azione politica è il soggetto, ossia la formazione, a partire dalla materia umana, di un soggetto da integrare e rendere funzionale. Parimenti, senza dubbio in Agamben si incontra una ricostruzione genealogica del soggetto: il pensatore italiano, com'è suo uso, non si ferma all'epoca moderna, ma, in primo luogo, con un interesse rivolto alle strutture metafisiche, rinviene nel linguaggio e nell'uso dei pronomi il luogo di emergenza del soggetto, e, in secondo luogo, individua nell'interpretazione che la prima teologia cristiana ha dato del pensiero aristotelico l'origine del soggetto dotato di libera volontà, e dunque libero²⁹. E però fulcro centrale della mossa politica – e in ciò sta l'esito più evidente del recupero critico della nozione di sovranità da parte di Agamben – non è tanto la produzione del soggetto, la presa mediante cui il potere dà forma alla materia umana, quanto invece la cesura mobile che il potere opera al fine di decidere e definire la stessa materia umana, ciò che è umano e ciò che non lo è. Se la prima questione foucaultiana è inerente a cosa sia un soggetto e a come il potere lo produca insistendo sull'uomo, la prima questione agambeniana concerne che cosa sia l'uomo e il modo in cui il potere circoscrive il dominio dell'umano da quello del non umano, l'insieme

²⁸ Intervista rilasciata a M. Watanabe, il 22 aprile 1978, originariamente pubblicata nel periodico giapponese «Sekai» nel luglio 1978, pp. 312-332; ora con titolo *La scène de la philosophie* in DEII, 571-495, in particolare p. 473 e p. 581.

²⁹ Non mancano le anticipazioni disseminate nell'opera agambeniana in questo senso; recentemente, tuttavia, Agamben ha raggruppato in maniera sistematica tali intuizioni, nel volume *Karman*, cit., specialmente a pp. 52 ss e pp. 73 ss. Vi si legge l'idea che la volontà, nozione assente nel pensiero antico, è invero una costruzione complessa e non un dato della natura umana: «Vi sono, nella tradizione del pensiero etico e politico dell'Occidente, due paradigmi, che si incrociano e tornano incessantemente a separarsi nel corso della sua storia. Il primo situa l'essenza dell'umano e il luogo proprio della politica e dell'etica nell'azione e nella prassi; il secondo lo situa invece nella conoscenza e nella contemplazione». Il primo modello, che diviene poi centrale nella modernità, risale al tentativo, operato nei primi secoli della teologia cristiana, di riconciliare la potenza e l'atto aristotelici, introducendo nel passaggio dall'una all'altro la ragione dell'imputabilità delle azioni umane. «Il primato della volontà sulla potenza si attua nella teologia cristiana attraverso una triplice strategia. Si tratta, innanzi tutto, di separare la potenza da ciò che può, di isolarla dall'atto; si tratta, in secondo luogo, di denaturalizzare la potenza, di sottrarla alla necessità della propria natura e di legarla alla contingenza e al libero arbitrio; si tratta, infine, di limitarne il carattere incondizionato e totipotente per renderla governabile attraverso un atto di volontà».

che può assumere una qualche forma – la forma di vita di contro alla forma-di-vita integralmente intesa – da quello sempre da conquistare del non umano. Così, per Foucault, la strada di una certa liberazione è calcabile mediante l'irruzione nelle geometrie date di un'incoerenza, di un gesto inopportuno che il soggetto è capace di operare sfruttando le sporgenze non vincolate alla presa multiforme dei dispositivi; per Agamben, invece, si tratta di un momento più globale, un movimento che non riqualifica solo il soggetto, ma mette in questione la stessa definizione di uomo, un gesto di riconquista di una vita integrale e non più scissa dalla presa disposizionale, e dunque non un momento di battaglia millimetrica o, meglio, microfisica, quanto invece una riconquista tale da portare a compimento il tempo stesso.

Può essere interessante notare come questo smarcamento dalla prospettiva storiografica venga descritto dai due con la metafora della luce. Un cono di luce che orienta l'inquietudine foucaultiana nell'illuminazione di quelli che Weber avrebbe detto *unbequeme Tatsachen*, di quei fatti imbarazzanti e trascurati dalla frizione dei quali si origina la scintilla della verità-folgore, ossia quel lampo che taglia il tempo della storia mediante un tempo filosofico. In modo analogo, seppure qui in senso benjaminiano, la luce che la critica di Agamben ambisce a gettare sulla storia, sul presente ancor più che sul passato, è quella che illumina gli angoli più reconditi e dimenticati, gli elementi del presente polverosi e trascurati, ma dai quali soli può giungere una risposta all'urgenza avanzata dal presente. In entrambi i casi, con le notevoli differenze di cui si è detto, si tratta di un rapporto col presente che contrae il tempo cronologico, al fine di incorporare i momenti più infimi e bui lasciati da parte dalla storiografia: è quel buio, scrive Agamben, che il contemporaneo percepisce come «qualcosa che lo riguarda»³⁰. Si tratta di un'analogia, però, che nasconde una sottile differenza: se per Foucault, lo sguardo critico illumina anche aspetti imbarazzanti per avere una prospettiva più completa del campo di eventi in cui operare la propria scelta e, poi, la propria scelta d'azione alternativa, per Agamben si tratta di una mossa intimamente ontologica che recupera la realtà, scissa dal gesto metafisico fondamentale, nella sua integralità, per redimerla dal rapporto con la relazione e da una decisione che la limita e le impedisce di compiersi.

Con Agamben e grazie alla sua idea di un'origine coestensiva al tempo presente, lo sguardo critico si colloca nella contemporaneità, non regredendo a un passato remoto, «ma a quanto nel presente non possiamo in nessun caso vivere e, restando non vissuto, è

³⁰ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, cit., p. 24. Scrive Panattoni: «Cogliere l'oscurità della contemporaneità non deve pertanto essere ricondotto a un atteggiamento d'inerzia, quanto semmai a una forma di passività che comporta la particolare abilità di neutralizzare la forza accecante delle luci che provengono dall'epoca, vedendo i punti d'ombra che ne sono del tutto inseparabili. Contemporaneo allora non è tanto colui che riconosce luci e ombre della propria epoca, quanto colui che nel buio del proprio tempo si sente interpellato da qualcosa che sembra rivolgersi direttamente a lui, alla sua esclusiva singolarità» (R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 100).

incessantemente risucchiato verso l'origine, senza poterla mai raggiungere»³¹. Il colpo di sonda gettato dall'archeologo agambeniano, perciò, non osserva il passato con l'occhio dello storico, quanto invece osserva il presente, facendosi largo tra gli eventi accaduti, quelli visibili da tutti e spontaneamente considerati come tutto ciò che c'è, per giungere a interrogare quegli elementi originari, non vissuti perché strutturalmente sottesi al vissuto. Il presente viene "possibilizzato", facendo riemergere quelle trame sommerse che sostengono l'attualità: la potenza inespressa si presenta così come integralità del reale, riconquistando la quale si prefigurano nuove possibilità. È il non vissuto, struttura sempre presupposta e perciò mai tematizzata, l'origine, alla ricerca della quale il tempo si contrae, abbreviandosi e aprendo una prospettiva inedita – originaria appunto – sul reale. Una prospettiva originaria la cui piena assunzione costituisce una contrazione tale del tempo da rappresentare una sua realizzazione compiuta.

Del tutto assente, invece, in Foucault il motivo di una possibile realizzazione del tempo o di una critica caratterizzata in senso così ontologicamente radicale da segnare il punto apicale e definitivo della problematizzazione. L'archeologia foucaultiana si pone alla ricerca di formazioni discorsive, ossia delle geometrie che legano gli elementi di superficie, elementi così prossimi, così immediati, così legati a noi «che per questo non li percepiamo»³²: malgrado il nome, non è uno scavo nel non detto, ma la messa in prospettiva delle relazioni che vincolano il detto, le trame discorsive con le proprie regole di coerenza e di veridizione. Il genealogista, poi, dà dinamismo a queste disposizioni, anche introducendo l'interesse per le relazioni di potere e per le istanze governamentali che regolano l'operatività di tali discorsi: il raggio di luce che folgora la messe di eventi storici è già di per sé una scelta prospettica di chi osserva³³, una finzione a partire dall'urgenza del momento presente, inteso non come l'emergenza ontologica i cui presupposti rimangono ignoti allo

³¹ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, cit., pp. 28-30. Ancora Panattoni: «Questo luogo di non-conoscenza di sé non è tuttavia lo spazio della rimozione, non è ciò che sposta e disloca il fondo inespresso di un'esperienza dalla coscienza all'inconscio», quanto piuttosto una pratica mediante cui «la singolarità della vita diviene del tutto nostra proprio perché sentiamo come in realtà non ci appartenga affatto» (R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 14).

³² DEII, p. 540.

³³ Un prospettivismo di matrice nietzscheana, che Chignola, a ragione, affianca a quello che informa il "tipo-ideale" weberiano (cfr. S. Chignola, *«Phantasiebildern»/«Histoire Fiction»*, cit., p. 155). Se, in una prima approssimazione che poi si riprenderà, si torna alle indicazioni che Weber riordina nel suo saggio *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (cit.), in cui viene definito il "tipo-ideale", si legge in primo luogo, e in senso generico, che «non già le connessioni "oggettive" delle "cose", bensì le connessioni concettuali dei problemi stanno a base dei campi di lavoro delle scienze» (p. 30), ed è perciò la domanda che l'osservatore pone a orientare la ricerca e non presunti legami preesistenti in attesa solo di essere scoperti; in seguito, si legge che intenzione della rivista è «comprendere da un lato la connessione e il significato culturale dei suoi [della realtà della vita] fenomeni particolari nella loro configurazione presente, dall'altro i motivi del suo essere storicamente divenuto così-e-non-altrimenti» (p. 36); e, ancora, che «punto di partenza dell'interesse della scienza sociale è senza dubbio la configurazione reale, e quindi individuale, della vita sociale della cultura che ci circonda, considerata nella sua connessione che è sì universale, ma non per questo meno individualmente configurata, e nel suo procedere da altri stati sociali di cultura, a loro volta ovviamente configurati in forma individuale» (pp. 38-39).

sguardo comune, quanto invece come l'emergenza di una serie di lotte, di scontri, di confronti, rilevando i quali si evidenzia la storicità e, perciò, la contingenza dello *status quo*³⁴. L'intento che guida l'archeologia di Agamben, di reperire l'origine coestensiva e nascosta al fondo dell'evento positivo, può essere descritta come l'iniziativa di sottrarre la realtà al movimento di scissione tipico della metafisica, per riconquistare, oltre alla materia vissuta, l'"antimateria" potenziale del non vissuto. Gli elementi che la critica foucaultiana seleziona, invece, non coincidono mai con l'intera realtà, ma ne costruiscono una forma pertinente con l'interrogazione avanzata dal presente: è questo aspetto che, fin dal confronto di Foucault con Nietzsche del 1971, toglie valore all'universale, alla sua fissità, per permettere all'osservatore di istituire in maniera plastica gli insiemi sempre variabili a seconda del presente che esige. Non si tratta, dunque, di una tematizzazione che contrae il tempo per reperire l'intera sua potenzialità originaria, quanto invece di una conoscenza sempre situata, che muta in base alla collocazione del punto di vista presente da cui riceve il proprio significato, finalizzata al cogli mento di quella "frattura" nel reale, di quei punti di rottura che aprono spazi di libertà; quella foucaultiana è un'ontologia dell'attualità – più che del presente³⁵ – al servizio delle pratiche di libertà, perché, creando interferenze sull'attuale, si possa prendere posizione e creare effetti reali. Laddove Agamben cerca un varco per contemplare il compimento del tempo, Foucault cerca fra le screpolature del reale un terreno d'azione possibile, per il "divenire altro" dato l'attuale.

Sono questi i significati della frase, ripetuta sia da Foucault che da Agamben, secondo cui non essi non sono degli storici. Ed è questa la postura con cui essi si affacciano sulla sovranità: con le peculiarità appena definite, essi affondano i piedi nel presente e dal presente interrogano gli oggetti della loro critica. «Bisogna optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure come un pensiero critico che assumerà la forma di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità». Così afferma Foucault durante la prima lezione del corso presso il *Collège de France* dell'anno 1982-1983. E continua: «Ed è proprio questo tipo di filosofia che – da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche, Max Weber ecc. – ha fondato una

³⁴ Deleuze: «Foucault non ha posto altro che problemi storici. E tuttavia non ha mai posto un problema storico senza che il centro del suo pensiero riguardasse l'oggi, il qui e ora» (G. Deleuze, *Il potere*, cit., p. 24).

³⁵ La precisazione è dovuta a quanto scritto da Deleuze e Guattari, nel 1991, nel loro *Qu'est-ce que la philosophie?* (si riporta la tr. it. a cura di A. De Lorenzis, ed. Einaudi, Torino 1996, p. 106): «Per Foucault, ciò che conta è la differenza fra il presente e l'attuale. Il nuovo, l'interessante è l'attuale. L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo divenendo, ossia l'Altro, il nostro divenire-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che già non siamo più. [...] L'attuale non è la prefigurazione, magari utopistica, di un avvenire ancora della nostra storia, ma piuttosto l'adesso del nostro divenire. [...] Lo scopo della filosofia non è quello di contemplare l'eterno, né di riflettere la storia, ma di diagnosticare i nostri divenire attuali. [...] Diagnosticare i divenire in ogni presente che passa è il compito che Nietzsche assegnava al filosofo in quanto medico, "medico della civiltà" o inventore di nuovi modi di esistenza immanenti».

forma di riflessione alla quale certamente, nella misura del possibile, mi ricollego»³⁶. Si tratta di un'affermazione certamente sorprendente, considerata la perentorietà e spesso la virulenza con cui Foucault ha sempre discusso le tesi di Habermas, considerato l'esponente più rappresentante della scuola francofortese, e di Weber, spesso con una eccessiva semplificazione in chiave essenzialistica della nozione di "tipo-ideale". Un'ontologia dell'attualità e un'ontologia di noi stessi, dunque, che non persegue una figura essenziale dell'uomo e della storia, quanto invece si impegna nell'osservazione di ciò che c'è, nella sua concretezza, nella sua storicità e nella sua contingenza. Ciò chiarisce anche il rifiuto della teoria della sovranità e le mosse anti-hobbesiane, come distacco da una prospettiva che deduceva in termini di scienza moderna lo Stato da un soggetto ideale, astrattamente considerato³⁷.

Da parte agambeniana, invece, troviamo una mossa dalle ambizioni ontologicamente più profonde, essendovi l'intenzione di liberarsi non solo dall'universale moderno, ma proprio della dicotomia tra universale e particolare esito della scissione fondamentale della metafisica del nostro pensiero. Questo avviene mediante l'esempio e, segnatamente, il soggetto *quodlibet*, individuo concreto che non fa parte di un insieme, ma, anzi, istituisce il proprio insieme esibendo la propria piena esistenza: si tratta, perciò, di una conclusione che, analogamente a quanto pensato da Foucault, si sottrae all'idea di un soggetto determinato da una precisa meccanica come quello pensato dalla scienza moderna o di un soggetto trascendentale come quello della fenomenologia contemporanea; e tuttavia è sensibile la differenza dell'operazione agambeniana. L'esempio di Agamben, che mostra a fianco a sé (*para-deiknymi*), non si sottrae solo alla regola intesa come generalità preesistente ai singoli casi, in senso deduttivo, ma anche alla regola intesa come ciò che risulta dalla collazione

³⁶ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 30.

³⁷ Si ritrovano ancora in Weber un antecedente della critica al modo in cui la modernità ha concepito lo Stato, e l'esigenza di considerare questo concetto come, certo, funzionante, ma la cui natura ideale è interessante da sondare approfonditamente: «Chiedendoci che cosa corrisponda nella realtà empirica all'idea dello "stato", noi troviamo un'infinità di comportamenti umani attivi e passivi, in forma diffusa e discreta, di relazioni regolate di fatto e giuridicamente che presentano un carattere in parte singolare e in parte regolarmente ricorrente, tenute insieme da un'idea, cioè dalla fede in norme valide di fatto, o che devono valere, e in rapporti di dominio di uomini su altri uomini. Questa fede è in parte un patrimonio spirituale sviluppato concettualmente, in parte è invece oscuramente sentita, in parte ancora passivamente accolta e configurata nelle più diverse sfumature nella testa di individui i quali, se concepissero l'"idea" come tale in maniera realmente chiara, non avrebbero bisogno della "dottrina generale dello stato" che si propongono di sviluppare. Il concetto scientifico di stato, in qualsiasi modo venga formulato, rappresenta naturalmente sempre una sintesi che noi assumiamo per determinati scopi conoscitivi. Ma d'altra parte esso è pure astratto dalle sintesi poco chiare che sono state ritrovate nella testa degli uomini storicamente vissuti. Però il contenuto concreto che lo "stato" storico assume in quelle sintesi dei contemporanei può essere a sua volta illustrato soltanto se ci orientiamo in base a concetti tipico-ideali. Inoltre non c'è il minimo dubbio che il modo in cui quelle sintesi sono compiute, in forma sempre logicamente imperfetta, dai contemporanei, cioè il modo in cui essi si fanno le loro "idee" dello stato – per esempio la metafisica "organica" dello stato, affermata in Germania, in antitesi alla concezione "commerciale" americana – è di importanza eminentemente pratica; cioè anche qui, in altri termini, l'idea pratica che si crede debba valere o valga e il tipo ideale teorico, costruito a scopi conoscitivi, procedono parallelamente e mostrano la continua tendenza a trapassare l'uno nell'altro» (M. Weber, *L'«oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., pp. 71-72).

esaustiva dei casi particolari. Il paradigma, l'esempio agambeniano non è pensato in opposizione alla sola pretesa scientifica moderna di un universale puro a partire dal quale ricavare il particolare concreto, ma all'intero modello dell'inferenza logica, implicando «l'abbandono senza riserve della coppia particolare-generale»³⁸.

Risulta ancora una volta chiaro come momento critico fondamentale per Agamben non sia una presunta svolta occorsa nell'epoca moderna, essendo rinvenibili gli antecedenti ontologici delle eventuali novità moderne in una gestualità ben più originaria, alla base dell'intero pensiero metafisico occidentale. La figura dell'"essere qualunque", così, non è semplicemente un soggetto concreto di contro all'astrazione che intende farne il pensiero moderno per dedurre la naturale conflittualità e, poi, l'urgenza di un contratto costituente lo Stato: *quodlibet* è l'individuo al di là del «falso dilemma» che segue alla più originaria scissione metafisica, quella tra il caso individuale, inintelligibile, e l'insieme universale, gruppo al contempo internamente coeso ed escludente³⁹. L'evento che genera lo Stato, come comunità sovranamente istituita mediante l'esclusione di ciò che è altro, è osservato fin dagli albori del nostro pensiero, in quel meccanismo metafisico che, facendosi antropogenetico, qualifica già da sempre la politica come sovrana decisione sulla dimensione biologica dell'uomo.

Che si tratti del tentativo di sfondare la cortina strategicamente alzata dal pensiero scientifico moderno, per tagliare la storia, narrata in modo così piano e pacificato dalla storiografia, con un raggio di luce capace di illuminare il conflitto tra differenti volontà agonisticamente contrapposte, o che si tratti della ricerca dell'origine metafisica di una scissione, rispetto alla quale cercare di riconquistare l'integralità della realtà al di là della decisione sovrana che, in politica così come in ontologia, definisce i confini dell'esperienza, in entrambi i casi ciò che si ha, a riguardo del tema che ci sta qui a cuore, è una prospettiva estremamente critica rispetto alla modernità e alle sue innovazioni in ambito politico. Se nel caso foucaultiano abbiamo un vero e proprio rifiuto degli universali della sovranità – intesa dunque come evento storico e non come modello teorico –, dello Stato in senso moderno e, prima ancora, del soggetto tradizionalmente inteso, un rifiuto che rappresenta l'unica premessa per raggiungere la realtà concreta, la sua superficie innervata da campi di forza, da linee di tensione, di punti di frizione, non meno impegnativo, perché ontologicamente più radicato, è l'invito avanzato da Agamben ad abbandonare, o quanto meno a ripensare da capo, le categorie «che stanno al centro della nostra tradizione politica» e che tuttavia oggi non hanno «più nulla a che fare con ciò che questi concetti designavano»⁴⁰. È un rapporto problematico con la storia dei concetti moderni, dunque, quello che le imprese storiche ma non da storici, filosofiche ma prima di tutto critiche, di Foucault e Agamben ci consegnano.

³⁸ G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 23.

³⁹ G. Agamben, *Quodlibet*, cit., p. 9.

⁴⁰ G. Agamben, *Note sulla politica*, cit., p. 89 e p. 87.

Rapido dérapage: oltre gli universali, con la storia concettuale.

Nel 1987, Alessandro Biral ha pubblicato una nota, all'inizio della quale si legge la «inconsueta affermazione» secondo cui, «allorché Hobbes giunse a dimostrare che tutte le azioni umane sono conformi ad una legge meccanica e l'uomo agisce necessariamente sospinto dal piacere o dal dolore di volta in volta più forte, dischiuse quella strada a senso unico percorrendo la quale soltanto la storia poté trasformarsi in una scienza»⁴¹. La spiegazione, che sostiene e legittima una simile affermazione, coinvolge in primo luogo le conseguenze che precipitano dall'idea di un uomo che agisce secondo leggi meccaniche sull'idea di un bene ultimo: nella concezione antropologica hobbesiana, infatti, quel *summum bonum* che consentiva all'etica di assurgere alla dignità di scienza, è sostituito da una perpetua ricerca dei mezzi più adeguati e da un accumulo indefinito di potere utili al raggiungimento di un bene attuale, che permetta di godere più degli altri. L'antica scienza etica viene di fatto privata delle sue fondamenta: svuotata di senso, scompare, così come abbandona il terreno della scienza la prassi, quell'insieme di azioni virtuose, narrate dalla *historia*, cariche di un valore in sé derivante dall'essere state compiute da un'anima ben ordinata, e capaci di instaurare una fitta comunicazione tra passato e futuro. Hobbes sostituisce il problema etico della virtù come azione buona e ordinata con una scienza delle relazioni sociali, per cui «soltanto un particolare assetto dei rapporti tra gli uomini permette che le loro azioni risultino effettivamente adeguate allo scopo che si propongono di raggiungere»⁴². Ed è in quel momento che si gettano le basi per una filosofia della storia come indagine problematizzante della storia alla quale, sottolinea Biral, non può che essere premessa una tematizzazione consapevole della scienza moderna e del nuovo rapporto che essa instaura con l'uomo e con la sua azione.

La critica che Biral così introduce è diretta a quello che lui chiama un «tradimento degli avvertimenti della storia concettuale» da parte di uno dei suoi più importanti teorici, Reinhart Koselleck, il quale, pur contrapponendo correttamente l'*historia* in senso antico e la storia moderna come scienza, avrebbe mancato di approfondire il mutamento scientifico e antropologico nell'approccio moderno all'uomo. La conseguenza sarebbe, secondo Biral, quella di aver proiettato un concetto moderno di storia e di aver così collocato la contrapposizione tra *historia* e scienza storica in un *continuum*, scandito dalle categorie – trattate come eterne – di passato e futuro, esperienza e aspettativa. Lo storico tedesco, infatti, in un saggio che intitola «*Historia magistra vitae*». *Sulla dissoluzione del topos*

⁴¹ A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in «Filosofia politica», 1.2 (dicembre 1987), ora in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 251-257.

⁴² *Ivi*, p. 253. In merito, cfr. anche le osservazioni di G. De Anna, in *Azione e rappresentazione. Un problema "metafisico" del liberalismo contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 55 ss, in cui si tenta di definire un trasferimento dell'ordine dall'interno all'esterno come giustificato da una concezione intimamente immanentistica.

*nell'orizzonte di mobilità della storia moderna*⁴³, intende collocare la dissoluzione del *topos* ciceroniano nel XVIII secolo; in quell'epoca, inizia a farsi evidente la differenza tra l'antica *historia* e la scienza moderna, una differenza che, però, rischia di sfumare se non si coglie la rottura con l'etica antica operata da Hobbes e, proiettando indebitamente il moderno concetto di storia, si collocano entrambe in una medesima dimensione conformata attorno alle categorie formalizzate del tempo. Proprio nel momento in cui si segnala un carattere peculiare del rapporto della modernità con la storia, non ne scorgono le radici più proprie, presupponendo anzi una immutabilità essenziale dell'uomo e della concezione del tempo, nonché proiettando all'indietro una categoria, come quella di società, comprensibile solo al di là della soglia dell'età moderna. È solo nell'età moderna, infatti, che la società assume il ruolo di assegnare una qualità alle azioni, laddove precedentemente l'idea di virtù come azione di una vita ben ordinata rende del tutto inconcepibile l'idea di società come contesto oggettivo in cui gli uomini e le loro azioni si collocano e sono orientati.

Il metodo, che Biral denuncia essere stato tradito, è quello della *Begriffsgeschichte*, la quale, nella teorizzazione dello stesso Koselleck, assume non solo una cura delle fonti per certi versi analoga a quella foucaultiana, per cui gli enunciati sono monumenti e non solo documenti – «la storia dei concetti tratta gli usi del linguaggio concreto in situazioni concrete, entro le quali i concetti sono sviluppati e usati da locutori concreti», avrà a scrivere Koselleck decenni dopo⁴⁴ –, non solo la ricerca di uno spessore in cui si sommano «contemporaneità del non contemporaneo» – espressione di Ernst Bloch che tuttavia pare simile anche al rapporto agambeniano con la contemporaneità grazie alla sua capacità di intrecciare il piano sincronico e quello diacronico –, ma anche una esplicita eredità nietzscheana, espressa nella citazione per cui «tutti i concetti in cui si compendia semioticamente un intero processo si sottraggono alla definizione; definibile è solo ciò che non ha storia»⁴⁵, e che cioè del concetto non vi è storia, bensì è il concetto a permettere di coagulare la molteplicità che innerva l'esperienza storica. Del tutto peculiare e con esiti molto distanti da quelli dei nostri due autori, però, è il modo in cui questi elementi di superficiale somiglianza si concretano nell'alveo della storia dei concetti tedesca.

La storia dei concetti teorizzata da Koselleck si pone nel punto di connessione fra diacronia e sincronia, nel luogo, cioè, in cui l'evento storico – strettamente ancorato al “prima” e al “poi” – e la struttura – definita da una serie di rapporti che non si risolvono nella successione di eventi dati una volta per tutte – si rimandano reciprocamente. Eventi e

⁴³ Tradotto in italiano da A. Marietti Solmi, e raccolto in R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (tit. orig. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979), ed. Clueb, Bologna 2007, pp. 30-54.

⁴⁴ R. Koselleck, *Una risposta ai commenti sui “Geschichtliche Grundbegriffe”*, relazione tradotta da G. De Cecchi, in «Filosofia politica», 11.3 (1997), pp. 383-391; p. 385.

⁴⁵ Il saggio *Storia dei concetti e storia sociale* è raccolto in *Futuro passato*, cit., pp. 91-109; la citazione, risalente alla *Genealogia della morale*, si trova al § 13.

strutture sono, per Koselleck, altrettanto reali: non si può ricercare gli uni a scapito delle altre, così come non si possono ridurre le dimensioni temporali che tali categorie presuppongono a una sola. Inoltre, nella conduzione di tale indagine storica si deve essere consapevoli che «la fattualità di eventi accertati a posteriori non coincide mai con la totalità dei contesti trascorsi, che a suo tempo era pensabile come reale»; la realtà è passata, e quindi «ogni evento assodato ed esposto storicamente vive della finzione della fattualità»: ciò significa che, una volta escluso ciò che il controllo delle fonti raccomanda di non dire, lo storico rielabora un evento avvicinandosi al ruolo di un narratore, «che può anche lui indulgere alla finzione della fattualità per rendere credibile la sua storia». La finzione, nell'immaginazione degli eventi e nella scelta della parte di realtà da tenere in considerazione, è corrisposta, sul piano delle strutture, dal carattere ipotetico della realtà di tali eventi: a livello linguistico, tutto questo lavoro di finzione e ipotesi «si serve di concetti storici che si riferiscono a tutta la gamma dei contesti evenemenziali passati e che, al tempo stesso, devono essere capiti, anche oggi, da lui e dai suoi lettori». Questo significa che «ogni aspetto concettuale va oltre la singolarità passata», ed è di questa sporgenza, di questo eccedere del concetto che si interessa la storia dei concetti, intendendo questi ultimi come il fulcro attorno a cui la dimensione diacronica e quella sincronica ruotano, come l'intersezione in cui la singolarità e la formalità strutturale passano continuamente l'una nell'altra⁴⁶.

Tale aspetto peculiare del concetto è quello che lo distingue dalle semplici parole, e che specifica la storia del concetto dalla mera rassegna delle varie manifestazioni storiche di un dato concetto presunto immutato. Se infatti è evidente che ogni concetto è veicolato da parole, da questo non deriva necessariamente che ogni parola sia un concetto. Rispetto alla parola, il concetto contiene la storia e rappresenta perciò un intreccio di molteplici e differenti esperienze; in più, il concetto non è solo nodo di esperienze, ma è anche punto di convergenza di una molteplicità di differenti parole che, storicamente, l'hanno definito. Laddove il legame tra la parola e la cosa è univoco, nel concetto si rinviene la complessa stratificazione delle parole che lo riempiono del suo significato in rapporto alla cosa da dire⁴⁷. In questo senso, l'eidetica di una nozione o la rassegna cronologica delle sue accezioni non esauriscono quanto la storia del concetto intende sondare, ossia la complessa costellazione di riferimenti e parole che permette di intendere una data cosa, la mutevolezza di tale complessità e il modo in cui tale mutazione interferisce attivamente sull'esperienza collettiva del tempo. «Una parola può, nell'uso, diventare univoca», scrive Koselleck; «invece un concetto, per poter essere un concetto, deve avere più significati»; è questa la differenza tra la parola e il concetto: «Anche il concetto è certamente legato alla parola, ma è

⁴⁶ R. Koselleck, *Rappresentazione, evento e struttura*, tr. it. in *Futuro passato*, cit., pp. 123-134; pp. 130-132.

⁴⁷ Cfr. S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica. Sul dibattito in Germania*, rielaborazione di un saggio uscito in «Filosofia politica», 4.1 (1990), ora in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 15-50; p. 29.

insieme qualcosa di più che una parola: una parola diventa concetto quando tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati e di esperienze, in cui e per cui si usa un particolare termine, entra, nel suo insieme, in quella stessa e unica parola»⁴⁸.

Questo impone l'avvertenza primaria per cui «la permanenza delle parole, in se stessa, non è un sintomo sufficiente dell'identità dei loro contenuti attraverso il tempo»⁴⁹. Conseguenza di questa avvertenza, della capacità del concetto di tematizzare, in senso sincronico, situazioni e, in senso diacronico, la loro trasformazione, ma soprattutto del modo in cui il concetto costantemente riflette la sua connessione e le sue tensioni con la realtà, è che la storia dei concetti apre una via di accesso privilegiata ai problemi della storia sociale⁵⁰.

Nel concetto si concentra dunque una molteplicità di contenuti semantici; la molteplicità della realtà storica penetra nella parola, arricchendola di una plurivocità semantica che la rende il termine più opportuno. Così, se la semplice parola può avere più accezioni e differenti significati, il concetto unisce in sé questa selva di significati, riflettendo la complessità della realtà storica che esso è deputato a nominare, «in un contesto che, in quanto tale, è dato e diventa veramente esperibile solo mediante quel particolare concetto»⁵¹. E c'è di più, dal momento che, mobilitando una complessa stratificazione di significati coincidenti con la complessità storica, la smobilitazione di un concetto, la riquilificazione dei suoi confini può agire nella realtà sociale, promuovendo il concetto da semplice indicatore dei complessi di relazioni a loro fattore attivo: «Con ogni concetto vengono posti determinati orizzonti, ma anche i limiti di un'esperienza possibile e di una teoria pensabile»⁵²; e oltre: «Esiste una tensione fra il concetto e lo stato di fatto [...]. Cambiamento del significato della parola e cambiamento della cosa, mutamento di situazione e necessità di nuove denominazioni si corrispondono in modi ogni volta diversi»⁵³.

È assumendo una simile prospettiva che risulta rilevabile la specificità irriducibile della complessa stratificazione e della fitta trama di significati che si muovono all'interno dei concetti politici moderni, così come risulta evidente l'inadeguatezza del loro uso all'interno di un contesto sociale, politico e, in generale, di pensiero diverso. La differenza tra storia delle idee e storia del concetto, e parimenti la differenza fra l'elencazione delle accezioni di un dato termine e la storia di un concetto, permette di riconoscere come non si tratti di un problema di natura terminologica, risolvibile mediante la ricerca di ricorrenze di una medesima parola o di suoi derivati: si tratta di un problema concettuale, che dunque

⁴⁸ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, tr. it. in *Futuro passato*, cit., pp. 91-109; pp. 101-102.

⁴⁹ *Ivi*, p. 98.

⁵⁰ *Ivi*, p. 106.

⁵¹ *Ivi*, p. 102.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 103.

coinvolge l'intero contesto di pensiero, l'intero contesto sociale e politico, e la vasta serie di significati che un concetto può mobilitare, di cui un concetto può segnalare la novità, il rinnovo o la scomparsa.

Si può, perciò, trattenere questa lezione offerta dalla *Begriffsgeschichte* mediante le raccomandazioni di considerare i concetti nel loro stretto legame con la complessità dell'epoca storica in cui emergono, in cui si rinnovano e, di più, in cui catalizzano mutamenti sociali e politici comprensibili: i concetti, dunque, sono comprensibili mediante un adeguato studio della storia sociale, così come le trasformazioni sociali divengono tematizzabili solo a patto che si sfruttino i concetti opportuni, che si comprenda la fitta trama di significati che si addensano attorno a tali concetti⁵⁴. Si tratta di raccomandazioni che, da un lato, comportano il riconoscimento delle novità concettuali, mentre, dall'altro lato, impongono un conseguente divieto di proiettare all'indietro categorie nuove, a noi familiari, ma proprio per questo affatto inadeguate nella comprensione di fasi storiche precedenti. Risulta essere una premessa imprescindibile per lo studio delle epoche, non solo per quella moderna ma, paradossalmente, soprattutto per quelle precedenti, lo studio critico dei concetti moderni, al fine di riconoscerne l'epocalità, la collocazione storica. In stretta comunicazione – talvolta critica – con le considerazioni di Koselleck, e adottando una prospettiva analoga, Otto Brunner allora ha proposto una serie di ricerche che, considerando proprio oggetto «né lo Stato, né la cultura, ma gli uomini e i gruppi umani», colgono la novità nelle categorie e nei concetti foggiate nell'epoca moderna e messi a punto nei secoli successivi, specialmente al fine di depurare lo studio del Medioevo da tutta una serie di modi e di concetti tipicamente moderni di concepire la costituzione. «Il linguaggio, il mondo concettuale con il quale oggi operiamo deriva da una precisa situazione storica, quella della nascita del mondo moderno e ne è ancor oggi sostanzialmente condizionato»⁵⁵. Fra gli altri termini moderni indebitamente proiettati all'indietro, il concetto di “sovranità”, quello di “potere” e specificamente di “potere statale”, quello liberale dei “limiti del potere”, il concetto di “privato” che può funzionare solo in senso negativo rispetto a quello moderno di “pubblico”; tutti termini che, considerati altrimenti, come idee, grandezze costanti semplicemente declinate in contesti concreti, insteriliscono lo studio storico della società⁵⁶.

⁵⁴ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 95.

⁵⁵ O. Brunner, *Città e borghesia nella storia europea*, tr. it. in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 117-132; p. 117.

⁵⁶ Cfr. O. Brunner, *Il concetto moderno di costituzione e la storia costituzionale del medioevo*, originariamente in «Festschrift für Hans Hirsch», ora in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 1-20. La citazione è a p. 4. È ancora Duso a commentare che, senza una simile collocazione critica dei concetti moderni, «la più scaltrita filologia, non potendo non usare termini moderni, si porta acriticamente appresso la loro concettualità, in modo surrettizio, producendo un fraintendimento radicale delle fonti – pur filologicamente analizzate». Gli esempi portati da Duso sono quelli di Stato, sovranità, potere, comando, legge, «che sono usati nelle traduzioni delle opere di Aristotele», oppure i concetti moderni di popolo e democrazia nell'accostamento del problema della democrazia in Grecia.

Ciò che si ritrova in quest'ultimo aspetto è la critica alla storia delle idee e, in termini con cui anche il lettore foucaultiano ha confidenza, la critica degli universali, ossia di termini la cui sostanza si presenta come astratta dalla storia, e la cui autoevidenza rimane stabile e granitica nelle varie concrezioni epocali. Una critica, tuttavia, portata non a partire dall'esigenza di riscoprire più complesse geometrie microfisiche alle spalle dell'universale, inteso allora come copertura strategica di dinamiche più articolate; e nemmeno a partire dall'urgenza di inquadrare i concetti in una visuale più ampia, perché attenta alle movenze metafisiche e perciò radicalmente presenti nel nostro pensiero: l'intento della critica portata dalla storia dei concetti è, anzi, quella di rigettare la presunta universalità che legittima la proiezione di numerosi concetti oltre il loro contesto sociale e politico; in particolare, l'intento centrale è la critica dei concetti sociali e moderni, che sono sorti dopo una frattura epocale, all'altezza del Settecento, e, giunti fino a noi, ci si offrono come categorie dall'apparente astoricità⁵⁷. Una soglia che, grazie a una messa in questione del concetto moderno di storia, Brunner rileva in maniera più radicale rispetto a quanto osservato da Biral in Koselleck, e tuttavia al costo di restituire un'immagine dei millenni precedenti certamente varia, ma fin troppo omogenea nella considerazione dell'uomo e dei rapporti umani, da contrapporre al mondo moderno e all'irruzione di una novità irriducibile nell'idea di uomo, del sapere, delle sue relazioni⁵⁸.

Sottrarsi alle criticità individuate da Biral nella teoria koselleckiana, significa dunque collocare, alla soglia della modernità, un radicale mutamento nel sapere e nella considerazione che gli uomini hanno di se stessi e delle loro relazioni; un mutamento al punto radicale che non si limita a coagularsi in una determinata forma culturale, essendo piuttosto un vero e proprio motivo costituzionale di un ordine sociale e politico. Si tratta di quella serie di trasformazioni che sta alla base della rilettura di Hobbes e Rousseau tratteggiata in sede di confronto con Foucault; trasformazioni che combinano l'abbandono di una certa filosofia pratica, fondata sull'idea di un ordine cosmologico oggetti, e informata di elementi etici e di governo, in favore di un discorso scientifico fondato sull'uguale libertà degli individui, e che si esercita intorno a concetti prettamente moderni quali il potere, la sovranità, l'impersonalità della legge e della rappresentanza, un discorso che ha nel diritto naturale e nella dottrina del contratto i suoi principi promotori originari.

Ciò che rimane essenziale di questa rapidissima, insufficiente e, per questo, rischiosa incursione all'interno della storia dei concetti di Koselleck e Brunner, è l'impostazione critica, avversa all'uso ap problematico degli universali, e tuttavia declinata in una maniera ben distinta rispetto alla critica archeologica e genealogica che si è vista all'opera in

⁵⁷ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», 11.3 (1997), poi riprodotto come primo capitolo del volume *La logica del potere*, cit.; ora in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 123-157; p. 133.

⁵⁸ In questo senso, cfr. *Il pensiero storico occidentale, La "casa come complesso" e l'antica "economia" europea, L'epoca delle ideologie*, tradotti in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit.

Foucault e in Agamben. Ed è proprio su questo aspetto che giova soffermarsi ancora per qualche battuta, per apprezzare nella differente gestualità critica la specificità dell'impresa dei nostri due autori, e dunque del loro rapporto con nozioni quali quella di potere e quella di sovranità. A essere particolarmente interessante è il rapporto che queste due prospettive, quella della storia concettuale e quella archeo-genealogica, intrattengono con il presente. Se si osserva l'attenzione riservata dalla *Begriffsgeschichte* ai concetti moderni e contemporanei, si nota una certa presa di distanza utile a comprenderne la collocazione storica: si tratta di una presa di coscienza della situazione dell'osservatore, utile a operare uno sforzo ermeneutico di astrazione e critica; uno sforzo insieme filologico e filosofico di fedeltà alle fonti ma, soprattutto, di ricerca della complessità che si articola alle spalle dei concetti e della loro originaria capacità di descrivere e promuovere un cambiamento.

Il rifiuto che Foucault oppone ai "privilegi" dell'universale non ha il proprio movente nell'urgenza di rimanere fedele alla storicità di un dato concetto, di reperirne le trame che lo informano in un certo tempo e le novità che esso importa in una certa situazione. Il rifiuto foucaultiano, giustificato dall'idea che dietro l'universale si nasconda un soggetto presuntamente puro che però mai appare davvero nella storia, ha la propria radice nel sospetto che tale soggetto, mediante l'universale, si elevi a sovrano attivo di una realtà che, in realtà, in gran parte lo forma e lo determina. Nel caso della sovranità nel senso moderno, l'universale opera coprendo la conflittualità che eleva vincitori e subordina vinti: l'universale insomma legittimerebbe un potere come costituito da un soggetto puro, dotato di diritti naturali e volontà di pace, celando le forme di potere che, invece, subordinano, producono, governano un soggetto che – determinato, come pare descriverlo l'analitica del potere, o libero, come lo vuole il discorso sulla governamentalità – è sempre preso in una trama di cui è funzione variabile; un nodo. Ma c'è di più, perché l'impresa genealogica, con la sua peculiare finzione, penetra la storia, la interroga a partire da un'urgenza presente: la consapevolezza che l'osservatore deve avere della propria situazione non è premessa di un'indagine fedele al discorso da ricostruire: Foucault non è uno storico; il genealogista ha consapevolezza del proprio presente perché è a partire dalle questioni che questo impone che il lampo proiettato nella storia sceglie gli elementi da valorizzare, da ordinare e comporre.

Da parte sua, quello agambeniano non è il caso di un rifiuto degli universali, quanto una vera e propria sottrazione rispetto alla dinamica che oppone particolare e generale, grazie allo statuto speciale dell'esempio paradigmatico. Quello dell'*homo sacer* è centrale nel progetto biopolitico di Agamben, per descrivere una movenza metafisica al centro della nostra politica; una movenza descrivendo la quale Agamben si ritrova a parlare di un potere sovrano da sempre produttore di nuda vita e di un concetto di sovranità che, oggi, necessita di essere ripensato. L'impresa di Agamben intrattiene con il contemporaneo il rapporto di chi, contraendo il tempo e ricostruendone il corso storico mediante l'uso di paradigmi esemplificativi, studia il gesto con cui il pensiero illumina la realtà, con la finalità di

rovistare negli angoli lasciati al buio. Più che un rifiuto degli universali, intesi come prodotti di una strategia di potere, quello agambeniano è il tentativo di ricucire le scissioni aperte e le relazioni istituite dalla metafisica occidentale e, di conseguenza, di sottrarsi alla gestualità che genera gli universali in opposizione all'intelligibile particolare; un obiettivo perseguibile solo a patto di definire con precisione la mossa fondamentale della metafisica occidentale e il modo in cui essa si declina storicamente.

Il colpo di sonda dell'impresa archeologica e genealogica è strettamente ancorato alla contemporaneità da cui viene gettato, al punto che il presente e le sue urgenze riformulano continuamente le richieste avanzate alla storia. Si tratta di una consapevolezza non finalizzata a una maggiore coerenza nell'uso dei concetti, quanto invece a orientare in maniera produttiva le domande che si rivolgono alla storia. Foucault e Agamben non sono storici, e la loro critica illumina la storia con una luce la cui fonte è ben piantata in una contemporaneità, sia essa una contemporaneità le cui geometrie vanno decostruite al fine di immaginarvi i punti di attacco per nuove forme di resistenza, sia essa una contemporaneità da osservare nella sua integralità, alla ricerca di un varco attraverso cui far penetrare la redenzione da ogni discorso parziale e scisso.

Proprio questo, pare si possa dire, è il motivo per cui, a chi si aspettasse una ricostruzione teorica e storica rigorosamente scandita da concetti politici, può risultare talvolta insoddisfacente l'uso che questi due autori, nelle loro molte differenze, fanno di tali concetti. In un articolo del 2006, Roberto Esposito ha chiarito come l'osservazione tipicamente biopolitica, anzi, tenda a rompere con la prospettiva storico concettuale; essa non pretende nemmeno di proporsi come segmento interno o come compimento della filosofia politica, essendo «semmai l'eccesso che la taglia e la rovescia in tutta la sua estensione, facendola ruotare di centottanta gradi intorno al suo asse»⁵⁹.

Esposito nota come la storia dei concetti interpreti la modernità in maniera complessivamente unitaria, accomunando i concetti prevalenti di sovranità, libertà, potere in un'unica grande logica, riconducibile al rapporto di comando-obbedienza tra sovrano e soggetti. Una logica che la prospettiva biopolitica supera, rivolgendo l'attenzione allo spazio in cui i concetti si tendono e si spezzano; non tanto al prima e al dopo, quanto al dentro e al fuori: «Si tratta di capire come un “fuori” entra all'interno di qualcosa d'altro e lo stravolge». Di qui un rapporto del tutto peculiare con le epoche: se la storia dei concetti scandisce con chiarezza premodernità, modernità e postmodernità, giudicando persino impossibile parlare di concetti politici prima dell'epoca moderna, la prospettiva biopolitica fa esplodere una simile «griglia talmente stretta da perdere proprio ciò che più conta – la differenza».

Si pensi allora al caso foucaultiano, in cui il rifiuto del modello teorico della sovranità conduce alla collocazione storica del potere sovrano solo in prossimità della realtà

⁵⁹ R. Esposito, *Editoriale. Storia dei concetti ed ontologia dell'attualità*, in «Filosofia politica», 20.1 (aprile 2006), pp. 5-9.

monarchica pre-moderna; caso foucaultiano in cui, alle troppe ambiguità derivanti dalla parola “potere” si sopperisce mediante l’utilizzo di una parola, governo, solitamente riservata al potere in senso pre-moderno, ma la cui concettualità viene rinnovata incorporando aspetti tipicamente moderni (*omnes et singulatim*) e coniando la parola “governamentalità”. Ma si pensi anche al caso agambeniano, in cui il mutamento che Foucault individua, certo con categorie non tradizionali, nell’epoca moderna, è semplicemente un aspetto storico di una sovranità le cui movenze sono fatte risalire alla *polis* greca, e che in epoca moderna vede il solo ampliamento di un gesto che già da sempre dà forma alla politica occidentale.

Lo stretto rapporto che il lavoro archeologico e genealogico mantiene con la propria contemporaneità sembra, dunque, presupporre quanto la *Begriffsgeschichte* doveva escludere: ricercare la risposta a una domanda avanzata dal presente alla storia può comportare la proiezione di categorie oggi in uso in un’epoca in cui quelle parole erano riempite di significati ben differenti. Non si tratta tanto di rimanere fedeli in senso filologico ai testi che si collazionano o alle fonti che si interrogano, quanto alla domanda di cui il presente incarica l’archeologo e il genealogista, nella direzione di una presa di posizione militante che, come chiarisce Esposito, «manca del tutto alla storia dei concetti». La prospettiva biopolitica «non è una storia – sia pure dei concetti – ma una filosofia. Come dice Deleuze, la filosofia non fa la storia dei concetti, li inventa», per mettere in risalto i giochi di differenze e ripetizioni, le sovrapposizioni, le strategie e i conflitti interni agli stessi concetti che hanno libero corso⁶⁰. E questo comporta notevoli rischi tra cui, come si tornerà a dire, quello di lasciare in ombra taluni aspetti capaci di rispondere all’interrogazione che il nostro tempo impone alla storia.

Rimane un solo appunto, prima di proseguire la riflessione. C’è, infatti, un ultimo aspetto che si può rilevare nel confronto tra la prospettiva archeo-genealogica e la Storia dei concetti, ed è la rispettiva ragione per cui entrambe si relazionano in maniera problematica con le categorie politiche moderne. Nel primo caso, si è visto come Foucault e Agamben sfondino l’autonarrazione moderna, rinvenendovi uno statuto strategico oltre il quale è urgente andare, per reperire il percorso accidentato superato dai concetti che oggi emergono come nodi del discorso politico. Da parte sua, la Storia concettuale si interessa della genesi logica e storica dell’apparato concettuale moderno non tanto per smascherarne il carattere strategico, quanto per collocarne storicamente le aporie al punto insopprimibili da renderne inadeguata la conservazione nella riflessione politica contemporanea, per «cogliere il senso strutturale dei rapporti e dare indicazioni sulla via in cui impostare “costituzionalmente” la vita comune», per ricercare «categorie con le quali riuscire a comprendere la concreta realtà

⁶⁰ *Ivi*, p. 8.

in cui siamo, al di là dell'orizzonte costituito dai concetti politici moderni»⁶¹. Due relazioni problematiche con l'apparato categoriale moderno le cui affinità o la cui incompatibilità è certo materia di interessante dibattito⁶².

Altro è, invece, il caso col quale di seguito ci si confronterà, rappresentato dalla recente proposta avanzata da Wendy Brown di valorizzare alcuni elementi – taluni anche di lungo periodo – rielaborati nella riflessione politica moderna e che permangono tuttora catalizzando un pensiero ancora valido nel contesto contemporaneo.

⁶¹ Cfr. G. Duso, *Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica*, originariamente in «Filosofia politica», 21.1 (2007), pp. 65-82 con titolo *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*; ora rielaborato in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 297-319; si vedano in particolare pp. 312 ss.

⁶² Di questo, oltre alla scuola di Padova, ha scritto Esposito nell'editoriale poco sopra menzionato.

2. UN UNIVERSALE DA RIPENSARE.

2.1. La questione del soggetto politico.

La realtà dello Stato moderno ha costituito per la storiografia recente una sfida. Nelle opere degli storici ottocenteschi, influenzati da una solida fiducia nello Stato sovrano, esso si trova a rappresentare il fine in relazione a cui, con una prospettiva teleologica, venivano posti in tensione gli ultimi due secoli del Medioevo. Già all'inizio del secolo scorso, poi, Otto Hintze ha rilevato il pericolo che si nasconde dietro l'espressione "Stato moderno", prodotto di una indebita proiezione all'indietro di una forma statuale giunta a maturazione solo nell'età contemporanea¹. Se la lettura teleologica in opera a cavallo tra il XIX e il XX secolo cercava nel tramonto del Medioevo l'alba dello Stato moderno, infatti, fino a tempi molto recenti la storiografia ha osservato lo Stato moderno secondo il modello dello Stato a noi contemporaneo, ritrovandovi una forma semplicemente imperfetta o non ancora completa². Così, se l'esaltazione e il fascino della forma statuale induceva gli storici di fine Ottocento a identificare lo Stato moderno come il punto destinale di una presunta evoluzione iniziata già negli ultimi secoli del Medioevo, uno spirito analogo condizionava lo studio della storia moderna, presentando lo Stato contemporaneo come modello per l'analisi delle forme ancora incomplete concretatesi a partire dal XVI secolo.

Si tratta di una schematicità il cui rigore è stato scalfito dalla storiografia degli ultimi decenni, specie a partire dagli anni Settanta. Cercando di calarsi nel concreto funzionamento delle istituzioni, all'incrocio della molteplicità di poteri ancora in funzione nei primi secoli dell'epoca moderna, notando la sopravvivenza di relazioni conformate sul modello feudale, la storiografia più recente ha notato una certa gradualità nel passaggio da una superiorità signorile a una sovranità moderna; una lentezza che, perciò, esclude la fluida discesa verso il completamento del processo storico, tipicamente immaginata da ogni prospettiva teleologica, così come esclude l'immediata identità tra i modelli statuali odierni e quelli della prima modernità. A orientare questa revisione dell'immagine monolitica dello Stato moderno come fine capace di attrarre le linee evolutive della storia precedente e dello Stato contemporaneo come ideale a cui raffrontare la forma moderna, è senz'altro sopraggiunto un ripensamento critico delle metodologie storiografiche; ma è curioso che, come alla maturazione dello Stato e alla contemporanea disintermediazione delle relazioni tra cittadini e Stato, ha corrisposto, fra il XIX e il XX secolo, una valorizzazione della nozione dello Stato moderno³, in un ambiente come quello successivo agli anni Settanta, segnato, da un lato, da dinamiche

¹ Cfr. O. Hintze, *Wesen und Wandlung des modernen Staats* (1931), tr. it. a cura di P. Schiera con titolo *Essenza e trasformazione*, in Id., *Stato e società*, ed. Zanichelli, Bologna 1980, pp. 138-157.

² M. Caravale, *La nascita dello Stato moderno*, in AAVV, *Storia moderna*, ed. Donzelli, Roma 2001, pp. 77-101; p. 78.

³ Cfr. *Ivi*, p. 77.

sovranzionali e, dall'altro, da spinte regionaliste e identitarismi locali, corrisponda una tensione decostruttiva della riflessione intorno allo Stato e alle sue origini⁴.

In una interessante rassegna pubblicata nel 1994, Luigi Blanco ha rinvenuto nella più recente storiografia sullo "Stato moderno" una serie di elementi di novità in parte indotti dalla contrapposizione e dal confronto fra le persistenti tendenze – certo depurate dalle storture derivanti dal teleologismo dei decenni precedenti – da un lato, dei medievisti a evidenziare le anticipazioni e i fattori genetici di dinamiche successive e tipicamente moderne, dall'altro, dei modernisti a cogliere le specificità dell'epoca moderna non riducibili a formazioni embrionali precedenti. Blanco ne elenca soprattutto tre: una «accentuata consapevolezza della storicità del fenomeno "Stato moderno"», la «rilevanza acquisita in campo storiografico da quelle soglie cronologiche che sono le età di passaggio e di transizione tra un'epoca e l'altra», e infine il «crescente interesse attribuito, volendo sottrarsi alle mitizzazioni di una certa storiografia troppo incline ad accentuare il dato dell'accentramento e del monopolio del potere, alle aree periferiche e all'articolazione pluralistica del potere»⁵. Nei primi due di questi elementi di novità si può senza dubbio riconoscere lo sforzo operato da Otto Brunner di proporre una «nuova storia costituzionale e sociale», perché lo Stato moderno sia osservato nella sua storicità e, di conseguenza, siano visibili anche gli aspetti del potere sovrano moderno oggi in via di dissoluzione; del resto, quanto agli altri due punti è altrettanto facile, ed esplicito in Blanco, il rimando al contributo offerto da Foucault nello studio delle zone periferiche, abitate da forze plurali e dinamiche, da relazioni osservabili solo riducendo la prospettiva a una grana microfisica.

Foucault, mediante il suo impegno da "non storico", ha perciò indotto un profondo ripensamento nella storiografia, grazie al suo lavoro critico in ambito epistemologico nel senso di una radicalizzazione mai ridotta a totalizzazione⁶. Il suo abbandono del paradigma statalista è inserito da Blanco entro un generale allontanamento della storiografia dalla tendenza fino ad allora in voga di osservare lo Stato semplicemente come «la risultante di un duplice e coordinato processo politico e istituzionale»: da un lato, lo svuotamento da parte della monarchia di tutti quei poteri politici, superiori o inferiori, e comunque concorrenti, e la conseguente monopolizzazione dell'uso legittimo della forza già definita da Weber; dall'altro lato, la creazione di un apparato istituzionale di potere in grado di regolamentare la convivenza sociale e politica. Rispetto a uno Stato moderno «concepito dunque come il detentore esclusivo della sovranità, e quindi della decisione politica» e come «il momento più alto di espressione, specifico in quanto tale dell'esperienza politica occidentale, del

⁴ Cfr. G. Castelnuovo e G.M. Varanini, *Processi di costruzione statale in Europa*, in AAVV, *Storia medievale*, ed. Donzelli, Roma 1998, pp. 585-616; p. 587.

⁵ L. Blanco, *Note sulla più recente storiografia in tema di "Stato moderno"*, in «Storia Amministrazione Costituzione», *Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica*, 2 (1994), pp. 259-297; pp. 261-262.

⁶ Cfr. O. Marzocca, *Perché il governo*, cit., pp. 13 ss.

processo di razionalizzazione e istituzionalizzazione del potere», la storiografia più recente ha invertito la rotta, opponendosi a una lettura eccessivamente univoca dell'assolutismo e, anzi, insistendo sugli elementi non assolutistici presenti nello Stato moderno⁷. E così quel crescente interesse rivolto alle aree periferiche e all'articolazione pluralistica del potere si declina, secondo Blanco, in una spiccata attenzione per il «carattere globale e pervasivo dei meccanismi di potere», liberata dalla irriflessa e anacronistica trasposizione alla prima epoca moderna della netta separazione fra Stato e società; superando un limitante modello di potere come unico detentore della sovranità, poi, si è preferito parlare del potere nella molteplicità delle sue espressioni istituzionali e territoriali, e delle persistenti realtà corporative come delle parti attive nelle dinamiche storiche, e non come meri ostacoli, fattori di resistenza in un progresso segnato. Il nuovo orientamento storiografico si rifiuta dunque di appiattare la storia dello Stato moderno sulla storia di un potere già accentrato capace di allungare i propri tentacoli in ogni area della periferia, cogliendo invece gli spazi di azione dei molteplici personaggi attivi sia in senso verticale, nella pluralità di attori politici, sia in senso orizzontale, nella dimensione territoriale.

In termini filosofici, il discorso foucaultiano capace di contribuire a questo ripensamento è quello che, variamente declinatosi come analitica del potere o, in modo più maturo, come analisi della governamentalità, ha il proprio movente principale nella critica del soggetto come sovrano della storia, e la sua concrezione politica più interessante nella critica del paradigma della sovranità. Un paradigma che non permetterebbe di cogliere il tratto di discontinuità che, in termini di biopotere, caratterizza l'età moderna, proiettandovi una struttura giuridica totalizzante, tutta tesa alla legittimazione del potere costituito. L'impenetrabilità della novità moderna rappresentata dal biopotere sarebbe, infatti, dovuta alla conservazione di un impianto giuridico di natura sovranitaria, istituito nel Medioevo mediante un consistente recupero del centralismo del diritto romano, e facente capo a un sistema di leggi tutto teso a garantire le condizioni e la legittimità del potere monarchico. L'estensione come discorso strategico di una siffatta trama storica anche in un tempo in cui le tecniche di esercizio del potere si facevano più complesse e dirette al potenziamento delle energie vitali, avrebbe prolungato in senso anacronistico l'immagine di un rapporto unico e diretto tra diritto e potere, circoscritto nell'istanza detentriche della sovranità. Ciò che più volte segnala Foucault non è solo l'inadeguatezza di questa immagine nell'analisi delle concrete relazioni di potere in epoca moderna: degne di essere considerate sono, da un lato, la pervicacia con cui tale immagine si è trasformata in conformità alle esigenze del potere da legittimare e, dall'altro e paradossalmente, la conservazione delle geometrie dettate dalla teoria della sovranità anche da parte di chi intendeva contrapporsi al potere del sovrano ma di fatto finiva solo col rimirare le condizioni della sua legittimità. Dissolvendo, «all'interno

⁷ L. Blanco, *Note sulla più recente storiografia in tema di "Stato moderno"*, cit., pp. 262-263.

del potere, il fatto storico della dominazione», il discorso sulla sovranità ha fatto apparire al suo posto, «da un lato, i diritti legittimi della sovranità; dall'altro, l'obbligazione legale all'obbedienza»⁸.

Quello che si conserva così come un discorso strategico per nascondere la dominazione e legittimare il potere del sovrano, si trasforma poi in un limite dell'analisi del potere, concentrata sulle condizioni di legittimità e sulla costituzione "dall'alto" dell'ordine civile, e incapace di scendere al livello concreto, in quel "basso" in cui il potere viene esercitato, su una scala – sia essa disciplinare o governamentale – che rende visibile il carattere positivo della normalizzazione e del potenziamento della vita. Il modello della sovranità si è mantenuto fino ai nostri giorni, orientando l'intero discorso politico sulla questione del grado di legittimità giuridica del potere, sulle condizioni di esercizio e sulla possibilità di resistenza: è tale orientamento che Foucault considera pernicioso, risultando la prospettiva sul potere estremamente limitata a una serie di problemi che di fatto legittimano il potere già per il fatto stesso di essere considerati e trattati; come in origine sfuggiva l'aspetto di dominazione o di conquista alla base di ogni potere, oggi sfugge, o viene relegata al rango di mera accidentalità, la razionalità intima e fine della governamentalità.

Si è avuto modo di ricostruire la presa di distanza dalla teoria tradizionale della sovranità in senso moderno, incarnata specialmente nella figura di Hobbes. Quest'ultimo sarebbe il primo e più chiaro esempio di come il concetto di sovranità, grazie alla sua plasticità, sia sopravvissuto al venir meno del rapporto storico tipicamente indirizzato al lasciar vivere e al dare la morte, trasformandosi in un discorso del tutto depurato dal tema della conquista e, anzi, celebrativo dell'ordine e della pace che solo il potere sovrano sa garantire anche grazie all'incarico affidatogli dai sudditi e alla loro obbedienza. Il primo tentativo foucaultiano di smascherare la carica strategica di questo discorso è costituito dalla ricostruzione e dalla messa alla prova del discorso del potere come guerra, ossia il perfetto calco negativo di quanto secondo Foucault è imputabile a Hobbes, ossia l'esclusione di ogni traccia di guerra all'origine del potere. È un esperimento che conduce Foucault a notare la tendenza di questo discorso a superare se stesso, autodialettizzandosi o, in altri termini, venendo colonizzato da una verità in grado di parlare della guerra come di un momento necessario in vista dell'istituzione di un modello di società giusto e universale, pacificato. E tuttavia permane, sia nel metodo genealogico che nel concetto di potere che Foucault poi farà maturare in quello di governo, il carattere se non antagonistico, agonistico, e se non guerresco, per lo meno strategico: una concezione dei rapporti interni alla politica occidentale come di un intreccio di forze, che incidono le une sulle altre, che si conducono e impongono la propria conduzione.

⁸ M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 30-31.

Proprio di questa permanente dinamica delle relazioni di potere, si è scritto che Foucault, proponendo un «concetto non giuridico», si dimostra di fatto incapace di pensare a un momento in cui la guerra, il conflitto, la strategia cessino. In particolare, Yves Charles Zarka ha fatto notare che la lettura foucaultiana di Hobbes manca di rilevare il punto centrale del potere sovrano in senso moderno, ossia la sua funzione «di permettere di pensare e di credere che la guerra si possa arrestare»; o, in altre parole, di permettere di percepire il discrimine tra la pace civile garantita da un concetto giuridico di potere e una conflittualità sotterranea e sempre presente. «Malgrado Foucault – conclude Zarka –, continuo a pensare che il concetto giuridico di potere sia meno una trappola che una risorsa, e che la civiltà occidentale non abbia altra origine e altro esito che in esso»⁹. Si tratta di osservazioni non irrilevanti, che colgono uno degli aspetti più preziosi del potere moderno, ossia la sua capacità di rappresentare l'istanza di ordine e pace per il corpo politico che lo incarna; e, tuttavia, questa proposta non sembra toccare un punto non secondario nell'interpretazione foucaultiana di Hobbes. Zarka concede a Foucault di aver rilevato in modo assai innovativo la reale natura della guerra nel *Leviatano*: a osservarla bene, scrive, quella presente in Hobbes non è una guerra che fonda il potere ma, anzi, una guerra presente solo mediante la sua esclusione, la sua espulsione dal dominio della pace civile; di più, la guerra è esclusa non solo dall'esercizio del potere, ma dalla stessa fondazione del potere, essendo questa osservata come ciò che, mediante una richiesta legittimante, segue il timore dello scoppio della guerra, il clima di terrore tutto caratterizzato da esibizioni, da infingimenti, da finte *surplace*, ma da nessuno spargimento di sangue. Si tratta di aspetti la cui problematicità è già stata discussa; e sono elementi che Zarka accetta, al fine di poter affermare che, se la guerra è esclusa dal *Leviatano*, è perché Hobbes è un «pensatore di pace per eccellenza»¹⁰. Una pace che si rende possibile proprio mediante quel concetto giuridico di potere che Foucault rifiuta, perdendo così il netto discrimine tra pace civile e guerra strisciante e silenziosa. Ciò che Zarka manca di rilevare, tuttavia, è che l'interpretazione foucaultiana di Hobbes, che egli afferma di trovare condivisibile e, anzi, interessante in quanto innovativa, non declina verso un pensiero della pace, al quale opporre in maniera secca un pensiero del potere come contrasto polemico o, più latamente, strategico; l'Hobbes di Foucault, più finemente, esclude che la guerra abbia alcunché da spartire con l'esercizio del potere sovrano proprio perché fonda tale potere sulla perpetuazione di *una forma istituzionalizzata di paura della guerra*¹¹. Quella di Foucault, si può dire altrimenti, non è la sostituzione del modello hobbesiano con un proprio modello, quanto invece la riscoperta dell'afflato strategico, lo smascheramento di quanto il testo pare non voler contemplare: il potere non è semplicemente garante di pace, aspetto dimostrato dall'assenza di guerre all'atto della sua fondazione e nel suo esercizio; il

⁹ Y.Ch. Zarka, *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, cit., p. 52.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

¹¹ Cfr. O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, cit., p. 64.

potere si impone producendo un discorso che trasforma l'atto di conquista in una supplica di pace del popolo, ed esclude la guerra proprio grazie alla costante esibizione della sua assenza e del suo potenziale ritorno, ai danni del popolo stesso. Accettare la lettura foucaultiana significa fare i conti col fatto che l'esclusione della guerra dalla fondazione del potere non è orientata a un mondo di pace, quanto invece all'uso coercitivo e strategico della paura della guerra: a un conflitto istituzionalizzato. Ed è quest'ultimo che Foucault intende smascherare, dal momento che esso rimane impensato all'interno della teoria del potere sovrano.

Proprio alla ricerca di tale impensato, in un ricco confronto con Foucault, è orientato un articolo pubblicato da Giacomo Marramao nel 1986; un confronto interessante, sebbene a tratti reso problematico dall'inevitabilmente scarsa conoscenza che, al momento in cui quelle riflessioni venivano formulate, si poteva avere dell'intera sperimentazione foucaultiana intorno all'ipotesi del potere come guerra e dei suoi esiti finali¹². L'analisi critica di Marramao, al netto degli aspetti problematici di cui si dirà – e che d'altra parte nelle ripubblicazioni dell'articolo non sono stati emendati o rivisti –, si presenta interessante per il suo intento di prendere sul serio l'intuizione fondamentale di Foucault per cui «la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano», e si pone all'ascolto di tale ossessione, raggiungendo risultati del tutto opposti a quelli già proposti dal pensatore francese. Quest'ultimo prescriveva l'urgenza di «una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione»; insomma, l'ormai nota urgenza di decapitare il Re¹³, la teoria che, secondo la lettura foucaultiana, accomuna sotto il segno dell'economicismo la politica liberale e il pensiero marxista. Liberatisi di questo impianto economicistico, afferma Foucault, ci si trova di fronte a un dilemma, i cui corni sono occupati dall'idea che il meccanismo del potere sia descrivibile in termini di repressione, e dall'idea che alla base del rapporto di potere ci sarebbe un scontro bellicoso. Come è noto, secondo Foucault, entrambi questi concetti devono essere sottoposti a un preciso esame¹⁴. L'idea di un potere come repressione, tuttavia, viene sempre liquidata in poche battute, rivelandosi così in più occasioni indigesta e indegna di troppo particolari attenzioni. Nel 1976, in modo significativo, Foucault riconosce che «tutti questi elementi negativi – divieti, rifiuti, censure, negazioni – che l'ipotesi repressiva raggruppa in un grande meccanismo centrale destinato a dire di no, sono probabilmente soltanto degli elementi che svolgono un ruolo locale e tattico in una trasposizione in discorso, in una tecnica di potere, in una volontà di sapere che sono lungi dal ridursi ad essi»¹⁵; ma parimenti riconosce la sterilità di quella che nel corso dello stesso anno aveva chiamato “ipotesi di Reich”, riferendosi così

¹² G. Marramao, *L'ossessione del sovrano*, originariamente pubblicato in P.A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, ed. Feltrinelli, Milano 1986, pp. 171-183; poi ripubblicato in Id., *Dopo il Leviatano*, ed. Giappichelli, Torino 1995, e ora ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 311-325.

¹³ DEII, p. 150.

¹⁴ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 23 ss.

¹⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 17.

a una prospettiva che riduca l'intero esercizio del potere a quella sola dimensione negativa e repressiva. Più diffusa, come si è avuto modo di osservare, è la tematizzazione dell'altro corno dilemmatico, quello occupato dall'"ipotesi di Nietzsche", e che non soddisfa Foucault, rivelandosi più fecondo allargare il quadro polemologico a un più plurale e complesso, e pur tuttavia ancora agonistico, «campo strategico di relazioni di potere»¹⁶.

Il dilemma che si apre di fronte a Foucault al momento del rifiuto della teoria della sovranità – uno spazio poi riempito dal pensiero della governamentalità –, viene interpretato da Marramao come una falsa alternativa, dal momento che «i due modelli sono in realtà riconducibili a un archetipo del potere che li accomuna, e al cui interno essi si presentano come co-originari e complementari»¹⁷. A ben vedere, già Foucault non escludeva la possibilità di intendere tali modelli come complementari, e nella prima lezione del corso del '76 aveva affermato che «queste due ipotesi non sono inconciliabili, al contrario; sembrano anzi concatenarsi», dal momento che la repressione appare essere «la conseguenza politica della guerra, un po' come l'oppressione, nella teoria classica del diritto politico, era l'abuso della sovranità nell'ordine giuridico»¹⁸; e d'altra parte, che non fosse questa la sua intenzione, così come non era quella di perseguire l'uno o l'altro modello, bensì di rivedere pesantemente i concetti di repressione e di guerra, era chiaro ed esplicito fin da quella prima lezione.

Trascurando queste indicazioni preliminari, e non potendo attingerne di analoghe nella trascrizione dell'intero corso, Marramao si mette alla ricerca del preciso punto di cooriginarietà di questi due modelli, là dove si radicherebbe quella che Foucault chiama "l'ossessione" per la sovranità. La risposta avanzata da Marramao è proprio il fulcro attorno al quale operare la torsione delle premesse foucaultiane. Liberatosi dall'ossessione del sovrano, Foucault si trova di fronte a due stili alternativi di razionalità politica in realtà apparentati fin dalla loro genesi: l'alternativa è solo apparente e, anzi, l'uno funziona come interfaccia dell'altro; in più, è proprio la loro origine comune a riprodurre l'ossessione della sovranità da cui essi sembravano essersi emancipati. Tale ossessione non può essere respinta decapitando il Re, dal momento che il Re è già stato decapitato dalla teoria moderna della sovranità, ed è proprio da tale atto violento che si origina la riproduzione (nevrotica) delle movenze sovranitarie: «*Il paradosso originario della dottrina moderna della sovranità risiede nel fatto che l'"ossessione" tende a riprodursi non malgrado la, ma proprio grazie alla decapitazione del sovrano. [...] Il concetto di sovranità ha a suo presupposto la figura del re decapitato*»¹⁹. In altri termini, Marramao colloca la sfida affrontata dal pensiero politico moderno in un tempo in cui si è già consumato il regicidio, e la caratterizza come

¹⁶ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

¹⁷ G. Marramao, *L'ossessione del sovrano*, cit., p. 313.

¹⁸ M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 23.

¹⁹ G. Marramao, *L'ossessione del sovrano*, cit., p. 313 (corsivi nel testo).

l'onere assunto da chi deve indicare l'equivalente funzionale del re: «Proprio qui va rintracciato il momento tipico di una sfida che tende a collocarsi al di là dell'antitesi foucaultiana»²⁰. Il concetto moderno della sovranità, insomma, sarebbe già al di là della dicotomia tra un potere solo repressivo e un potere come scontro bellico, non escluderebbe cioè nessuna delle dimensioni – negativa e affermativa, pacificante e bellica – che Foucault tende a descrivere come antitetiche, trovandosi anzi tale concetto a dover “ossessivamente” risolvere il paradosso apertosi proprio con la scena originaria di una decapitazione del sovrano. «Il re decapitato è la premessa, non solo storica ma in un certo senso anche logica, della teoria hobbesiana della sovranità»²¹.

L'epoca moderna, scrive Marramao, si apre con il passaggio dall'immagine di un re taumaturgo a quella di un sovrano sospeso nel vuoto della contingenza, in una storia priva di qualsiasi ordine generativo del bene e della giustizia e, di conseguenza, anche priva di ogni «grammatica generativa della sovranità». È in questo contesto che Hobbes immagina la propria sovranità, costruita e imposta mediante un artificio. Ed è in questo scenario che l'istituzione moderna della sovranità riscopre la propria ossessione, replicando così «i caratteri originari – mitici e teologici – della “maschera totemica” del Sovrano», proprio perché ogni idea di contratto trova la propria radice in «un simbolismo spartitorio» culminante non tanto in un accordo orizzontale, quanto invece in «un contratto tra i consociati *a favore di terzi*»²².

L'espressione “maschera totemica” è un ovvio riferimento a Kelsen il quale, a sua volta, si rifà a Freud; lo stesso Marramao va alle pagine di *Totem e Tabù* in cui Freud indaga l'ambivalenza emotiva nei confronti dei sovrani²³. Un atteggiamento ambiguo, e dunque in gran parte anche apertamente ostile, che Freud spiega come riflesso di una ambivalenza originaria della sovranità, e risalente all'esperienza fondamentale del potere come usurpazione. Il simbolismo di questa esperienza fondamentale è descritto da Freud, seguito in questo da Marramao, come quello di una congiura dei fratelli a danno del padre: non tanto, quindi, una sovranità primitiva, simboleggiata da un padre-sacerdote o da un padre-re, quanto invece «la scena originaria di una soluzione che è già la soluzione di un potere sociale e politico, che ha già in qualche modo travalicato gli steccati elementari di un potere primordiale»²⁴, e che risulta mediata dall'uccisione del padre e dal carattere fraterno insito nella fondazione della sovranità. Al fondo della sovranità in senso moderno, sostiene a ragione Marramao notando una ripetizione del simbolismo di tale scena originaria, non vi è

²⁰ *Ivi*, p. 314.

²¹ *Ivi*, p. 315.

²² *Ivi*, p. 316 (corsivo nel testo).

²³ Cfr. H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), tr. it. di G. Melloni, con titolo *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La Democrazia*, ed. il Mulino, Bologna 1998, pp. 41-152; p. 134. E cfr. S. Freud, *Totem und Tabù* (1912-1913), tr. it. curata da C.L. Musatti, con titolo *Totem e Tabù*, in Id., *Opere*, vol. 7, ed. Paolo Boringhieri, Torino 1975, pp. 1-164.

²⁴ G. Marramao, *L'ossessione del sovrano*, cit., p. 318.

la forma di un'autorità paterna, quanto invece quella di un accordo fraterno, in grado di generare un'energia dalla quale scaturisce il potere sovrano; quest'ultimo, a ben vedere, assimila l'energia paterna, ed è nella spartizione del corpo e del pasto che istituisce un equivalente funzionale a tale autorità²⁵. Conclude Marramao, con un evidente richiamo al "potere diffuso" osservabile, secondo Foucault, solo rifiutando il modello moderno della sovranità: «La moderna teoria della sovranità assoluta "ripete" sul piano simbolico l'evento rappresentato da questa scena originaria»; tale teoria, infatti, assume la decapitazione come proprio presupposto e, così facendo, «pone a proprio fondamento un potere *già spartito*. In un certo senso, dunque, la ragione dei moderni conosce già alle sue origini, nella sua prima formulazione compiuta, il *potere diffuso*».²⁶

Si è accennato al carattere problematico di questi passaggi usati come risposta alla riflessione foucaultiana: basata per lo più sulle prime due lezioni del corso del '76, la proposta di Marramao, da un lato, trascura l'esito dell'esperimento foucaultiano, ossia la radicale trasformazione e, comunque, il rifiuto dell'adozione del modello polemologico inteso in senso strettamente nietzscheano e, si potrebbe perfino dire, weberiano; dall'altro, non pare prendere in considerazione la differenza fondamentale da cui Foucault intende partire nella sua interpretazione di Hobbes, consistente nella distinzione tra guerra e paura della guerra, tra conflitto e conflitto istituzionalizzato. Marramao, per dimostrare al lettore foucaultiano la cooriginarietà dell'ipotesi repressiva e dell'ipotesi polemologica, e per collocarle come premesse, anziché come alternativa successiva, alla liberazione da un modello di sovranità tradizionale, si pone alla ricerca di un atto violento alle spalle di un potere così inteso.

A parte queste criticità, tutte afferenti al dialogo tra Foucault e Marramao, ciò che di interessante la lettura del pensatore italiano restituisce, ciò che conviene trattenere, è la natura dell'evento che introduce al pensiero politico moderno. Un atto violento coincidente con la decapitazione del Re, così che Marramao può sostenere che l'ossessione del sovrano caratterizza proprio il pensiero politico moderno a causa dell'evento di uccisione dell'autorità che lo apre. Laddove Foucault denunciava l'assenza nel *Leviatano* della conflittualità – sia essa guerra aperta o affronto strategico e articolato su più fronti – che determina e continuamente modifica le geometrie di potere, presentandosi così come evento originario e come uno dei caratteri centrali dell'esercizio del potere, Marramao individua un atto di congiura, che inaugura proprio il pensiero moderno. Laddove Foucault prescriveva il

²⁵ Si legga il passo freudiano: «Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo. [...]. Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza» (S. Freud, *Totem e Tabù*, cit., pp. 145-146).

²⁶ G. Marramao, *L'ossessione del sovrano*, cit., p. 318 (corsivi nel testo).

rifiuto del modello del *Leviatano* – la decapitazione del Re – al fine di far emergere la superficie sempre tumultuosa delle relazioni di potere, Marramao riscontra la coincidenza tra l'uccisione dell'autorità e l'istituzione di uno stato civile nel senso moderno, mostrando così come la complessità di cui il genealogista intende mettersi alla ricerca non si trova nel momento del superamento del potere moderno, ma proprio nell'alveo della sovranità.

Il centro simbolico dell'evento violento descritto da Freud è occupato da una congiura, mediante la quale, ancora prima di ammazzare il padre, i fratelli si assumono l'essenza stessa del potere paterno, consistente nel diritto di vita e di morte. «I figli riuniti *congiurano* appunto contro questa prerogativa paterna: non per eliminarla, ma per assumersela»: in questo carattere sociale e politico si ritrova l'origine dell'energia che i fratelli riescono a mobilitare contro il padre, e su un simile patto dovrà nascere un nuovo potere, grazie a un contratto istituente un equivalente funzionale della figura del padre. L'analogia del simbolismo di questa scena originaria con quello attivo all'origine del pensiero moderno può essere ribadita, se si nota che lo stato di natura rappresenta la condizione post-parricidica freudiana, così come il contratto in favore di terzi – ossia il patto che lega ciascun congiurato non agli altri congiurati ma al fine della congiura, a un potere garante dell'ordine e del diritto – è seguente all'eliminazione del potere costituitosi con l'autorità e la forza.

Ciò che, in questo senso, il simbolismo freudiano reiterato dall'origine del pensiero moderno rappresenta, è il mutamento di paradigma fondamentale che sottende al nuovo concetto di sovranità: l'uguaglianza degli uomini è, nella scena originaria, la fraternità che spinge i congiurati contro il potere pre-moderno, il quale, cacciandoli o, fuori di metafora, imponendosi con la conquista, si legittimava mediante il discorso classico della naturale disuguaglianza fra gli uomini. Il potere sovrano, già fino all'alba dello Stato moderno assoluto, rappresenta l'istanza di ordine in assenza di un potere superiore: esso non è un accordo orizzontale tra persone naturali, quanto invece l'istituzione di una persona artificiale che rappresenti il corpo politico, dettando ordine all'azione di individui davvero liberi e sicuri rispetto all'altrui libertà solo grazie a tale ordine. Solo per mezzo dell'eliminazione di un potere che si impone per mezzo della forza bruta, in senso naturale, si può accedere a un contesto politico la cui razionalità risiede nell'istituzione concordata di un potere sovrano; un contesto la cui novità più rilevante è quella dell'appello al carattere politico di ognuno dei contraenti nell'istituzione del sovrano che lo rappresenterà, tale che non vi sia più un'istanza di governo, quanto invece un potere delegato di rappresentare l'eguaglianza tra gli individui del corpo politico.

Stante questa definizione dello scenario politico moderno, nelle prossime battute si cercherà di chiarire i temi che circondano l'espunzione da parte di Foucault e di Agamben del soggetto politico che la filosofia politica ha tradizionalmente collocato in tale scenario. Per parte foucaultiana, si ricostruirà la critica avanzata da Wendy Brown, secondo la quale il

rifiuto di una qualche sovranità del soggetto conduce Foucault all'incapacità di pensare a una figura politica davvero autonoma nella sua azione politica concertata e in senso ampio costituente. D'altra parte, tuttavia, si dovrà riconoscere come Foucault, specialmente nell'ultima parte della sua vita, si sia impegnato nella ricerca di un soggetto politico, certamente differente rispetto a quello della filosofia politica moderna e, anzi, connotato da una postura etica più confacente al cinico antico; si tratta di un soggetto etico-politico teso a un rapporto con sé di cura, a un'estetica dell'esistenza che lo conduce a emanciparsi criticamente rispetto alle trame relazionali che lo circondano: una figura che risulta dal distacco dal soggetto assolutamente autonomo, chimera della filosofia moderna, e che non sembra mai davvero in grado di costruire trasformazioni politiche progettate di concerto; piuttosto, e qui si insinua il dubbio di Brown di un soggetto già connotato in senso liberare, la cura che il soggetto ha di sé pare riuscire a produrre conseguenze sul panorama politico solo in modo indiretto, essendo un'azione prima di tutto rivolta alla produzione del sé.

L'insufficienza di questa mossa, si vedrà, viene rilevata da Agamben non nella direzione di un recupero del carattere attivo e autonomo del soggetto politico moderno ma, anzi, all'interno di un ulteriore arretramento: secondo Agamben la mossa foucaultiana non risolve le aporie insite nella politica moderna dal momento che, presentandosi sempre come una specie di relazione di sé con sé, ha già da sempre incarnato la scissione metafisica fondamentale dell'Occidente, quella che separa il soggetto dall'oggetto, e che solo la nozione di uso riesce a sospendere. Di qui, attraverso il concetto di uso e mediante l'indeterminazione che esso implica di soggetto e oggetto, Agamben può indicare le figure che, nella loro inerzia, segnano la crisi della metafisica occidentale: figure a partire dalle quali sole si può immaginare una politica nuova, in cui al gesto che accomuna non sia sempre affiancato un gesto che esclude.

In ultima istanza, si cercherà il confronto con un esempio contemporaneo di riflessione filosofica che, pur guardando nella direzione di un soggetto politico autonomo e sovrano, riesca a farsi latrice di una politica dai contorni plastici e porosi; di una politica inclusiva non perché ha abbandonato il discorso della sovranità, ma proprio perché lo declina nel senso di un suo uso critico e dialettico.

2.1.1. Alla ricerca del soggetto politico in senso moderno.

Dalla nascita del pensiero politico fino almeno a Machiavelli, la politica si è resa necessaria a causa del disordine conseguente alla inevitabile eterogeneità e disuguaglianza interna alla collettività; ed è proprio in un contesto segnato da una intima e ontologica disuguaglianza che un tema come quello della conquista o, in ogni caso, della sopraffazione

emerge come punto centrale della fondazione del potere, ma anche della resistenza a esso²⁷. In questa direzione possono essere lette le riflessioni aristoteliche sulla diseguaglianza, sull'antagonismo fra ricchi e poveri²⁸, e sull'opportunità di "miscelare" la presenza di queste realtà disuguali nella costituzione del potere²⁹; ma uno spirito simile può essere ritrovato ancora in Machiavelli, là dove, premettendo la diseguaglianza tra popolo e grandi, scrive che «il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e e' grandi desiderano comandare e opprimere el popolo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenza»³⁰. In altri termini, la politica pre-moderna ha variamente declinato il tema della naturale diseguaglianza e del necessario compromesso fra le differenti forze sociali.

Ciò che sarebbe interessante interrogare, senza proiettare su Hobbes l'immagine di un positivismo giuridico di molto successivo³¹, ma anzi con lo spirito che guida una ben intesa storia dei concetti, è non solo l'insieme di parole, di immagini, di nozioni che riempiono il concetto moderno di potere, quanto invece il mutamento che esso promuove, l'effetto dell'irruzione nel dibattito dei problemi da esso sollevati. Ed è interessante, in primo luogo, il modo in cui, al venir meno di un *cosmos*, di un ordine per la natura e, di conseguenza, per gli uomini, predeterminato in termini trascendenti, il pensiero moderno si sia posto alla ricerca di un nuovo appiglio a partire dal quale ordire una nuova trama, e lo abbia trovato nella volontà del singolo. Variamente coniugato, il pensiero moderno impone di osservare l'individuo, la sua urgenza di sicurezza, il riconoscimento della sua soggettività giuridica e politica, di un'autonomia politica irriducibile.

Di tale autonomia politica, come si è avuto modo di osservare, una fine lettrice di Foucault come Wendy Brown ha denunciato l'assenza nel pensiero del francese³². Secondo

²⁷ Cfr. P. Pasquino, *Political Theory of War and Peace*, cit., p. 82: secondo Pasquino, Foucault propone una lettura di Hobbes che ne inverte l'ordine: Foucault manchi il bersaglio quando afferma che il potere sovrano ipostatizza un soggetto puro di diritto, per far derivare dall'accordo fra i differenti individui uno Stato: è piuttosto vero che gli individui, dotati di una libertà disordinata, sono riconoscibili come soggetti di diritto solo qualora sia loro garantita la sopravvivenza. Ed è dunque lo Stato, istituito in un contesto di uguaglianza, a rendere possibile l'esistenza soggetti di diritto mediante la normazione dei limiti delle loro azioni.

²⁸ «È impossibile che le medesime persone siano ricche e povere. Perciò sembra che i ricchi e i poveri siano le vere parti della città. E poiché in genere gli uni sono poche e gli altri molti, pare che queste siano le parti antagonistiche della città» (Aristotele, *Politica*, 1291b 7-11).

²⁹ Aristotele, *Politica*, 1297a 5-14.

³⁰ Machiavelli, *Il Principe*, IX: "De Principatu Civili". Si veda anche Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro primo, cap. V: "Dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquista o chi vuole mantenere": «Si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati».

³¹ Warrender ha segnalato l'inutilità dell'alternativa tra un Hobbes giusnaturalista e un Hobbes positivista, essendo l'ineliminabilità della legge naturale nel suo pensiero, contro coloro che hanno inteso dimostrarne l'irrelevanza: senza l'obbligo morale precedente e indipendente della legge naturale rispetto a quella civile, l'intero impianto dell'obbligazione politica sarebbe collassato. Cfr. H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit. Cfr. anche N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, ed. Morano, Napoli 1965, pp. 11-49.

³² Cfr. W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., pp. 85 ss.

le indicazioni foucaultiane contenute nel corso dell'anno 1978-'79, il soggetto di diritto nel senso moderno è un correlato dell'«unità totalizzante del sovrano giuridico» ed emerge nella storia del pensiero politico al momento dell'istituzione del potere sovrano per garantirsi la sopravvivenza, ma soprattutto nel momento in cui si sono posti precisi limiti all'esercizio e, dunque, dei limiti alla limitazione esercitata dalla sovranità³³. Una interpretazione che, tuttavia, non pare poter prendere in considerazione i risvolti politici, e non strettamente giuridici, del pensiero moderno, specie quelli successivi alla diffusione del pensiero rousseauiano. «Ciò che manca – scrive Brown – è la creatura che potremmo chiamare *homo politicus*, la creatura animata da e per la realizzazione di una sovranità popolare al pari della propria sovranità personale, la creatura che ha fatto le rivoluzioni francese e americana e che la Costituzione americana sostiene, ma anche la creatura che conosciamo come l'individuo sovrano che governa se stesso»³⁴.

Si tratta di una rilevazione condivisibile, nella misura in cui segnala una certa parzialità nella prospettiva di Foucault in merito al pensiero politico moderno, definito solo coi termini dell'astrazione giuridica. A ben vedere, in Foucault non manca un soggetto politico, ma di certo non sono riconoscibili in esso i tratti del soggetto sovrano e costituente³⁵. Il soggetto politico foucaultiano interpreta la politica come etica, avanzando questioni slegate da visioni prestabilite o da progetti politici specifici. Esso è ripensato sempre in contrapposizione alla teoria della sovranità, alle sue aporie ma anche agli effettivi progressi che la sua continua rielaborazione ha permesso alla democrazia moderna nel senso di una partecipazione attiva³⁶. Anzi, il soggetto politico viene immaginato proprio come l'esito di un allontanamento da una teoria in cui il soggetto di diritto è protagonista di una finzione storica finalizzata a permettergli la sopravvivenza, oppure di una cessione di potere, sia essa osservata come alienazione nel senso cosale o come astrazione universalizzante: in questi termini, il soggetto politico foucaultiano si presenta come individuo concreto, storicamente collocato, il quale incarna la propria verità, la deve testimoniare e sostenere come «in una sorta di continua provocazione che irrompe all'interno del “gioco governamentale” per metterne in luce i limiti e torcerli fino a trovare un punto di possibile rovesciamento»³⁷. Tale che, laddove Brown segnala l'accantonamento dell'*homo*

³³ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 232 e p. 46. Foucault parla di un «grande sforzo del pensiero giuridico-politico, nel corso del XVII secolo, per mostrare in che modo, a partire dai soggetti di diritto individuali, dai soggetti del diritto naturale, si potesse arrivare alla costituzione di un'unità politica definita dall'esistenza di un sovrano, individuale o meno, poco importa, ma comunque detentore di una parte della totalità dei suoi diritti individuali e, al tempo stesso, principio della limitazione di questi diritti [...]»; e definisce l'*homo juridicus* come colui che «dice al sovrano: io ho dei diritti, te ne ho affidato alcuni, e non devi toccare gli altri, oppure: ti ho affidato i miei diritti per questo o quel fine» (*ivi*, p. 232).

³⁴ Cfr. W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., pp. 86.

³⁵ Cfr. F. Domenicali, *Biopolitica e libertà*, cit., pp. 428 ss.

³⁶ In termini sociologici, cfr. F. Raniolo, *La partecipazione politica*, ed. il Mulino, Bologna 2002, pp. 67 ss.

³⁷ S. Luce, *Foucault, “Dire-le-vrai” come pratica critica*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola*, cit., pp. 39-51; p. 44. In un'intervista del 1979, a lungo inedita e oggi ripubblicata nella rivista *Rodéo*, Foucault afferma in

politicus a causa delle dinamiche relative al fenomeno neoliberista, Foucault osserva il neoliberalismo come una razionalità tra quelle che da sempre – prima in termini di analitica del potere poi in termini di governamentalità – interessano il suo studio: non si tratta, perciò, di uno spazio che il neoliberalismo erode, bensì di una trama come altre, all’interno della quale l’uomo si trova a dover giocare la propria verità in chiave critica e col coraggio del cinico, a dover portare avanti lotte “anarchiche” entro una storicità «indefinitamente aperta», orientate non tanto a una rottura radicale con la presa governamentale, ma a mosse più limitate, motivate dall’insopportabilità di un certo modo di esercitare il potere³⁸; in altre parole: con una postura che, nei termini di Foucault che riprenderemo anche nel prossimo capitolo, è ancora e sempre politica, per quanto limitata a lotte contro il potere quotidiano, differenti sia dalle lotte rivoluzionarie che al riformismo³⁹.

Se, in una prospettiva che rispetta i lineamenti della teoria sovranitaria, Brown vede il fronteggiarsi di due caratteri centrali nell’uomo occidentale e, tra essi, il prevalere dell’*homo aeconomicus* sull’*homo politicus*, la proposta foucaultiana è quella di arretrare di qualche passo e osservare gli aspetti che immaginiamo strutturali dell’uomo occidentale come già sempre prodotto di un intreccio strategico di razionalità: è questo intreccio che produce e governa il soggetto; ed è rispetto a essi che il soggetto deve esercitare la propria libertà in un esercizio estetico dell’esistenza. Si deve tuttavia considerare il rischio che, in una riflessione attorno alla salute dell’attuale democrazia, una simile presa di parola, cuore della forma democratica, si trasformi in elemento di minaccia per la democrazia stessa, ossia in una eterodirezione in forza dell’ascendente esercitato sugli altri dal parresiasta⁴⁰. Altrettanto vero è, poi, che la contro-condotta pensata da Foucault sullo stile paresiastico potrebbe oggi essere svuotata di efficacia: come ha scritto recentemente Gianluca Vagnarelli, in molti hanno sottolineato che alla «“diffusione” del governo e della spinta che si è accompagnata a questa moltiplicazione governamentale» è avvenuta «una pressione depoliticizzante segnalata dalla creazione di autirtà indipendenti e tecnocratiche a cui vengono assegnati ruoli

maniera perentoria che il suo progetto «è di moltiplicare ovunque possibile le occasioni di sollevazione in rapporto al reale che ci è dato». E conclude affermando che «non può esistere e non è auspicabile che esista, una società senza sollevazione» (l’intervista è stata rilasciata a Farès Sassine ed è reperibile nel sito di quest’ultimo).

³⁸ DEII, pp. 545-546.

³⁹ Cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, ed. Carocci, Roma 2017, cap. 8. Foucault affermerà che «l’innovazione non passa più per i partiti, i sindacati, le burocrazie, la politica», bensì «riguarda una preoccupazione individuale, morale [...] irrecuperabile politicamente» (M. Foucault, *Une mobilisation culturelle*, intervento a margine di un forum del settembre 1977, organizzato da «Le Nouvel Observateur» – su cui è stato poi pubblicato – e dalla rivista «Faire», ora in DEII, pp. 329-331; p. 330). Si inseriscono in questo quadro anche gli interventi foucaultiani del ’78, in merito alla rivoluzione in Iran, nei quali l’attenzione è tutta orientata alla «volontà di un cambiamento radicale nell’esistenza», in quell’esistenza la cui sopravvivenza veniva messa in pericolo nel medesimo atto insurrezionale (M. Foucault, *L’esprit d’un monde sans esprit*, intervista rilasciata a P. Blanchet e C. Brière, pubblicata nel loro volume *Iran: la révolution au nom de Dieu*, nel 1979; ora in DEII, pp. 743-755).

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 176-179 e pp. 191-195. Cfr. inoltre S. Luce, *Foucault, “Dire-le-vrai” come pratica critica*, cit., pp. 45-46.

sempre più rilevanti nella definizione delle politiche pubbliche»⁴¹. In un tale contesto, ha rilevato Laura Bazzicalupo, «l'affermatività e la visibilità», tipiche della *parrehesia*, «si accordano anche troppo all'ontologia dell'attualità organizzata dalla razionalità neoliberale, che governa una coesistenza incoerente di poteri senza cercare la sintesi». Così, sarebbe già della razionalità neoliberale la richiesta di affermazione, di manifestazione in piena potenzialità dei poteri diffusi: «Paradossalmente questa iperaffermatività e questa ipervisibilità genera una indifferenziata giustapposizione di forme, refrattaria al conflitto e alla sintesi, erodendo il senso etico-politico della *parrēsia*, che sfidava, in modo rischioso e non negoziabile, il potere» al fine di affermare e testimoniare un'altra vita. È proprio il carattere estetico delle forme di vita a marcare con forza l'isterilimento dell'azione politica, lo svuotamento della presa di posizione, con il rischio che lo «stile di vita alternativo» che Bazzicalupo incarica di «aprire il varco nel comune sentimento di necessità che accompagna e sostiene la vita organizzata e governata» non basti a «svegliare dal sonno i cittadini»⁴². A una simile questione, possono agevolmente essere avvicinate le critiche, ormai ben note, avanzate da Walzer e da Taylor, entrambi impegnati a sottolineare l'assenza di un qualche normativismo politico: Michael Walzer scrive, in relazione alla politica foucaultiana, di una desensibilizzazione politica, qualificabile come una sorta di anarchismo nichilista, così che sarebbe impossibile immaginare qualsivoglia iniziativa di sovvertimento generale di rapporti di dominazione, ciò che comporterebbe una vera e propria conservazione; Charles Taylor, da parte sua, sottolinea come la prospettiva nietzscheana, sempre da dentro, adottata da Foucault impedisca di osservare la realtà altrimenti che come intreccio di volontà di potenza, senza ammettere mai una verità esterna ai rapporti di potere⁴³.

Ancora più radicale l'arretramento ambito da Agamben, individuando il piano originario di tutti queste riflessioni nella movenza metafisica che li accomuna; in termini politici, questo si traduce nell'individuazione del gesto politico per eccellenza, la decisione e la scissione, e nella conseguente designazione di soggetti resistenti a tale scissione, o, meglio, capaci di porsi in zone di indifferenza tali da disattivare tale scissione, da mandarla in cortocircuito; meglio ancora individui che non sono più soggetti perché arretrano rispetto alla stessa relazione tra soggetto e oggetto e, con questo, si rendono assolutamente ingovernabili.

Anche nel caso agambeniano si segnala l'urgenza di pensare una figura politica nuova, oltre le nozioni che sostanziano il cittadino moderno. Questo superamento è ciò cui Agamben si riferisce nei molteplici appelli, disseminati lungo tutta la sua opera, in favore di

⁴¹ G. Vagnarelli, *Oltre i confini del politico. Michel Foucault filosofo della politicizzazione*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 95.

⁴² L. Bazzicalupo, *Erosione e rilancio della parrēsia: estetica della politica e differenziazione etica*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola*, cit., pp. 21-37; p. 23 e p. 35.

⁴³ Cfr. M. Walzer, *The Politics of Michel Foucault*, in «Dissent», 30 (autunno 1983), pp. 481-490; Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, cit..

una nuova politica. Di questa tensione, le premesse sono osservabili già nella filigrana dei primi scritti⁴⁴, fino a informare il concetto – invero già presente nel 1996, poi ripreso in maniera sostanziale nell’ultimo volume del progetto su *homo sacer* – di una forma-di-vita ancora non scissa: «Ed è questo pensiero, questa forma-di-vita che, abbandonando la nuda vita all’“uomo” e al “cittadino”, che la vestono provvisoriamente e la rappresentano con i loro “diritti”, deve diventare il concetto guida e il centro unitario della politica che viene»⁴⁵. Ma una siffatta pretesa innovazione politica non sarebbe immaginabile senza operare una critica radicale dell’intera metafisica occidentale; una critica che sostiene le riflessioni agambeniane in merito a ogni figura dello spirito occidentale⁴⁶, e che finisce col segnalare come massimamente resistenti, cioè capaci di disattivare i meccanismi della metafisica occidentale, figure quali l’inerme musulmano di Auschwitz o il Bartleby lasciatosi morire di inedia⁴⁷.

Ulteriori esiti – certo coerenti con l’impianto agambeniano, e per questo quanto meno paradossali se osservati da un punto di vista interno alla metafisica occidentale – sono depositati da Agamben nell’ultimo volume della serie su *homo sacer*, nel quale si avverte il precipitato politico delle premesse ontologiche del discorso inaugurato con *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* e, prima ancora, con le analisi sulla negatività de *Il linguaggio e la morte*. In esso, Agamben torna a coinvolgere una figura inerme, la cui dimensione inerziale è atta a definire «l’elemento politico che si è nascosto nella clandestinità

⁴⁴ Si pensi, tra le altre indicazioni, a *L’uomo senza contenuto*, in cui viene messo a tema il problema dell’azione umana che accompagnerà Agamben anche in *Stanze*. In quest’ultimo, in merito, si legge che solo una «antropologia futura potrà arrivare a [...] localizzare nel suo topos proprio i prodotti del “fare” dell’uomo» (G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 70). Agamben segna così la direzione in cui verranno sviluppate le riflessioni sul gesto come mezzo puro (cfr. G. Agamben, *Note sul gesto*, cit., pp. 45 ss) e sull’etica come indagine intorno all’inoperosità dell’uomo, sulla sua possibilità di trattenersi dall’operare produttivo, di astenersi dal passaggio immediato all’atto, di collocarsi in quella dimensione totipotente dell’impotenza che gli è più propria.

⁴⁵ Cfr. G. Agamben, *Forma-di-vita*, cit., p. 19. Altrove: «Solo una politica che avrà saputo fare i conti con la scissione biopolitica fondamentale dell’Occidente potrà arrestare questa oscillazione e porre fine alla guerra civile che divide i popoli e le città della terra» (G. Agamben, *Che cos’è un popolo?*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 30-34; p. 34).

⁴⁶ Riguardo al fondamento metafisico dell’antropologia agambeniana, si possono considerare le intuizioni intorno alla dimensione linguistica, aperte con *Il linguaggio e la morte*, e poi intrecciate con le riflessioni politiche agambeniane grazie alla parallela movenza che articola l’emersione di un *factum loquendi* e quella di un *factum pluralitatis* (cfr. per esempio G. Agamben, *Le lingue e i popoli*, cit., p. 56), al di là della molteplicità di particolare e al di là dell’annacquamento tipicamente scientifico nell’universale. Premesse che convergono su un nuovo soggetto politico di una nuova dimensione comunitaria; una comunità non più negativamente inclusiva, cioè non più includente per mezzo di un taglio escludente, bensì abitata da individui che esibendo il loro essere integrale e concreto, esibiscono anche il fatto stesso di essere soggetti politici (cfr. G. Agamben, *Qualunque*, cit., pp. 9 ss).

⁴⁷ Cfr. L. Chiesa, *Superpolitically Apolitical. A Conclusion to the Homo Sacer Project*, in «The Stanford University Press Blog», disponibile al sito <http://stanfordpress.typepad.com/blog/2016/07/superpolitically-apolitical.html>. A tali figure di apoliticità superpolitica, recentemente Agamben ha aggiunto quella di Pulcinella, descritto come «pura parabasi: uscita dalla scena, dalla storia, dalla fatua, inconsistente vicenda». Pulcinella come via di fuga catastrofica, parimenti con le altre figure di disattivazione: Pulcinella è forma-di-vita proprio nella misura in cui «non ha scelto nulla, è ciò che non ha mai scelto di essere o fare – nemmeno per sbaglio» (G. Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, ed. nottetempo, Roma 2016², p. 45, p. 56, p. 72, p. 137).

dell'esistenza singolare», a collocare la riflessione «al di là della scissione fra pubblico e privato, politica e biografia, *zoè* e *bíos*», al fine di far uscire la politica «dal suo mutismo e la biografia individuale dalla sua idiozia»⁴⁸: la figura umana ora pensata come esemplare è quella dello schiavo, occasione per far apparire «una dimensione dell'umano affatto singolare», al di là della vita secondo il *logos* dell'uomo libero, e «che il sintagma “uso del corpo” cerca di nominare»⁴⁹. Lo schiavo, infatti, è «una macchina speciale, che non è rivolta alla produzione»: indipendente da un fine e improduttiva, è uno strumento più simile a un letto o all'heideggeriano paio di zoccoli che a una spola⁵⁰. Esso non è poetico, senza per questo essere strumento pratico: anzi, esso si colloca nell'indifferenza tra lo strumento artificiale e il corpo vivente, in una zona di indistinzione tra *poiesis* e *praxis*, e questo lo rende capace – suo malgrado, come tutte le figure resistenti di Agamben – di disattivare la centralità assunta tradizionalmente dal soggetto autonomo della filosofia occidentale.

La categoria che definisce la peculiare posizione dello schiavo è quella nominata dal greco *chrestai*, rapporto col mondo né attivo né passivo, che permette di retrocedere rispetto alla prima e fondamentale scissione della metafisica occidentale, quella tra soggetto e oggetto, mettendo a tema una relazione i cui poli di fatto sfumano. Si tratta di una relazione che, per il suo carattere ontologicamente originario, Agamben tiene a distinguere rispetto alle riflessioni di Heidegger in merito alla cura, la *Sorge*, definita come la struttura dell'esserci, consistente nella fattizia gettatezza di questi nel mondo, nell'essere sempre inserito in una fitta serie di rimandi e relazioni che lo anticipano. «Dimestichezza, maneggevolezza e appagatività nominano la struttura stessa dell'esserci nella sua relazione originaria al mondo»; una relazione che è quella di una cura avente certo a che fare con l'uso del mondo, ma che, nel momento dell'angoscia, si palesa più originaria e immediata rispetto a esso: «L'intimità col mondo è un momento dello spaesamento dell'esserci e non il contrario»⁵¹.

Parimenti inadeguata a svolgere la disattivazione della metafisica che Agamben ha in mente, sarebbe la nozione di “cura di sé” che si ritrova negli ultimi lavori di Foucault dedicati al completamento della problematizzazione del soggetto, all'idea di un'estetica dell'esistenza e ad altri temi collegati con una nuova politicità foucaultiana, su cui però Agamben per lo più sorvola, come quello della *parrhesia* e della sua funzione anarcoarcheologica. La cura di sé viene proposta da Foucault come ulteriore atto della sua presa di distanza da un concetto tradizionale, trascendentale, di soggetto. La desostanzializzazione del soggetto, la sua coincidenza con un processo, impone di osservare l'etica non tanto come dimensione autonoma di rispetto della norma, quanto invece come la relazione di autocostruzione del soggetto come relazione con se stesso in quanto soggetto

⁴⁸ Così si legge nel Prologo di G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 18.

⁴⁹ G. Agamben, *L'uomo senz'opera*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 21-47; p. 30.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 31-33.

⁵¹ G. Agamben, *L'uso del mondo*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 65-77; p. 67 e p. 71.

d'uso. «Il sé che nomina il soggetto etico non è qualcos'altro rispetto al soggetto dell'uso, ma resta ad esso immanente»⁵².

«È solo in quanto un uomo è inserito come soggetto in una serie di relazioni di uso che una cura di sé diventerà eventualmente possibile»⁵³; e, in altri termini, il soggetto dell'uso si prenderà cura di sé in quanto rapporto di uso con altre cose e persone. La serie di considerazioni che così Foucault inizia a sviluppare nel suo corso su *L'ermeneutica del soggetto*, appaiono ampiamente problematiche ad Agamben, dal momento che sembrano prevedere necessariamente l'ipostatizzazione di ciò che massimamente Foucault rifugge: che un soggetto trascendentale, come l'anima che comanda il corpo nell'*Alcibiade* platonico, sia capace di arrestare il circolo instaurato tra soggetto d'uso e soggetto di cura, destinato altrimenti a una *regressio ad infinitum*⁵⁴. L'interrogazione intorno al modo in cui possa «questo sé, che non è altro che una relazione, costituirsi come soggetto delle proprie azioni per governarle e definire uno stile di vita e una “vita vera”»⁵⁵, conduce poi a delle aporie sul piano pratico. Essendo infatti il sé coincidente con il rapporto a sé, esso non può mai identificarsi totalmente né con il soggetto del rapporto né con il soggetto che in esso è costituito: «Sé e soggetto sono, cioè, legati circolarmente in una relazione costituente e, insieme, proprio per questo si trovano nell'assoluta impossibilità di coincidere una volta per tutte»⁵⁶. Il soggetto etico, chiamato a governare le proprie azioni in una forma di vita, si costituisce in una pratica di sé che altro non è se non questa stessa costituzione e questa forma di vita, immettendosi così immancabilmente in una serie di relazioni di potere in una certa misura sporgenti rispetto al processo soggettivante: tali relazioni, infatti, consistono nel farsi condurre o nel condurre altri, e, immettendo nella relazione con sé elementi che essa sola non potrebbe produrre, impediscono un vero e proprio compimento dell'immanenza posta da Foucault in primo piano rispetto a ogni trascendenza⁵⁷.

⁵² G. Agamben, *L'uso e la cura*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 56-64; p. 58. Scrive Panattoni: «Non si tratta semplicemente di riconoscere l'attività creatrice che un individuo intrattiene con se stesso, ma di legare questo rapporto costituente con se stessi a un'attività in grado di dare forma a un atto creativo fuori di sé» (R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 150).

⁵³ G. Agamben, *L'uso e la cura*, cit., p. 59.

⁵⁴ «Se ciò di cui ci si prende cura è il soggetto stesso delle relazioni di uso con gli altri, il rischio è qui che il soggetto attivo della cura si configuri a sua volta in posizione trascendente come soggetto rispetto a un oggetto o che, in ogni caso, la soggettività etica resti presa in una *regressio ad infinitum*» (*ivi*, pp. 58-59).

⁵⁵ Così nel primo *Intermezzo* contenuto ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 133-148; p. 144.

⁵⁶ *Ivi*, p. 145. Agamben riprende in questa occasione le riflessioni che nel 1995 (in *Homo sacer*, cit., pp. 50-51) aveva sviluppato in merito al concetto di potere costituente, irriducibile a quello di potere costituito, di Negri.

⁵⁷ A ben vedere, rileva Marzocca, al pari di Agamben Foucault riconosce il venir meno di una distinzione tra *zoé* e *bíos*, ma proprio nel modo in cui si colloca in questo tramonto legittima le sue mosse sul soggetto: «Non è la *zoé*, ma il *bíos* l'oggetto su cui l'uomo dell'antichità classica svolge la sua opera di qualificazione; il *bíos*, perciò, non è tanto una vita già qualificata, quanto un'esistenza da qualificare; non è la politica, infine, ma l'“arte di vivere”, ovvero l'insieme delle pratiche etiche, lo strumento fondamentale di questa qualificazione che l'uomo deve riuscire a praticare per divenire veramente libero. Di conseguenza, è quest'arte di vivere a richiedere un radicale mutamento di approccio verso la vita, percependola e vivendola non come *zoé*, ma come esistenza di cui prendersi cura eticamente. [...] Affinché la vita non diventi preda e, al tempo stesso, fondamento di un potere biopolitico, le “arti di vivere”, più che ripristinare delle separazioni fra natura e

Ponendosi alla ricerca del momento in cui la relazione d'uso – relazione né attiva né passiva in cui i poli soggettivo e oggettivo si indeterminano – presupposta alla cura viene tematizzata da Foucault, Agamben afferma di averne trovato una traccia, promettente ma non sufficiente, nella relazione sadomasochista, in cui torna la figura dello schiavo come problema ontologico. Il rapporto sadomasochista si presenta in grado di esibire «la verità dell'uso, che non conosce soggetto ed oggetto, agente e paziente», prevedendo un perpetuo scambio di ruolo, una compenetrazione tra la posizione di chi usa e chi prova piacere⁵⁸, tra costituito e costituente, una paradossale identità di trascendenza e immanenza⁵⁹. Agamben fa particolare riferimento a una conversazione del 1982, poi ripubblicata nel 1984, in cui Foucault pare intravedere nel rapporto sadomasochista una interessante alternativa al rapporto di potere sociale, grazie alla fluidità che caratterizza la sua strategia interna⁶⁰. Ed è di tale rapporto ancora strategico che Agamben lamenta l'incapacità di preparare una preparazione ontologica: certo, il rapporto sadomasochista riesce a ribaltare i rapporti, a inventare nuovi ruoli; eppure «la relazione S/M, con i suoi due poli in reciproco scambio, è una relazione ontologica», esibisce l'indifferenziazione di soggetto e oggetto, ma non la pratica, non permettendo l'accesso a «una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici», a una dimensione ingovernabile di “uso di sé”, situata «al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»⁶¹.

Una ingovernabilità che, scrive Agamben, può essere reperita solo mediante una disattivazione del dispositivo ontologico che, di per sé, opera sempre e irrimediabilmente mediante decisioni di natura linguistica⁶² e tutte tese al governo della realtà nella storia: stando presso l'uso come categoria dell'essere e non più mera proprietà di un soggetto autocentrato, costituente e attivo, Agamben ripete la mossa schiettamente ontologica mediante cui è avvicicabile una sospensione della dicotomia aristotelica di potenza e atto, in direzione di «una potenza che non è mai separata dall'atto, che non ha mai bisogno di mettersi in opera, perché è sempre già in uso», è abito⁶³. È dunque il superamento della metafisica occidentale, la messa in mora dello strumento linguistico, il compimento della storia, l'ingovernabilità della realtà ciò verso cui le inermi figure politiche agambeniane

cultura, ridefiniscono uno spazio dell'etica, ponendolo come una soglia problematica, una sorta di regolatore di velocità, fra attività produttive, processi riproduttivi e rapporti politici» (O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, cit., p. 246).

⁵⁸ G. Agamben, *L'uso e la cura*, cit., p. 61. Foucault ne parla in questi termini in un'intervista con J. O'Higgins, nel 1982, ora tradotta in francese con il titolo *Choix sexuel, acte sexuel*, in DEII, pp. 1139-1154; si vedano in particolare pp. 1150-1151.

⁵⁹ G. Agamben, *Intermezzo I*, cit., pp. 146-148.

⁶⁰ Ora tradotta con il titolo *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in DEII, pp. 1554-1565.

⁶¹ G. Agamben, *Intermezzo I*, cit., p. 148.

⁶² «Non appena vi è linguaggio, la cosa nominata viene presupposta come il non-linguistico e l'irrelato con cui il linguaggio ha stabilito la relazione» (G. Agamben, *Dispositivo ontologico*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 155-178; pp. 159-160).

⁶³ G. Agamben, *L'uso abituale*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 88-96; p. 88.

fanno segno; figure in cui il discrimine soggetto-oggetto va perso, di fatto revocando l'intera problematica alla base della riflessione foucaultiana e rendendo visibile solo quella relazione inscindibile – e, pare si possa dire, di fatto monadica – tra sé e sé nell'uso, capace di rappresentare la soglia in cui l'antropogenesi agisce non vista.

Per apprezzare ulteriormente la radicalità della riflessione agambeniana, conviene riandare alla critica avanzata da Brown a Foucault in merito alla assenza di un *homo politicus* tradizionalmente inteso. In quei passi, sui quali si ritornerà a breve, più che l'assenza di un vero e proprio soggetto politico, quello che viene segnalato è il carattere già liberale del discorso che descrive l'azione emancipativa di cui tale soggetto può rendersi capace. Quale che sia la materia in cui Foucault si sta esercitando, ogni volta si trovano individui governati o resistenti al governo in quanto individui. Ed è in questi termini che viene pensato anche il soggetto politico, come individuo in una trama di relazioni all'interno della quale può irrompere tendendo le geometrie precostituite: non vi è mai, scrive con qualche ragione Brown, un insieme di soggetti che costituiscono un corpo politico, un popolo che agisce di concerto o che aspira alla sovranità, bensì solo «un po' di forze sociali dal basso e nessun potere di governo condiviso o battaglie comuni per la libertà»⁶⁴. Brown scrive della costante presenza di soggetti, al più dotati di straordinarie capacità critiche⁶⁵, e della contemporanea sorprendente assenza di cittadini; riprendendo una categoria tanto aborrita da Hayek, si potrebbe dire che il soggetto foucaultiano è completamente privo di una propensione costruttivista, della capacità di istituire, alterare realtà sociali e politiche secondo aspirazioni condivise, razionalmente prefigurate e intenzionalmente poste in essere⁶⁶. Quest'ultimo da Hayek è un prestito forse azzardato, che però va nella medesima direzione dell'indicazione secondo cui Foucault osserva il proprio soggetto politico già in termini liberali; in più, mutuando la categoria del costruttivismo da Hayek, si è confortati nel reperire alla base di tale nozione il medesimo filone di pensiero sulla cui critica lo stesso

⁶⁴ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 73.

⁶⁵ L'azione critica è intesa come l'atto politico supremo, consistente nel «rendere più fragili le cose attraverso questa analisi storica o piuttosto di mostrare come ma le cose abbiano potuto costituirsi così, e mostrare al contempo che esse si sono costituite attraverso una storia precisa». In questo senso, e mai come azione di un soggetto sovrano, Foucault parla di politica: «Dico politicamente dando al termine politica un senso molto ampio; in ogni caso ci sono delle possibilità di azione, dal momento che è mediante un certo numero di azioni, reazione, ecc, attraverso un certo numero di lotte, di conflitti per rispondere a un certo numero di problemi, che sono state scelte quelle soluzioni» (così Foucault in un'intervista con André Berton del 1981, ora pubblicata nel volume M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveau en justice*, Presses Universitaires de Louvain, Lovanio 2012, p. 243).

⁶⁶ Cfr. F.A. von Hayek, *Gli errori del costruttivismo*, conferenza inaugurale del 27 gennaio 1970, pronunciata in occasione del conferimento del professorato all'università Paris-London di Salisburgo. Pubblicata con il titolo *Die Irrtümer der Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, ora tradotta in italiano in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, ed. Armando, Roma 1988, pp. 11-31.

Foucault fonda il proprio ripensamento del soggetto: «Il razionalismo cartesiano [è] continuamente stato un grave ostacolo alla comprensione dei fenomeni storici»⁶⁷.

Si tratta di una carenza che Brown segnala nella convinzione che proprio l'erosione dello spazio politico e del ruolo del soggetto politicamente attivo nella collettività e autonomo sia la chiave di comprensione di fenomeni che, altrimenti, si manifestano come processi pressoché ineluttabili in cui l'individuo critico – etico nel senso foucaultiano – può intervenire certo per marcare una propria incoerenza in una resistenza che, però, riassorbita dalle forze di governo, si trasforma in un inane sacrificio in favore del principio. A maggior ragione, nella prospettiva in cui si inseriscono pensatori come Wendy Brown, risulta ineluttabile ogni processo nel caso al centro della vita politica si pongano figure la cui inerzia appare quanto di meno auspicabile. Per parte sua, Agamben potrebbe ribattere alle rimostranze avanzate rispetto a Foucault, sostenendo la portata già metafisicamente compromessa della figura dell'*homo politicus*, così come di qualsiasi figura soggettiva, per quanto reinterpretata fuori dai codici trascendentali classici. Quella dell'*homo politicus* è ciò che Agamben nomina con il termine *bíos*, la cui sopravvivenza è sempre stata garantita mediante l'esclusione inclusiva della nuda vita: l'*homo politicus* è cioè la parte attiva già da sempre prodotto di una decisione politica precedente; esso dipende da una decisione analoga a quella ontologicamente fondamentale che decide della dicotomia soggetto-oggetto, e dunque non può opporsi a essa, pena la propria scomparsa. È in questi termini, perciò, che la ricerca di una figura politica davvero nuova da parte di Agamben restituisce costantemente esempi estremamente precari, la cui vita è sempre a rischio, e il cui rischio è, di per sé, l'attimo in cui si manifesta la zona di indeterminatezza su cui il potere sovrano agisce. L'inattività è la sospensione dei dispositivi che totalizzano la soggettivazione, intesa sia nei termini tradizionali sia in quelli foucaultiani; tale sospensione mette in evidenza il centro attorno a cui la macchina governamentale non può che ruotare: un centro che, per funzionare, deve rimanere celato e la cui manifestazione costringerebbe al cortocircuito l'intero meccanismo.

Si può allora cercare di inquadrare meglio, con poche ulteriori battute, la figura dello schiavo, l'innovazione che essa è chiamata a importare sia rispetto alla metafisica occidentale, sia rispetto alle aporie conseguenti alla cura di sé di Foucault. Lo schiavo, operando nel mondo antico come strumento mediante il cui uso il padrone può liberarsi dal lavoro per occuparsi della vita politica, residente in quella zona di indifferenza su cui sola il meccanismo antropogenetico può operare, proprio come ogni figura di nuda vita si colloca sulla soglia fra *zoé* e *bíos*, fra *physis* e *nomos*, la soglia che consente di accedere alla condizione considerata veramente umana. Lo schiavo, in quanto «animale umano» e «strumento vivente», rappresenta il momento in cui «la vita animale trapassa nell'umano,

⁶⁷ F.A. von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 51.

così come il vivo (l'uomo) trapassa nell'inorganico (nello strumento) e viceversa», il sito di indeterminazione tra soggetto politico e l'inumano, l'oggetto⁶⁸. L'abolizione della schiavitù in età moderna ha permesso l'avvicinamento tra "uomo-strumento" e strumento tecnico; al contempo, però, «in quanto il suo rapporto con la natura non è più mediato da un altro uomo, ma da un dispositivo, l'uomo si è allontanato dall'animale e dall'organico per avvicinarsi allo strumento e all'inorganico fin quasi a identificarsi con esso». Per questo motivo, abbandonando la soglia che l'uomo-schiavo occupava e rendeva manifesta, l'ambita liberazione che la macchina prometteva di procurare ha fatto perdere all'uomo «insieme all'uso dei corpi, la relazione immediata alla propria animalità», allontanando dall'accesso a una forma-di-vita inscindibile e, anzi, producendo «una nuova e inaudita forma di schiavitù»⁶⁹.

Agamben scrive in numerosi luoghi che la salvezza è il compimento della storia cui si può accedere gettando luce negli angoli più nascosti e trascurati della storia: le figure al limite del concetto di umanità, inermi al punto di essere sempre sul punto di morire o di trasformarsi in materia inumana, rappresentano i più significativi tentativi di decentrare lo sguardo rispetto al punto di fuga di volta in volta prescelto dalla metafisica, dall'antropologia, dalla politica⁷⁰. Si tratta, dunque, di figure di resistenza non tanto per una loro particolare attività emancipativa: anzi, proprio la loro distanza massima dal concetto tradizionale di operatività è ciò che li qualifica. Si può dunque desumere che l'occasione da essi offerta non stia nella salvezza cui essi hanno avuto accesso, bensì sia un'opportunità – loro malgrado – di natura speculativo-contemplativa per chi sappia collocarli e per coloro ai quali così apparirà, come una sorta di accadimento epifanico, la possibilità di contemplare la vita nella sua integralità, non scissa dal meccanismo metafisico occidentale. Se ben si è compreso, questo solleva non solo una questione inerente la auspicabilità di un simile orizzonte oltre-metafisico, ma anche un problema di accesso a tale orizzonte: dal momento che ogni pensiero che l'uomo occidentale può produrre, che ogni figura dello spirito occidentale è inficiata dalla geometria tipicamente metafisica, non è mai un'azione intenzionale, implicante già sempre una de-cisione, a preparare la via per un'osservazione pan-oramica (nel senso di visione totale) della vita umana, bensì un momento estatico e contemplativo in cui, come nell'osservazione di un paesaggio, vengono osservati a uno a uno

⁶⁸ Anticipando quanto fra poco si scriverà sulla contemplazione, si può leggere Panattoni: «La contemplazione, allo stesso modo dell'uso, da una parte non ha un vero e proprio soggetto, in quanto nell'atto del proprio contemplare questo si perde e si risolve integralmente, dall'altra parte non ha neppure un vero e proprio oggetto, perché l'opera non contempla altro che la propria potenza a divenire se stessa» (R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 24).

⁶⁹ Cfr. G. Agamben, *Lo strumento animato e la tecnica*, ne *L'uso dei corpi*, cit., pp. 97-113; pp. 110-113.

⁷⁰ Una volta di più, la stretta coesione di tutte queste manifestazioni della metafisica è ribadita da Agamben, quando scrive che «il *logos* può dividere ciò che non può essere fisicamente diviso e la conseguenza che questa divisione "logica" esercita sulla vita è di rendere possibile la sua politicizzazione» (G. Agamben, *La vita divisa*, cit., p. 260).

gli elementi della realtà come disattivati dal piano ontologico loro proprio e come facenti parte di una dimensione ulteriore⁷¹.

2.1.2. L'irriducibilità dell'*homo politicus* nel pensiero politico occidentale moderno.

Che si intraprenda una ricerca archeo-genealogica tesa a rilevare gli intrecci strategici delle relazioni di potere e delle razionalità governamentali che esse sottendono, o che avvicini la questione politica dal lato ontologico, studiandone la logica più intima e pervicace, ciò che continua ad apparire lontano dall'interesse dei nostri due autori è un coinvolgimento del soggetto politico occidentale come figura attiva e sovrana della scena pubblica.

Nel caso foucaultiano, il discorso politico moderno è qualificato come strategico e l'attore politico che esso implica non è più che un'autonarrazione di un soggetto che, circuito dalla razionalità moderna, si attribuisce una libera volontà, una capacità di intervento e di progettazione assoluta che invero non gli è mai davvero propria. Ciò che rimane problematico, oltre la già menzionata possibile compromissione di questa immagine depurata dal paradigma razionalistico moderno con una razionalità già liberale, è la scarsa valorizzazione dei processi positivi promossi da tale – seppur strategico – discorso politico moderno⁷², a fronte di un approfondito interesse per il suo carattere strategico.

Il caso agambeniano, per parte sua, mira alle premesse del discorso politico occidentale dall'antichità a oggi, segnalando come il costo che in ogni epoca l'uomo ha dovuto pagare in termini di inappropriabilità dell'integralità della propria vita risalga a una precisa logica metafisica; il modo in cui il carattere politico dell'uomo si è declinato in Occidente non è altro che uno dei due poli, quello privilegiato, della scissione ontologica della vita umana. Alla domanda relativa all'accessibilità di uno scenario di oltrepassamento della metafisica occidentale e delle figure spirituali che essa ha prodotto, si aggiunge qualche riserva in merito alla effettiva capacità di tale oltrepassamento di rendere accessibili all'uomo gli elementi che la decisione ontologica ricaccia nel proprio seno, custodendoli come esclusi.

Si può dire altrimenti. L'attenzione che Foucault riserva al soggetto, all'urgenza di ripensarlo liberato dagli attributi tipicamente razionalistici, lo conduce a immaginare l'uomo sempre come nodo di una rete di relazioni che lo anticipano. Prodotto di razionalità che lo anticipano, non può mai davvero porsi fuori da ogni razionalità; il soggetto può solo illuminare gli scorci di realtà cui essa dà forma, e rendere manifeste le trame mediante cui organizza il mondo. L'immagine moderna che Foucault mira ad abbandonare è quella

⁷¹ Cfr. le riflessioni intorno alla contemplazione del paesaggio, in G. Agamben, *L'inappropriabile*, cit., pp. 124 ss, saggio poi ripreso in *Creazione e anarchia*, cit., pp. 53-87. Cfr. R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 101-102.

⁷² Si ricordi a questo proposito la lezione della *Begriffsgeschichte*.

cartesiana del «soggetto sovrano, fondatore»⁷³, ma anche quella che, da Hobbes in poi, sarebbe stretta fra i due soli poli del diritto e dell'interesse: da questa connotazione così limitativa, Foucault matura la necessità di immaginare «una pratica di liberazione», del soggetto in grado di mettere in questione le articolazioni archeologiche del reale. L'azione del soggetto etico foucaultiano è quella di chi, incarnando la propria verità, marca la propria differenza all'interno di una trama che lo anticipa e lo assoggetta. Tale azione riesce a mettere in tensione le relazioni di potere e a porre a tema la razionalità che le ordina; ma ciò che segue l'azione etica sembra essere più una serie di effetti indiretti e inintenzionali dell'irruzione della verità del soggetto. La consistenza politica di tale figura è, così, sempre ridotta a una serie di effetti imprevedibili e comunque non progettati, che, nella struttura generale, conseguono al dire franco e incoerente del soggetto etico. L'azione liberante di quest'ultimo è certamente più carica rispetto a quella del mero soggetto di diritto e non si limita alla difesa di un interesse particolare: il ripensamento del soggetto è orientato alla ricerca di un soggetto etico, sottratto alla logica dicotomica – a cui Foucault riduce il soggetto moderno – tra diritto e interesse; tale ricerca, tuttavia, non può e non vuole sfociare mai in una connotazione in senso stretto politica.

Tanto meno pare si possa fare appello alla figura agambeniana della politica che viene: individuo capace di esibire la propria forma-di-vita al di là di ogni decisione e di ogni azione, specie passando per una messa in mora del meccanismo antropogenetico tale da porre a rischio la sua stessa esistenza relazionale e biologica. La relazione, infatti, è la struttura primaria della metafisica di cui si predica l'urgenza del superamento, così come quella biologica è un'esistenza prodotta della pratica fedele a quella stessa metafisica. Quella dell'*homo politicus* è una figura che, a differenza di Foucault, Agamben cita spesso, e che tuttavia relega a esito di una ontologia antropologica più nociva che benefica, risalente fino alla politica aristotelica. L'operazione agambeniana, infatti, si pone ben al di fuori della storia della vita politica, forma di vita il cui unico elemento di interesse è rappresentato dal taglio che ne è origine. Inoltre, la dimensione politica che l'epoca moderna ha cercato di porre al centro del contratto, risulta per Agamben proprio l'oggetto di cattura privilegiato della nostra politica: lungi dal vedere nel soggetto politico sovrano e nel passaggio dalla moltitudine allo Stato la via della liberazione, per Agamben è proprio questa trasformazione a garantire la massima efficienza del meccanismo governamentale⁷⁴.

Ciò che, per motivi assai differenti, si giunge a rilevare in entrambi gli autori è la presa di distanza da un soggetto politico, la cui storia – essenzialmente delineata da Wendy Brown⁷⁵ – rimane tuttavia quanto di più interessante per interrogarne, in termini filosofico-politici, la caratterizzazione moderna e il suo possibile appannamento contemporaneo. È

⁷³ DEII, p. 1552.

⁷⁴ Cfr. S. Chignola, *Regola, legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario*, cit., p. 161.

⁷⁵ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., pp. 87-99.

senz'altro adeguata l'indicazione agambeniana di risalire, alla ricerca del soggetto politico, fino al pensiero aristotelico; è lì che si ritrova la classica denotazione dell'uomo come «un animale che per natura deve vivere in una città»⁷⁶, ossia vivere liberamente e realizzarsi all'interno di un contesto governato in senso deliberativo e autoregolato. La città è l'ambiente naturale dell'uomo aristotelico, in cui sviluppare le proprie dimensioni più propriamente umane, quali l'associatività, il linguaggio, la legge, il giudizio morale, l'etica. In particolare la capacità di giudizio morale e di associazione sono gli attributi che qualificano l'uomo e che, posti in comunicazione dalla dimensione linguistica, permettono all'uomo non solo la sopravvivenza, ma anche di governarsi in modo ordinato e coerente con ciò che è buono. E è altrettanto condivisibile l'interpretazione agambeniana, che pone all'origine dell'attività politica, come suoi prerequisiti, la schiavitù e la proprietà privata nell'alveo del *oikos*. Si tratta tuttavia di prerequisiti che non devono mai trasformarsi in fini, e Aristotele impegna il Primo libro della *Politica* cercando di prevenire il rischio della sovradeterminazione di una innaturale e perversa dimensione economica⁷⁷. Ed è per questo che, se l'ambiente domestico è percorso da relazioni di governo e da relazioni di produzione, Aristotele si premura di specificare l'aspetto benefico delle prime sia per i governanti – il cittadino – che per i governati – moglie, figli, e strumenti animati, ossia schiavi –; il governo domestico deve sempre tendere al bene dei governati, e a questo al contempo dà forma e limita la funzione economica, impedendo alla ricchezza di divenire un fine in sé⁷⁸.

Particolare cura viene posta nella distinzione tra le pur adiacenti dimensioni dell'approvvigionamento utile a garantire la sussistenza in ambiente domestico, e dello scambio di mercato. Aristotele qualifica la ricchezza illimitata e l'accumulazione a usura come innaturali: essendo la forma naturale della crematistica «disponibile a tutti in quanto consiste nel trarre partito dai frutti e dagli animali», ed essendo possibile un'altra forma di crematistica, consistente nel commercio e negli scambi, questa seconda forma è detta innaturale ed è non solo inferiore alla prima, ma anche moralmente deprecabile perché «fondata sullo sfruttamento reciproco»⁷⁹. Ma fra le due viene posta una distinzione anche ontologica: «Se non ce l'ha la crematistica un limite ce l'ha l'amministrazione domestica, che non si pone lo stesso scopo che è proprio della prima», e «si preoccupa soprattutto di procurare i mezzi di sostentamento»⁸⁰. La misura dell'amministrazione domestica, adeguata alla necessità di sopravvivenza, e l'illimitatezza tipica dell'arricchimento conducono a un differente livello di realizzazione del buon vivere dell'uomo, essendo la seconda forma di

⁷⁶ Aristotele, *Politica*, 1253a 1-4.

⁷⁷ Cfr. W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 88.

⁷⁸ Aristotele, *Politica*, 1256b 34-39.

⁷⁹ Aristotele, *Politica*, 1258a 37 – 1258b 2.

⁸⁰ Aristotele, *Politica*, 1257b 30-31; 1258a 14-19. Cfr. L. Ruggiu, *Aristotele e la genesi dello spazio economico*, in Id. (a cura di), *Genesis dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale: filosofia, società e autonomia dell'economico*, ed. Guida, Napoli 1982, pp. 49-117; in particolare pp. 59-75.

crematistica segnata da un'ansia non solo impossibile da soddisfare, ma anche causa di detrimento della vita stessa⁸¹.

Solo una buona amministrazione domestica permette di ricavare del tempo libero da dedicare alla vita etica e politica, e questo fine già contiene in sé i prerequisiti adeguati. La dimensione economica si qualifica come naturale solo entro questi limiti, ossia solo se corrisponde alla naturale politicità dell'uomo e la rende attuabile. La dimensione politica dell'uomo è direttamente aperta dalla natura linguistica, dalla capacità morale e dall'urgenza associativa. Come ha notato Brown e, prima di lei, Laval e Hirschman⁸², l'uomo sfrutta queste sue facoltà per governare sé nella collettività, e anche durante il periodo intercorso tra l'antichità e l'età moderna, in cui la politica era immaginata al servizio della gloria divina, l'uomo continuava a definire sé e la propria azione secondo tali nozioni. Una fugace incursione tra i temi aristotelici, perciò, suggerisce la priorità della dimensione politica dell'uomo, in funzione della quale collocare l'amministrazione dell'interesse; conseguentemente, sovraordinare quest'ultima alla prima significherebbe condurre, per una sorta di eterogenesi dei fini, all'atrofia della pur strutturale natura politica dell'uomo. E questo è quanto solitamente si immagina sia successo con l'avvento dell'età moderna, con l'accento posto sull'interesse, sulla proprietà materiale e, a ridosso del XVIII secolo, con il diffondersi di una razionalità capace di ridurre la società a una rete di interessi e di scambi: è spesso la lettura di Smith, della sua effettiva inversione dell'ordine dell'antropologia aristotelica, l'idea che alla base dell'associazione tra gli uomini ci sia lo scambio e la produzione di ricchezza mediante una qualche divisione del lavoro, ad aver indotto l'idea che tra l'antico paradigma e quello moderno si sia istituito un avvicendamento simile a «una giostra nel corso della quale un giovane sfidante ha la meglio sul campione più vecchio»⁸³.

Eppure, dal punto di vista antropologico e morale, non solo Smith specifica che quella dello scambio e del baratto è solo una tra le dimensioni naturali dell'uomo, nemmeno la più originaria e primaria se considerata la capacità linguistica, deliberativa, calcolante⁸⁴, ma già prima e dopo di lui l'interesse personale rimane subordinato al discorso politico e al tentativo di migliorare l'arte di governo, imbrigliando passioni viziose e favorendo le passioni più buone⁸⁵. In senso politico, poi, facendo propria l'argomentazione di Timothy Mitchell, Brown sostiene che l'economia politica, alle sue origini, fosse riferita al governo economico da parte dell'ordinamento politico piuttosto che alla politica o al potere della vita economica,

⁸¹ Aristotele, *Politica*, 1257b 1 ss.

⁸² Cfr. W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 91. Cfr. Ch. Laval, *L'homme économique*, cit.; cfr. A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (1977), tr. it. a cura di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, ed. Feltrinelli, Milano 2012².

⁸³ A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, cit., pp. 13-14.

⁸⁴ Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), tr. it. a cura di A. e T. Bagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, ed. Utet, Torino 2013, I, 2, pp. 91 ss.

⁸⁵ Cfr. A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, cit., pp. 19 ss.

e che dunque con la nascita dell'economia politica nel XVIII secolo si possa coerentemente parlare di una sovranità del politico sull'economico⁸⁶, così che l'espansione della dimensione economica in ambito moderno non compromette la politicità strutturale dello Stato e l'identità politica dell'uomo.

C'è dunque una consistenza politica irriducibile nell'uomo occidentale che nemmeno la preminenza dell'aspetto economico nell'età moderna sembra poter minacciare. Questo conferma quanto intuito già da Agamben, in termini di resistenza del principale prodotto della nostra metafisica, la vita come *bíos*; ma se il pensatore italiano intende quest'ultima come un prodotto di un'attività sovrana che la scinde dalla vita animale, il pensiero moderno ha cercato di restituirne l'immagine di un soggetto sovrano, capace di deliberazione, di appartenenza, di aspirazioni, da osservare non come il semplice esito di una logica metafisica costituente, bensì – e non necessariamente i due aspetti devono escludersi – esso stesso come costituente, come attore attivo all'interno di una collettività.

Il soggetto politico sopravvive anche al sopraggiungere di una logica economicistica che minaccia di relegarlo a mera funzione di uno scambio interessato. Ed è grazie a questa consapevolezza che Brown intende gettare nuova luce sulla soglia costituita dalla modernità, certo riconosciuta da Foucault, ma descritta nei soli termini giuridici o economicistici. La rassegna passa per il *Secondo trattato sul governo*, in cui Locke ci consegna la descrizione di uno stato di natura precedente alla proprietà abitata da individui già spiccatamente politici, non tesi alla mera autoconservazione ma capaci di giudizio e deliberazione, al fine di corroborare i dettami della legge naturale. Caratteri che in seguito vengono trasferiti e riordinati nelle istituzioni politiche successive al contratto sociale, momento in cui la mitigazione dello spirito politico in favore dell'interesse personale derivante dall'introduzione della proprietà non giunge mai a soppiantare il proposito e la legittimità politica del contratto. «Lungi dal restituirci la figura di un uomo spietatamente guidato dall'interesse individuale, Locke esibisce la tensione tra tale orientamento e l'*homo politicus*», ivi compreso il rischio rappresentato per questi dall'espandersi della razionalità economica⁸⁷. Di quest'ultimo punto, in particolare, si occupa Rousseau, che nella rassegna che qui si ricostruisce è l'autore che descrive l'uomo come l'unico essere in grado di asservirsi ai propri bisogni dando libero corso alla dimensione economicistica, permettendo che essa sopraffaccia la propria identità e le proprie relazioni sociali e politiche; ma l'uomo è anche in grado di sopperire a questo pericolo, coltivando la propria dimensione politica, l'*homo politicus*, di cui Brown specifica l'irriducibilità alle figure foucaultiane dell'*homo*

⁸⁶ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 93; cfr. T. Mitchell, *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 2002, pp. 81 ss.

⁸⁷ W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 94.

juridicus o dell'*homo legalis*, entrambe troppo legate alla legge e al diritto per rappresentare l'*ethos* di un soggetto autonomo nell'alveo della sovranità collettiva⁸⁸.

La peculiarità del soggetto politico moderno consiste nella creazione, a contatto con l'espansione della dimensione economica, di un preciso ordine tra la sfera privata e la sfera pubblica: l'economia viene a occupare la sfera pubblica, senza rimanere relegata all'intimità della sfera privata, ma senza con questo accedere in quanto interesse particolare nella sfera del dibattito politico.

Balibar ha recentemente scritto che «aspetto tipico della cittadinanza moderna, il cui valore è indissociabilmente etico e politico, [è] che i diritti del cittadino siano attribuiti a soggetti individuali, ma siano conquistati attraverso movimenti sociali capaci di inventare, in ogni circostanza, le forme e i linguaggio appropriati della solidarietà»; e che, per converso, è solo in una simile azione collettiva finalizzata alla conquista o all'estensione dei diritti «che si determina la soggettivazione che autonomizza l'individuo e gli conferisce una potenza d'azione»⁸⁹. Quando si pensa al soggetto politico moderno, si tratta perciò di mettere in luce un'articolazione tra l'autodeterminazione dell'individuo e l'azione collettiva, tra i diritti individuali e le lotte che tali diritti promuovono ed estendono e che, simmetricamente, sono rese da essi possibili. È una tensione che coinvolge in modo complesso e nuovo l'interesse e la sovranità popolare. Una tensione dalla quale sola si rende accessibile e realizzabile la libertà, e nella quale il conflitto si sostanzia di contenuti politici, di cui beneficiano gli individui ma che non sono riducibili all'interesse personale degli individui; solo passando per una simile tensione di matrice politica, l'età moderna, disperando di addivenire a un ordine cosmico per il governo dell'azione umana, riesce a mettere tra parentesi la conflittualità personalistica, animata per lo più dalla forza bruta e dalla sopraffazione, per definire il potere in senso impersonale e per riempire la sfera pubblica di una dialettica critica e tendente al discorso universalistico.

Come già Foucault aveva inteso adombrare occupandosi dell'ipotesi del potere come guerra e del suo destino in ambiente francese, quello che sostiene il soggetto politico moderno è un discorso la cui struttura universalistica può celare ambiguità non di poco conto, presentandosi come un discorso autodialettizzato, che cioè sviluppa da sé le condizioni per il nascondimento della propria particolarità e per una colonizzazione della dialettica storica operata mediante l'imposizione di sé come universalmente estendibile. Leggendo Rancière, Balibar sembra riuscire a combinare questa intuizione di Foucault⁹⁰ con le riflessioni che Agamben aveva già sviluppato in termini ontologici a partire dalla teologia politica schmittiana. Riavvolgendo la genealogia della cittadinanza fino alle sue origini

⁸⁸ *Ibidem* e p. 99. La rassegna di Brown continua interrogando Hegel, Marx, Bentham, Mill e Freud, alla ricerca di prove sulla sopravvivenza dell'*homo politicus* anche nei luoghi in cui, per esempio, a essere posto in primo piano è una prospettiva utilitarista.

⁸⁹ É. Balibar, *Cittadinanza*, tradotto da F. Grillenzoni per Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 62.

⁹⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 105-106.

classiche, Balibar si concentra sulla dimensione più politica che prettamente ontologica rappresentata dalla *politeía*, ossia la costituzione greca in cui si intrecciavano «la distribuzione e la circolazione del “potere”, dell’“autorità”, tra i titolari del diritto di cittadinanza» e la distribuzione «delle funzioni di amministrazione e di governo in un sistema di istituzioni giuridiche»⁹¹. Una coincidenza che all’inizio era realizzata, sebbene entro limiti definiti e ristretti; l’età moderna, invece, dissociando gli elementi dello Stato e della società civile, e con la costituzione di sovranità territoriali e nazionali, radicalizzerà tali delimitazioni in senso sempre più escludente. Da tale radicalizzazione, la possibilità di declinare il discorso universalistico, di cui lo Stato moderno si fa latore, solo intensivamente, come discorso «che fa idealmente delle istituzioni politiche lo strumento di una universalizzazione dei rapporti sociali, il mezzo per ridurre le barriere che separano i cittadini e per rovesciare le dominazioni che li asserviscono», e mai come discorso universale in senso estensivo, territoriale e inglobante⁹².

Balibar indaga il significato antico della *politeía*, per sondare l’opportunità e i modi in cui un simile progetto può essere promosso entro un contesto che sconta «il rovesciamento o l’inversione della maggior parte dei presupposti» su cui essa si fondava⁹³. *Politeía* è un ambiente in cui ci sono diritti di cittadinanza e in cui chi si alterna alle funzioni di governo può esercitare una magistratura illimitata: si tratta di una tesi che si completa con l’idea che il potere, in ultima istanza, appartenga a coloro per i quali è istituito, richiedendo la partecipazione effettiva dei cittadini all’assemblea del popolo e all’esercizio della giustizia; un’idea che impone le annose questioni intorno alla distribuzione del reale e del virtuale nell’idea di sovranità democratica. *Politeía* dunque contempla anche una alternanza tra chi governa, esercitando una magistratura indeterminata, e chi è disposto a essere governato: presupposto di tale reciprocità, scrive Balibar, è una idea di eguaglianza per natura alla quale si affianca un contemporaneo meccanismo di discriminazione fondato sulla differenza di età, sessi, capacità manuali e intellettuali. È qui che si insinua il principio che istituisce l’universalità qualitativa del *démos* non coincidente con una universalità quantitativa, che verrà estremizzato dall’«universalismo moderno dell’uguale libertà dei cittadini» sulla base di «*diritti dell’uomo e del cittadino* nel quadro nazionale»⁹⁴. Ed è qui che dovrà, per certi versi, incunarsi un ripensamento della *politeía* inteso non tanto come l’istituzione della reciprocità sulla base di una uguaglianza già data, ma come estensione della sfera di uguaglianza, come produzione attiva grazie alla continua trasgressione e al superamento dei limiti preesistenti. Questo coinvolge anche il terzo significato della *politeía*, consistente nella proporzionalità della distribuzione per legge delle magistrature tra i cittadini: un significato

⁹¹ *Ivi*, p. 20.

⁹² *Ivi*, p. 18.

⁹³ *Ivi*, p. 22.

⁹⁴ *Ivi*, p. 29 (corsivo nel testo).

che, sul piano pratico, per le esigenze razionali del buon governo, comportava sempre la produzione di alcuni “senza-parte”. Scrive significativamente Balibar: «Questo sembra essere il prezzo da pagare per la realizzazione del consenso, dell’equilibrio o della *homónoia*, della stabilità politica. O piuttosto è il prezzo da pagare per la realizzazione del consenso invece del conflitto»⁹⁵. È un commento che, nei termini di consenso e conflitto, riporta l’attenzione al pensiero politico moderno, con la cautela, tuttavia, di comprendere quale conflitto quest’ultimo sia stato in grado di sedare – quello fra parti, tra corporazioni, tra personalismi e pure volontà di potenza –, e quale invece solo per equivoco può rimanere sopito nell’alveo della politica statuale – il conflitto che dinamizza la dialettica politica, che arricchisce il dibattito pubblico.

Il recupero – più o meno implicito – di alcune preziose intuizioni foucaultiane e agambeniane relative al rischio di colonizzazione della dialettica politica e al pressoché ineliminabile esclusività di ogni discorso comunitario e coesivo, non conduce tuttavia Balibar al rifiuto della teoria della sovranità o al superamento della metafisica occidentale e della logica che essa imprime al diritto. Ciò che viene invece valorizzata è la persistente possibilità di una ben intesa conflittualità politica e, anzi, l’urgenza di ravvivarla in senso estensivo, nella convinzione che «il politico deve lanciarsi senza garanzie né certezze nell’avventura di una formazione della comunità dei cittadini che per principio non può che essere aperta, ma che non per questo rinuncia all’idea di diritto, né a quella di dovere, né a quella di distribuzione dei poteri e di partecipazione collettiva o *self-government*». È preziosa l’indicazione di uno sforzo emancipativo che non corrisponde a un abbandono della figura dell’uomo politico, ma che anzi solo mediante una sua costante battaglia può allargare la sfera del diritto; una sfera non, dunque, da superare, quanto invece da rendere intensiva, ma al contempo inclusiva⁹⁶.

Questo implica senza dubbio la consapevolezza storica con cui si considera la vicenda dello Stato nazionale così come si è venuto a configurare nell’epoca moderna, senza tuttavia gettare gli elementi che esso ha potuto promuovere ma, anzi, cogliendo la messa in discussione delle figure statuali nazionali come occasioni per ripensare la cittadinanza e la sua sovranità finalmente liberate dagli aspetti escludenti correlati alla coesione nazionalistica. La sfida che Balibar indica è quella di «riattivare la questione di come tenere insieme le esigenze di reciprocità nel riconoscimento di diritti e le esigenze di regolazione del conflitto sociale, di autolimitazione dell’esercizio del potere»⁹⁷. Il lungo ciclo storico in cui il principio di cittadinanza si è alternativamente perduto e ricostituito, identificandosi con la costruzione nazionale, ha condotto alla traduzione della cittadinanza nei termini dello Stato, assimilandola al funzionamento di quest’ultimo come sua funzione. Questo ha

⁹⁵ *Ivi*, p. 30.

⁹⁶ *Ivi*, p. 35.

⁹⁷ *Ivi*, p. 36.

costruito un profondo senso collettivo, ragione di identificazione tra gli individui e i corpi intermedi con la comunità statale superiore, ciò che introduce un aspetto alienante – costituito al contempo da elementi di protezione e di prescrizione – anche nelle realtà più libere. Si tratta di un processo particolarmente evidente nello Stato-nazione in Europa, inteso come «comunità di cittadini passiva»⁹⁸, realtà in cui la dimensione democratica pura e ideale era più che altro soppiantata da spinte di democratizzazione dipendenti dalla tenuta di questo insieme. Un insieme oggi particolarmente indebolito, che Balibar descrive senza cadere in catastrofismi o in prospettive apocalittiche: esso pare reggersi solo sull'esibizione di burocrazie e strutture giuridiche sovranazionali, ma che invero sembra diretta verso un probabile indebolimento della cittadinanza statalizzata nella forma nazionale e, di qui, verso il vuoto o verso «una reazione antipolitica di populismo e nazionalismo esacerbati». A meno che non si trovino le risorse per rinnovare la dinamica democratica, rilanciando la questione della *politeia*; un rinnovamento che passerà, secondo Balibar, per un processo di unione di processi costituenti e di elementi di cittadinanza disgiunti ora atomizzati alle estremità dello spazio politico⁹⁹, in direzione di una dinamica democratizzante della società in grado di procedere sulle corde di – oltre che di produrre – una cittadinanza attiva, un soggetto politico al di là delle rigidità imposte dallo Stato moderno al confronto e allo scontro¹⁰⁰. Senza rinunciare alla categoria del diritto, ma rendendo contestabili i suoi confini, promuovendo non solo un discorso giuridico, ma anche il diritto ai diritti; quest'ultimo viene interpretato da Balibar come la possibilità di lottare per trasformare le geometrie precostituite, come soggetti politici attivi e autodeterminati, e perciò sovrani.

Hannah Arendt introduce la nozione del “diritto di avere diritti” nel capitolo del suo studio sulle origini del totalitarismo intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, nel quale il riconoscimento dei diritti umani viene strettamente legato all'appartenenza degli individui a una comunità civile: «Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per la proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo»; e oltre: «Solo perché l'umanità era completamente organizzata la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l'espulsione dall'umanità stessa»; infine, identificando non «con la perdita di specifici diritti», quanto con «la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto» la privazione del diritto ad avere diritti, Arendt conclude: «L'individuo può perdere tutti i cosiddetti diritti umani senza perdere la sua qualità

⁹⁸ *Ivi*, p. 38.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 39-40.

¹⁰⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 155-171.

essenziale di uomo, la sua dignità umana. Soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dalla umanità»¹⁰¹.

Di tale meta-diritto, Frank Michelman ha scritto che esso «dipende dall'attribuzione di un particolare tipo di riconoscimento e accettazione sociali – cioè di uno status giuridico all'interno di una determinata comunità politica concreta»; esso, precisa Michelman, «deriva dalle condizioni poste dallo Stato moderno»¹⁰². Interpretando tale concetto nei termini della contestazione, Balibar giudica l'impostazione liberale e pluralistica, segnatamente rappresentata da Habermas e Rawls, a garantire tale diritto, a causa del suo carattere conservativo: in essi «troviamo il presupposto implicito che il consenso deve finire per avere la meglio sulla manifestazione della contraddizione, o deve *trasformare*, sormontare, questa manifestazione»; nel punto in cui il conflitto minaccia l'ordine costituito, scrive Balibar, il liberalismo tende a squalificare come irrazionale la voce della contestazione, eliminando così la contraddizione e finendo per neutralizzare lo scontro¹⁰³.

Ponendosi all'ascolto di quella medesima intuizione proposta da Arendt, cercando un modo per attualizzarla e renderla feconda, Seyla Benhabib avanza una più complessa critica al pensiero di Rawls, in particolare al suo diritto dei popoli, che la porta ad affiancare l'etica del discorso habermassiano e a reinterpretarla in direzione di un cosmopolitismo discorsivo e un universalismo dialogico. Il senso della critica al liberalismo rawlsiano o habermassiano da parte di Balibar è quello della promozione del conflitto politico contro il consenso: la ricerca di quest'ultimo sarebbe la mera illusione di una eguale libertà raggiunta, all'interno di un contesto politico segnato da un certo fissismo e, comunque, chiuso entro frontiere escludenti; la lezione che Balibar trae dalla *politeia* greca è quella di confini più modesti, capaci di garantire davvero l'eguale e libera partecipazione al dibattito politico, e al contempo sempre contestabili, plastici e non granitici. In maniera analoga, Benhabib interpreta l'arendtiano diritto ai diritti evidenziando l'importanza che lo lega all'appartenenza a una comunità politica che si autogoverna e, al contempo, si autocostruisce; nella medesima misura, tuttavia, pone in primo piano lo statuto discorsivo dell'aperta (e per certi versi benefica) contraddizione che segna il rapporto, tipico dello Stato-nazione moderno, tra la sovranità nazionale come legittima attività autolegislativa e i diritti umani, tra rivendicazioni all'autodeterminazione e i principi universali.

Nell'espressione “diritto di avere diritti”, Benhabib distingue due accezioni della parola “diritto”: la prima, «si riferisce all'umanità in quanto tale e ci impone il riconoscimento dell'appartenenza a un qualche gruppo umano», configurando perciò una legittima «rivendicazione morale di appartenenza»; nel secondo caso, poi, si tratta dei diritti

¹⁰¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1948, riedito poi nel 1951, 1958, 1966, 1968, 1973), tr. it. a cura di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, ed. Einaudi, Torino 2009², pp. 410-411 e p. 412.

¹⁰² F.I. Michelman, *Parsing “A right to have rights”*, in «Constellations», 3.2 (1996), pp. 200-208; p. 203.

¹⁰³ É. Balibar, *Cittadinanza*, cit., pp. 120 ss (corsivo nel testo).

di fare o non fare, e dei corrispondenti obblighi all'interno di una collettività. La particolarità della prima accezione risiede nella struttura discorsiva peculiare che la sostanzia, tale per cui «l'identità degli altri cui si rivolge la pretesa di essere riconosciuti come titolari di diritti rimane aperta e indeterminata». La asimmetria con cui si giunge a contatto così è derivante dal fatto che la prima accezione è priva di «una specifica comunità giuridico-civile di consociati uniti da una relazione di dovere reciproco»¹⁰⁴, configurandosi piuttosto come la pretesa del riconoscimento della propria umanità, ossia della propria natura relazionale. L'opportunità che Benhabib rileva nella nozione di Arendt consiste nella possibilità di porre a tema non solo il diritto come struttura giuridica di una collettività politica, ma anche la «struttura morale» del diritto entro un contesto globale; in altri termini, di intercettare la tensione tra il diritto locale e la rivendicazione umana che lo struttura, che si concreta in quello senza esaurirsi in esso e senza annacquarene la legittimità.

Il concetto proposto da Arendt, dunque, si colloca al centro di quello che Benhabib definisce il «paradosso della legittimazione democratica», dove ricopre la funzione di cinghia di trasmissione tra la dimensione locale e quella globale, tra quella politica e quella umana, «tra le rivendicazioni del diritto sovrano all'autodeterminazione, da una parte, e l'adesione ai principi universali dei diritti umani»¹⁰⁵; una funzione la cui interrogazione è viepiù cogente per intendere la trasformazione di *homo politicus* in un contesto di graduale superamento delle categorie tipiche dello Stato-nazione.

Il paradosso, così come viene descritto da Benhabib, può essere così ricostruito. Un regime democratico consiste nella garanzia per tutti i membri del corpo sovrano di essere rispettati come titolari di diritti umani, in una libera consociazione finalizzata all'istituzione di un autogoverno in cui ciascuno sia autore delle leggi cui è soggetto: in un simile ambiente, i diritti del cittadino si basano sui diritti dell'uomo, implicandosi essi vicendevolmente. In un contesto democratico, il sovrano è legittimato non solo nell'atto costitutivo, ma anche, e in egual misura, dalla conformità dell'atto costituente ai principi universali dei diritti umani, che sono da considerarsi precedenti e anteposti rispetto alla volontà del sovrano costituito. In questo risiede la tensione strutturale, interna a ogni realtà democratica: «“Noi, il popolo” si riferisce a una particolare comunità umana, circoscritta spazialmente e temporalmente, che condivide una specifica cultura, storia e tradizione; e tuttavia questo popolo si costituisce come corpo democratico agendo in nome dell'“universale”»; in altri termini: «Le democrazie moderne agiscono in nome di principi universali che vengono poi circoscritti

¹⁰⁴ S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* (2004), tr. it. a cura di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, ed. Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 44-46. Del paradosso di cui scrive Benhabib, si ha una prima formulazione in C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, ed. Verso, Londra-New York 2000.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 2 e pp. 35 ss. Cfr. S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (2006), parzialmente tradotto da V. Ottonelli con il titolo *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, ed. il Mulino, Bologna 2008, pp. 47 ss.

all'interno di una specifica comunità civile»¹⁰⁶. In un certo senso, viene ribaltata la critica foucaultiana allo Stato borghese, secondo cui il particolare si impone come universale e colonizza con il proprio discorso la dialettica politica: il paradosso, in questo caso, viene osservato non tanto nel momento in cui principi particolari vengono estesi universalmente, quanto invece nel momento in cui principi universali si applicano in una comunità chiusa, particolare, la cui origine – su questo concorderebbe Agamben – è vincolata a un atto al contempo di autoregolazione e di autocostruzione. Di qui, urge una questione, relativamente alla genuina ed effettiva universalità di tali principi, o della loro altrimenti già assodata e irriflessa imposizione come particolari autodialettizzati; la risposta a tale questione costituisce anche l'opportunità positiva al cuore della tensione interna alla democrazia, ossia alla contraddizione per cui autoregolandosi nel rispetto dei principi universali, la comunità di fatto si unisce tracciando attorno a sé dei confini.

Non si tratta, seguendo l'esempio agambeniano, di rinvenire, in trasparenza rispetto al diritto, una logica metafisica votata alla scissione, quanto invece di individuare una certa porosità, una plasticità, sulla lunghezza del limite che ogni appartenenza politica traccia, per affermare, ancora una volta, la natura sempre rivedibile e sempre negoziabile di ogni decisione. Diversamente rispetto a quanto affermato da Balibar, lo strumento che Benhabib ritiene prezioso per questa impresa è quello dell'etica del discorso, notoriamente di origine francofortese. L'ambizione tipica dell'etica del discorso – che qui non si ha modo di discutere in senso critico e compiuto¹⁰⁷ – è quella di meta-normare lo scambio comunicativo democratico mediante la premessa per cui a essere accettabili sono solo le norme che potrebbero essere accettate da tutti gli interessati in particolari condizioni argomentative, dette discorsi. Tale ambizione comporta già di per sé una prospettiva massimamente estesa, in merito alla quale Benhabib scrive che «presuppone i principi del *rispetto morale universale* e della *reciprocità egualitaria*», ossia del riconoscimento del diritto di ognuno a prendere parte alla conversazione morale e della possibilità per ciascuno di proporre nuovi argomenti e chiedere spiegazioni¹⁰⁸. Una portata che, tuttavia, collide con le esigenze storicamente manifestate dalla politica moderna, traducendo in questi termini il paradosso summenzionato: «Poiché la teoria del discorso formula una prospettiva morale universalistica, essa non può limitare la portata della *conversazione morale* solo a coloro che risiedono all'interno di confini nazionali riconosciuti; deve considerare la conversazione morale come potenzialmente estendibile a tutta l'*umanità*»¹⁰⁹. Si riproduce, perciò, quella speciale tensione tra l'approccio normativo universalizzante e l'appartenenza politica; una tensione al centro della quale si installa la nozione arendtiana del diritto ai diritti, ritradotta in

¹⁰⁶ S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 35.

¹⁰⁷ Per un'indagine sintetica ma esplicativa, si veda P. Pagani, *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura*, in Id., *Studi di filosofia morale*, ed. Aracne, Roma 2008, pp. 439-514.

¹⁰⁸ S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 10 (corsivi nel testo).

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 11 (corsivi nel testo).

termini discorsivi, come l'urgenza di permettere agli esclusi al dibattito di forzare i confini del dibattito.

È a quest'altezza che la teoria del discorso deve segnare la propria superiorità rispetto al liberalismo rawlsiano, ma anche al timore per le sorti della cittadinanza espresso da pensatori come Michael Walzer, e illuminare strumenti capaci non tanto di risolvere «il paradosso in base al quale gli esclusi non possono partecipare alla decisione in merito alle regole di esclusione e inclusione» – ciò che comporterebbe un completo rifiuto della nozione di appartenenza e della concavità-convessità dei suoi confini –, quanto invece di «rendere queste distinzioni più fluide e negoziabili attraverso forme multiple e continue di iterazione democratica», contaminando così le urgenze particolaristiche della politica moderna con la portata universalistica della morale, la pretesa universalità della politica con l'effettiva universalità della morale. «Con *iterazioni democratiche* – scrive Benhabib – mi riferisco ai complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio che hanno luogo tra le diverse istituzioni giuridiche e politiche e nelle associazioni della società civile», mediante cui le geometrie di potere vengono tese, tematizzate e messe in questione con un moto politico, mostrando così da un lato il tenore irriducibilmente politico dei soggetti, siano essi gli inclusi rispetto a determinate relazioni governamentali o gli *outsider*, e, dall'altro, la plasticità della decisione politica, meno immobile di quanto effettivamente potrebbe essere la sua corrispondente metafisica. Con le parole di Benhabib, attraverso tali processi pubblici «le rivendicazioni e i principi universalistici dei diritti vengono contestati e contestualizzati, invocati e revocati, proposti e situati»¹¹⁰.

Il concetto di *iterazione*, mutuato da Derrida¹¹¹, richiama la possibilità di riproporre un concetto, una parola, una formula, non semplicemente esercitandoci nella ripetizione di un suono abbinato a un significato originario, ma variandone e adattandone i contorni, rimodellandone l'uso e la serie di significati che ne costituiscono il contesto. «Il significato si arricchisce e si trasforma», in un doppio senso: non semplicemente modificando concezioni consolidate, ma trasformando, confermando, riformulando «anche ciò che

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 142-143; pp. 168-169.

¹¹¹ Cfr. J. Derrida, *Firma evento contesto*, comunicazione al *Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française*, dell'agosto 1971, tradotto in italiano in Id., *Margini della filosofia*, ed. Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424. Si può segnalare un'altra assonanza: quella con il concetto di «sovranità comunicativamente fluidificata», sviluppato da Habermas nel saggio *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*. Si legge: «La sovranità comunicativamente fluidificata si fa valere in quel potere dei discorsi pubblici che sgorga sì da sfere pubbliche autonome, ma che deve poi concretarsi nei deliberati delle istituzioni democraticamente preposte alla formazione dell'opinione e della volontà, dal momento che la responsabilità delle decisioni esige sempre una chiara imputazione istituzionale. Il potere comunicativo *viene esercitato secondo le modalità dell'assedio*. Esso fa sentire i suoi effetti – senza intenti di conquista violenza – *sulle premesse dei processi decisionali del sistema amministrativo, allo scopo di introdurre i suoi imperativi dentro l'unico linguaggio che l'assediata fortezza conosce*». (Il saggio *Volkssouveränität als Verfahren* è del 1988, tr. it. a cura di L. Ceppa, in J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, ed. Einaudi, Torino 2007³, pp. 81-103; p. 98. Corsivi nostri).

consideriamo il punto di vista valido e consolidato sul precedente autoritativo»¹¹². Si tratta di una pratica di politica giusgenerativa, grazie alla quale l'individuo, il gruppo e la collettività si riscopre non solo oggetto ma anche autore delle norme che regolano la convivenza, dando così un afflato politico al soggetto meramente etico foucaultiano; concedendogli così un'intenzionalità e una progettualità collettiva di cui il soggetto etico, preso nella propria distinzione nella trama relazionale, pare non poter beneficiare. In più, rivelando la stretta coesione tra autoregolazione e autocostruzione, e la contemporanea estrema fluidità del processo autodefinitorio che questi due poli determinano, Benhabib intende mostrare come questo dinamismo di fatto introduca gli *outsider* all'interno della dialettica pubblica: essi sono rimangono ai margini della comunità e nemmeno in una zona puro residuo di decisione eteronoma, come li vede Agamben, ma si intromettono nel dibattito pubblico forzandone i limiti. Si rende evidente una dimensione attiva politica, pur nell'alveo dell'appartenenza, eredità dell'istituto dello Stato-nazione.

In questo senso, è possibile pensare una conservazione del soggetto politico, sovrano attore di progetti intenzionalmente perseguiti all'interno di una collettività, pur concepiti i limiti del contesto entro cui una simile figura ha preso la forma che oggi conosciamo. Si tratta di una conservazione promossa, da un lato, dall'avvertenza dell'insufficienza a cagionare mutamenti politici da parte di un soggetto etico nel senso foucaultiano: questi riesce a gettare uno sguardo obliquo rispetto alle trame di sapere-potere che informano la realtà in cui vive, e a dislocarsi così secondo traiettorie critiche innovative, ma gli sembra preclusa una dimensione di azione politica, apparendo piuttosto precipuo lo sforzo di affermare la propria verità, di far irrompere in modo incoerente il proprio discorso. Come si è detto, si tratta certo di un'irruzione che causa una tensione, forse anche uno strappo all'interno della matassa disposizionale; un mutamento che può però essere osservato come conseguenza secondaria dell'azione parrhesiastica, più che come sua intenzione primaria in senso politico e progettuale, ponendosi in primo piano un'estetica della vita centrata sulla costruzione del sé. Dall'altra parte, trattenere il soggetto politico significa ricercarne la potenza ri-costituente grazie alla conformazione moderna della sua presenza pubblica – scissa dalla dimensione privata e depurata dal puro interesse economico che, pur pubblico, non entra come tale nel dibattito politico –, e al di là della ormai obsoleta ambientazione nazionale entro cui tale conformazione ha mosso i suoi primi passi. Si tratta, in questo senso, di contenere l'afflato catastrofista – nel senso etimologico che si è avuto modo di spiegare – del pensiero agambeniano, pena il perdere, assieme all'impianto metafisico che da sempre struttura l'Occidente, la logica non-contraddittoria e perciò relazionale, l'azione decisionale, sempre operante per mezzo di scissioni, e infine la politica e il diritto, con i progressi che essi hanno promosso e possono ancora promuovere.

¹¹² S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 144.

2.2. Le questioni dello Stato-nazione e del governo.

Le idee di soggetto etico-politico proposte dai nostri due autori derivano le loro cariche problematiche dalla massima coerenza che esse intrattengono con le premesse archeo-genealogiche che le sostengono. In questo modo, tali soggetti, sempre lungi dall'incaricarsi di una prassi autonoma e costituente in senso tradizionale, si segnalano per la loro capacità di revocare in questione le relazioni di potere o le conformazioni metafisiche che intessono il loro ambiente sociale e culturale, sottraendosi così alla cattura disposizionale, rispettivamente connotata come una matassa di relazioni e di razionalità o come una scissione in grado di esaurire completamente l'identificazione dell'individuo. Nel caso foucaultiano, il soggetto etico è caratterizzato per la sua capacità di tagliare la realtà obliquamente con uno sguardo critico, grazie al quale cogliere le sporgenze non afferrate dalle trame disposizionali e, di lì, produrre una torsione estetica della propria esistenza. Nel caso agambeniano, il soggetto politico è quello che riconquista l'integralità della propria vita, ricomponendo le forme di vita mediante cui viene via via identificato e quanto invece risulta incluso nella sua umanità solo mediante la sua esclusione: producendo un infinitesimale spostamento, il soggetto politico si sottrae a ogni identità precostituita, tagliando al centro la scissione che lo rende riconoscibile e, così, riconquistando la massima potenzialità – mai davvero in atto – della forma-di-vita, esibente se stessa in quanto tale.

Con Foucault e poi con Agamben, l'urgenza che si impone è quella di calarsi dalla considerazione tradizionale della relazione tra individuo e Stato – una relazione variamente descrivibile come costituente, rappresentativa, di comando-obbedienza ... –, alle trame che producono il soggetto, ne generano la libertà per poterlo così governare. E sono queste matasse di razionalità gli elementi primitivi delle osservazioni critiche di entrambi i pensatori: se in Foucault gli elementi quasi-atomici possono sembrare gli enunciati prima e le relazioni di potere poi, a ben vedere essi sono sempre coinvolti in un circolo impossibile da dirimere con gli snodi disposizionali che essi formano e da cui essi traggono forma; parimenti in Agamben, dove a essere centrale è sicuramente il taglio operato già da sempre dalla metafisica e poi dalla decisione teologico-politica, ma il cui significato e la cui evadibilità risiedono nell'identità che i dispositivi assegnano a ciascuno, ponendo il soggetto nel cuore di un meccanismo che dal potere trasmette movimento mediante il governo. La politica non è più giocata sul piano dell'autonomia di soggetti costituenti e di uno Stato artificiale e impersonale, rappresentativo di essi. La riflessione intorno alla governamentalità che si sostanzia attorno al tema del dispositivo, consegna al pensiero contemporaneo, dal lato foucaultiano, la vera trama di conduzione degli uomini e della popolazione, di cui lo Stato sarebbe uno snodo emergente, mera espressione eteroclitica e superficiale, mentre, dal lato agambeniano, l'interrogazione della dinamica in cui l'ordine indotto dal motore immoto, pensato nella forma della teologia politica, dello Stato, si trasmette assegnando così una specifica forma a quella vita che la decisione originaria ha preliminarmente conquistato.

È in questi termini che il problema del soggetto politico, non più osservato nella sua pretesa costituente e autodeterminante, si ribalta immediatamente nella questione della storicità dello Stato e della possibilità, dunque, di sottrarsi alla sua disposizione. L'istanza critica si incarica dunque di revocare l'ovvietà con cui viene presupposto quanto, invece, dovrebbe essere messo in questione. Una presunta ovvietà la cui stabilità è invero già messa in dubbio da dinamiche storiche, quelle tendenti alla globalizzazione dei rapporti politici ed economici, quelle di tenore prosaicamente internazionale, ma anche quelle più critiche di natura transazionale, in seno alle quali la funzione dello Stato viene riconfigurata.

Considerando, in maniera piuttosto sommaria, i tre aspetti centrali e fondativi dell'idea moderna di sovranità, ossia l'autodeterminazione del popolo come artefice e destinatario di decisioni, l'omogeneità nazionale, etnica e culturale, e la circoscrizione di un territorio entro cui questo ha luogo, si può riconoscere, in via preliminare, come l'aspetto coesivo tenda a essere posto in essere sempre a partire da un gesto escludente. Sia esso il gesto con cui si traccia un solco nel terreno, per segnare un confine fisico, sia esso il riconoscimento di un'identità culturale, sia esso la concertazione autolegislativa e, al contempo, autocostitutiva, la sovranità designa sempre un'esteriorità. Interrogare lo Stato come referente tradizionale della sovranità significa interrogare la frontiera che, nei sensi ora menzionati, lo delimita. Una simile impresa è, di fatto, quella ingaggiata dal progetto sull'*homo sacer*, già dalle sue prime battute dal sapore schmittiano, fino alla ricerca dei soggetti che, proprio sostando su quella zona di eccezione in cui risiede tutta la forza del sovrano, mettono in risalto la contemporanea ineliminabile ambiguità di questi. D'altra parte, in Foucault non manca una simile impostazione, come si è visto poi abbandonata con l'intento di evidenziare la natura produttiva del potere: si tratta di quel gesto che, nel 1961, nel suo *Storia della follia*, Foucault ritrova nella capacità autoaffermativa della ragione moderna e, in particolare, nel trattamento riservato ai folli, elementi considerati estranei e pericolosi dal potere che ha assunto la sovranità su quello stesso dominio che costituisce e su cui legifera. In maniera molto schematica, si può affermare che il dentro o, meglio, il custode del dentro decreta della linea di confine tra il dentro e il fuori, decidendo così del destino del fuori: per Agamben, quel fuori non è mai completamente esterno, e può essere tenuto a bada proprio grazie a questa sua solo parziale esteriorità, grazie a una sua prossimità con la frontiera; in Foucault, questa esteriorità, abitata dai pellegrini dell'insensato e privata della sacralità che la caratterizzava in epoca moderna, viene in seguito intesa come il luogo prodotto dal tentativo del potere di affermare la propria verità, come nella funzione strategica delle carceri e della produzione di reietti.

Di questa esteriorità – un'esteriorità da ben intendere, poiché non è mai davvero tale – , si è occupata recentemente Donatella Di Cesare, in una filosofia della migrazione che

popola la zona fuori dai confini dello Stato con la figura dello straniero¹. Si tratta di uno studio interessante, dal quale vale la pena prendere spunto, per più motivi: perché in più occasioni riprende i medesimi riferimenti schmittiani sfruttati da Agamben e li radicalizza, come quest'ultimo, nel senso di affiancare il mancato riconoscimento politico con una fattuale privazione di umanità: «Proprio perché non sei di qui, non esisti»²; e anche perché ricorda l'analogia gestualità, osservata da Foucault, escludente nei confronti di quegli abitanti del caos, fonte di turbamento dell'ordine della ragione, che erano i folli³. Ciò che, però, costituisce il punto di maggiore interesse è il modo in cui, riscoprendo la collocazione ambigua dello straniero, esterna ma al contempo prossima alla frontiera dalla quale sola lo straniero può essere definito tale, e sfruttandone, con una mossa simile a quella agambeniana, l'evidente nudità come strumento di inerme e tuttavia irriducibile resistenza, Di Cesare intende condurre una profonda e articolata problematizzazione dello Stato: «Da quando gli Stati-nazione si sono spartiti il pianeta, si è andata producendo, tra un confine e l'altro, una "schiuma della terra", che può essere impunemente calpestata e che, malgrado ciò, non smettere di fluttuare e di accrescersi»⁴.

Si pensi al ruolo paradossale ricoperto dal "musulmano" agambeniano nel campo, all'inerzia completa mediante cui poteva far emergere, in tutta la sua possanza, il gesto sovrano, malgrado la ricerca di efficacia di quest'ultimo ambisse a rimanere nel cono d'ombra retrostante ogni fonte di luce – così scrive Agamben nel 2007 riguardo alla Gloria del potere. Un gesto sovrano che, nella sua dimensione macroscopica, viene indicato anche da Arendt, proprio là dove si rende osservabile la "schiuma della terra", quel residuo vivo che continua a crescere e fluttuare sui confini di Stati-nazione adiacenti⁵. Si comprende una volta in più il significativo parallelo tra il campo e lo Stato moderno, offerto da Agamben già in un articolo del '94 e poi, l'anno successivo, nella Parte terza del volume *Homo sacer*: l'eccezione, così evidente nel campo, è la medesima su cui si fonda la chiusura, in termini di spazio e ordinamento, dello Stato moderno; e c'è di più, perché il campo, nel suo stretto legame con l'evoluzione novecentesca dello Stato moderno, rivela anche la tendenza dell'eccezione a rendersi stabile, a farsi regola, a rendersi permanentemente coestensiva allo spazio che essa fonda e presenta come ordinato. «La nascita del campo nel nostro tempo – scriveva Agamben – appare allora, in questa prospettiva, come un evento che segna in modo decisivo lo stesso spazio politico della modernità»; e prosegue, in un senso che ora diviene prezioso per tornare al tema toccato da Di Cesare: la nascita del campo «si produce nel punto

¹ D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2017. In merito, cfr. F. Rigotti, *Quei migranti senza pensiero*, in «Domenica - Il Sole24Ore», edizione 21 gennaio 2018, p. 25.

² D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 134.

³ Cfr. *Ivi*, pp. 135-136.

⁴ *Ivi*, p. 46.

⁵ Per l'espressione "schiuma della terra", cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 372.

in cui il sistema politico dello Stato-nazione moderno, che si fondava sul nesso funzionale fra una determinata localizzazione (il territorio) e un determinato ordinamento (lo Stato), mediato da regole automatiche di iscrizione della vita (la nascita o la nazione), entra in crisi duratura»⁶.

Di Cesare vede nello straniero migrante una figura della sospensione, il cui statuto è definibile solo in relazione a un contesto fatto di diritti che, tuttavia, non lo toccano. L'enigma rappresentato da chi si colloca in questa zona eccezionale, di cattura dell'esterno – e il migrante è paradigma ben presente nella mente di chi abbia una qualche consapevolezza politica –, risiede nella exteriorità rispetto allo Stato, tale da risultare impensabile mediante le categorie della sovranità statale proprio nel momento in cui la sua esclusione rende pensabile il lato interno della frontiera. «L'ostacolo che impedisce anche solo di pensare la migrazione è lo Stato, o meglio, la sovranità statale che, nella modernità, è stata l'epicentro della politica, disegnandone la mappa, tracciandone i limiti e separando così la sfera interna, sottoposta al potere sovrano, da quella esterna, consegnata all'anarchia» e abitata da questi uomini non riconoscibili come uomini in quanto non politicamente collocabili, dai migranti, «né cittadini, né stranieri»⁷. Di questo taglio, Di Cesare scrive che esso istituisce una «dicotomia costitutiva», che con atto sovrano legittima la sovranità: «Così si separa da un canto lo spazio interno, quello in cui si può puntare al vivere bene, dove si afferma il progresso con i suoi portati e i suoi esiti, la giustizia, la democrazia, i diritti umani, dall'altro lo spazio esterno, in cui si dà tutt'al più sopravvivenza»⁸. E, si badi, è ancora con gestualità agambeniana che Di Cesare riconosce come la produzione di emarginazione sia il carattere costitutivo non tanto, o non solo, del totalitarismo, quanto invece dello Stato-nazione, «che mira a normalizzare quella devianza e, là dove non riesce, consegna quei paria dell'umanità alle zone di transito e ai campi di internamento», delle specie di surrogati di patria per chi non ha patria⁹. E, di nuovo in termini agambeniani, che cosa rappresenta il migrante se non uno scompaginarsi della perfetta aderenza dei confini della comunità autolegiferante con la nazione? I campi di internamento non sono altro che la sospensione del quesito imposto dal movimento delle persone e dallo scollamento delle precise definizioni prodotte dallo Stato-nazione.

Lo scenario politico che la contemporaneità ci invita ad affrontare, perciò, è quello segnato, certamente, dalla permanenza dello Stato-nazione e dalla pervicacia con cui esso ambisce a fornire il quadro normativo di eventi che, tuttavia, si estendono su spazi ben più ampi rispetto alla sua area di competenza, restituendo così come esito l'apertura di zone di eccezione ormai coincidenti con la norma. Un panorama che Di Cesare analizza in funzione

⁶ G. Agamben, *Che cos'è un campo?*, cit., p. 39.

⁷ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 25 e p. 28.

⁸ *Ivi*, p. 26.

⁹ *Ivi*, p. 49. Sul medesimo punto, cfr. S. Mezzadra, *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ed. ombre corte, Verona 2006, p. 67.

della sua filosofia della migrazione, ma le cui origini colloca, come Agamben e, prima di loro Arendt, all'altezza della Prima guerra mondiale. Agamben, fin dal primo volume di *homo sacer*, scrive di come «a partire dalla prima guerra mondiale, il nesso costitutivo fra localizzazione e ordinamento dell'antico *nómos* della terra» si sia spezzato a causa del riversarsi dello spazio di eccezione sulla norma, «trascinando in rovina l'intero sistema delle limitazioni reciproche e delle regole dello *ius publicum Europaeum*». Quello che Agamben intende rilevare non è, tuttavia, l'erosione delle tradizionali istituzioni statuali e la conseguente riemersione «dello stato naturale di lotta di tutti contro tutti, che prelude alla costituzione di nuovi patti sociali e di nuove localizzazioni nazional-statali», quanto invece una de-localizzazione e una dis-locazione giuridico-politica permanenti¹⁰, in cui la legge vige nella sua forza senza tuttavia significare¹¹. Ed è in particolare il detrimento di quell'ordine registrato dalle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, strani emblemi del passaggio «dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale», è la metamorfosi della finzione per cui «principio di natività e il principio di sovranità» si vincolano strettamente, il sintomo di un profondo stravolgimento degli assetti geopolitici: le dichiarazioni dei diritti, coinvolgendo l'uomo sempre e soltanto in quanto cittadino, scrive Agamben, sono dispositivi mediante cui lo Stato moderno iscrive la vita naturale nel proprio ordine giuridico-politico, catturando e collocando in primo piano come fondamento della propria legittimità ciò che, fino ad allora, era distinto e incluso solo mediante l'esclusione; il processo successivo alla Prima guerra mondiale su cui Agamben getta luce è relativo alla riapertura dello scarto fin lì rimosso fra nascita e nazione. «A partire dalla prima guerra mondiale, infatti, il nesso nascita-nazione non è più in grado di svolgere la sua funzione legittimante all'interno dello Stato-nazione, e i due termini cominciano a mostrare il proprio insuturabile scollamento»¹².

Analogamente a quanto proposto da Agamben, per il quale la figura «apparentemente marginale» del rifugiato «merita di essere, invece considerat[a] come la figura centrale della nostra storia politica» per la sua capacità di mettere in crisi la finzione originaria della sovranità¹³, Di Cesare individua nell'apolide la figura chiave, che costringe a gettare luce su un processo fondamentale: quello durante il quale i trattati di pace successivi alla Prima guerra mondiale hanno generato «un nuovo ordine costituito da Stati-nazione che mancavano di omogeneità e che perciò con tanta più forza dovevano imporsi». Si tratta di un'osservazione assai interessante, perché traduce l'interrogazione di quel paradosso della

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 44 e p. 45.

¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 61.

¹² *Ivi*, pp. 145-146.

¹³ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, cit., p. 25. Il recente, già citato, lavoro di Riccardo Panattoni (*Giorgio Agamben. La vita che prende forma*) ricostruisce l'intero pensiero agambeniano nel segno della clandestinità, di quelle dimensioni la cui esclusione è strutturale a ogni positività e la sua riemersione mette in crisi la stabilità di tali positività.

legittimità democratica già tematizzato in un'interrogazione della frontiera dello Stato moderno in generale. Scrive ancora Di Cesare che «il tentativo di conformare le frontiere degli Stati europei alle nazioni fece emergere una contraddizione profonda: l'impossibilità di assicurare diritti a chi non fosse cittadino di una nazione»¹⁴; e il riferimento filosofico è, nuovamente, Arendt con la sua critica nei confronti della incapacità dello Stato-nazione di far fronte alla realtà storica contemporanea, specie al riconoscimento del diritto di avere diritti.

Il dilemma strutturale della politica in senso democratico moderno risiede nella pretesa di autoregolarsi di una comunità che in questo modo si autocostruisce, limitando così solo ai propri membri il riconoscimento di diritti che, in quanto umani, dovrebbero essere universalmente estendibili. La radice di questo dilemma viene collocata sulla frontiera che racchiude e ambisce a difendere lo Stato moderno, dal momento che è sull'istituzione di quella che diviene massimamente evidente la coincidenza tra autoregolazione e autoreferenzialità: «Il paradosso appare un vero e proprio circolo vizioso, perché ogni decisione sulla frontiera presuppone una comunità circoscritta la cui esistenza è resa possibile da una demarcazione che assomiglia in tutto a una frontiera»¹⁵, in una situazione in cui l'effettualità pare precedere la legittimazione, la quale, secondo il dubbio che era già stato posto da Foucault, non fa altro che confermarla rivestendola di una patina di rispettabilità. E, se nella fattispecie di una riflessione sulla migrazione la frontiera è prima di tutto quella fisica, materialmente posta al limite di un territorio, tale confine, seppure in senso immateriale, non è molto dissimile a quello che circonda anche le altre due condizioni essenziali dello Stato moderno, quella relativa alla cittadinanza soggetto di autodeterminazione e quella relativa alla omogeneità nazionale, etnica, culturale, così che nemmeno i principi liberali di universalità riuscirebbero a mitigare o impedire la discriminazione strutturale nello Stato moderno¹⁶.

Se fin qui si sono segnalate le analogie con il pensiero agambeniano, non per questo si deve credere che si tratti di una perfetta sovrapposizione fra le due riflessioni. Il fatto che Agamben scelga una presa di stampo metafisico costituisce la differenza maggiore con la proposta di Di Cesare, la quale, riconoscendo nella parola “straniero” una ineliminabile nozione relazionale, non immagina di compiere la storia approdando al superamento della non-contraddizione tipica della nostra ontologia, quanto invece di ripensare la relazione: «Occorre una politica che prenda le mosse dallo straniero inteso come fondamento e criterio della comunità»¹⁷, laddove Agamben poneva al centro della sua comunità l'individuo *Quodlibet*, non scisso ed esibentesi come tale, col rischio che la scoperta di tale individuo,

¹⁴ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., pp. 46-47.

¹⁵ *Ivi*, p. 53.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 66.

¹⁷ *Ivi*, p. 158.

passando per le figure di paradossale e inerme resistenza, sia costretta a fermarsi a queste ultime, rivelandosi assolutamente inaccessibile la contemplazione di una forma-di-vita. D'altra parte, Di Cesare segnala come la propria tensione anarchica, pur cogliendo l'occasione offerta dalla figura del migrante per studiare la storicità e la contingenza dello Stato, rimanga ben accorta del rischio di «essenzializzare» figure compiute e integrali, ma prive di qualsiasi forza di resistenza: «L'escluso, invece, per la sua estraneità, che è pur sempre una relazione, non precipita nell'abisso, non è sommerso nel gorgo, ma ha bensì il vantaggio del margine, il pregio di quell'eterotopia che rende più acuto lo sguardo sulla città. Resta, dunque estraneo», in qualche modo sempre di transito, com'è la vera dimensione umana¹⁸.

Malgrado il diverso livello di profondità preteso dai due pensatori – metafisico-ontologico quello di Agamben, politico e morale quello di Di Cesare –, l'aspetto che in questo contesto è interessante trattenere per rilanciare la nostra riflessione sullo Stato moderno è l'analoga critica nei confronti della politica moderna e del suo carattere tipicamente immunizzante; altrettanto interessante sarà vagliarne e discuterne criticamente i motivi soggiacenti.

Il contratto, ideazione che inaugura la filosofia politica moderna, è teso, secondo Di Cesare, «a giustificare l'inclusione nella città di una moltitudine che a tal scopo si separa definitivamente dall'esterno, spezza i legami»¹⁹. La finzione del contratto, immaginata per rappresentare i vantaggi di una vita ordinata secondo limiti collettivamente accordati entro cui la libertà si possa esprimere senza trasformarsi in reciproco nocumento, la teoria del contratto che, in questi termini, intende suggerire la via della concertazione nel segno di una sovranità terza rispetto ai contraenti piuttosto che la vita subordinata a un dominatore, se descritta non come alternativa al caos ma prima di tutto come formula comunitaria escludente, si trasforma in una chiusura quantitativa, al centro della quale non vi è il beneficio del vivere in accordo, ma solo quello del vivere in una determinata ed ermetica collettività. Così inteso, il contratto non istituisce una forma politica, bensì una comunità determinata; ciò che è rifiutato, viceversa, risulta essere non tanto lo stato di perenne conflittualità fuori da tale forma politica, quanto invece ciò che non è fattualmente parte di quella determinata collettività. In altri termini, la questione che si pone è se dall'idea del contratto derivi immediatamente l'esclusione di chi, giungendo dall'esterno di una data collettività, intenda prenderne parte: una immediatezza e una necessità che, più che dal concetto di contratto, sembrano derivare dalla completa e inscindibile adesione del *demos* con l'*ethnos*. Una completa adesione che Di Cesare non solo interpreta nella sua forma più leggera come la pretesa di decidere con chi abitare e nella sua forma più estrema nel nazismo, ma rintraccia come segno distintivo dello Stato moderno sia nella sua forma

¹⁸ *Ivi*, p. 258. Cfr. *Ivi*, pp. 166-168.

¹⁹ *Ivi*, p. 238.

liberale che in quelle comunitarista e nazionalista, con una mossa che, ancora una volta, ricorda il tentativo agambeniano di criticare, allo stesso tempo e per la loro natura comune, democrazia e totalitarismo²⁰.

Discendendo dalla sua archeologia di matrice ontologica, Agamben segnalava proprio in questo aspetto l'elemento di novità dell'età moderna, pur permanente nell'alveo della metafisica occidentale: l'ingresso della vita fra le competenze primarie della politica, permesso mediante il legame stretto tra sovranità e nazionalità. Disperando di poter approdare a una forma di organizzazione autodeterminante all'interno della forma giuridica, Agamben si esercita nella sua critica del diritto partendo da una critica per ogni tipo di comunità: l'individuo *Quodlibet* è proprio l'individuo incatturabile dal diritto, abitante di una comunità tutta nuova; così come la forma-di-vita si sottrae alla scissione e dalla conseguente esclusione dei dispositivi sovrani. Ed è di qui che, interrogando i passaggi in cui Arendt segnala la contemporanea fine dello Stato moderno e dei diritti, in primo luogo del diritto di appartenenza, Agamben indica come soluzione all'esclusività della nazione la fine dello Stato, assieme alla forma di appartenenza e di cittadinanza che esso implica – e assieme alla fine della storia, come si è avuto modo di dire²¹.

Di differente avviso, rispetto a quanto Agamben legge in quei passaggi di Arendt, è l'interpretazione che ne offre la già menzionata Benhabib, la quale, proprio riconsiderando le medesime riflessioni sulla problematicità dell'assetto statale-nazionale in seguito al primo conflitto mondiale, insiste sulla questione dell'appartenenza e sul possibile ripensamento della nozione di sovranità in un contesto contemporaneo. Benhabib fa segno in particolare alla possibilità di distinguere la sovranità del popolo, concetto che allude all'auto-organizzazione, dalla provenienza etnica, aspetto non necessariamente vincolato alla scelta di costituirsi come corpo politico sovrano in grado di definire le proprie leggi; in altri termini, alla distinzione tra la sovranità popolare e il nazionalismo, pensiero della nazione come corpo vivente immortale. Ed è in questo punto che Benhabib marca la propria distanza rispetto ad Arendt, la quale «prese il modello dello stato-nazione, nella sua variante etnica o civica, come un dato». La domanda che, ora, con Benhabib ci si deve porre è quella relativa alla possibilità di analizzare «l'esperimento del moderno stato-nazione» in maniera più plastica; non come un dato immutabile, e non presupponendo come inscindibile il lato della sovranità – dell'appartenenza a un *demos* – da quello della nazionalità – l'*ethnos*; se, insomma, si possa ancora parlare di una qualche sovranità e, in seno a essa, di un'appartenenza, sebbene svincolata dagli aspetti di maggiore fissismo, dai confini granitici

²⁰ *Ivi*, pp. 68-70.

²¹ Da parte sua, Di Cesare segnala come la presenza dell'elemento eterogeneo alla frontiera rappresenta un'istanza critica nei confronti della politica e del diritto, della loro regolarità, interrogando piuttosto una dimensione etico-filosofica (*ivi*, pp. 223-224). Poi conclude: «L'evento s'infrange contro l'istituzione», debordando sempre la politica; «contro il potere del sovrano, che si mimetizza, neutralizzando ogni resistenza, occorre attendere l'irruzione dell'evento [...] per affacciarsi sull'oltre anarchico della sovranità» (*ivi*, p. 229).

ed escludenti. E, insomma, se si possa trovare una qualche maniera per sciogliere il paradosso che, nello Stato moderno a regime democratico, garantisce una libera partecipazione all'autoregolazione a spese di una chiusura ritenuta contraddittoria rispetto ai diritti umani. La consapevolezza che guida questa domanda è che, al di là di una qualche forma di appartenenza, i diritti umani come riconoscimento morale e giuridico dell'eguale libertà degli uomini, non sarebbe comunque possibile. Una appartenenza che, come già si è accennato, non è necessariamente quella a una comunità chiusa ed escludente, bensì a un contesto civile, proprio come quello apertosi con la teoria della sovranità e del contratto, in cui a essere escluso non è necessariamente – come intende Di Cesare – lo straniero, quanto – in un senso che darebbe ragione delle figure incivili di Agamben – il caos. In altri termini, lo straniero non è colui che rimane inesorabilmente fuori dal contratto, ma colui che, senza l'ordine istituito dal contratto, potrebbe essere affrontato solo sul piano della forza bruta.

Scrive Benhabib, in maniera assai significativa, che il tentativo in cui impegnarsi – anche al di là della rigidità statale senza per questo abbandonare i benefici del pensiero della sovranità e di una appartenenza autocostituita e autoregolata, e fermandosi comunque prima di arenarsi nelle secche del comunitarismo – è quello di indagare «la formazione del popolo democratico con la sua storia e cultura distintive [...] come un continuum di trasformazioni e sperimentazioni *riflessive* dell'identità collettiva in un processo di iterazioni democratiche». Ciò che rileva in questo passaggio è l'aspetto riflessivo della continua maturazione di un aspetto, quello storico e culturale, che se viene appiattito su quello etnico risulta semplicemente come un dato monolitico, magari oggetto di mutazioni, ma relegato all'irriflessività²². E oltre, definendo gli aspetti fin qui considerati strutturali dello Stato moderno come illusioni del regime democratico: «La regola democratica si è fondata su diverse illusioni costitutive, come l'omogeneità del popolo e l'autosufficienza territoriale. La sfida odierna consiste nel riconfigurare l'istanza democratica senza ricorrere nuovamente a queste illusioni»²³.

Immaginare l'inscindibilità di *demos* e *ethnos*, di autogoverno e comunità, comporta da un lato cedere alle lusinghe di un comunitarismo chiuso su se stesso e ancorato alla convinzione che solo lo Stato-nazione tradizionale possa davvero garantire l'esercizio della cittadinanza; e, dall'altro lato, la convinzione che per sfuggire dalla chiusura nazionalistica sia necessario rinunciare immediatamente alle istituzioni oggi note, dal momento che la politica del contratto comporta un'appartenenza strutturalmente immunizzante, e all'impianto giuridico, sempre inficiato della scissione sovrana. Muovendosi tra questi due fuochi, Benhabib immagina la possibilità di distinguere l'elemento democratico, caratterizzato dall'autogoverno e dall'apertura alle libere aggiunte, dall'elemento nazionale o, meglio, culturale, che della democrazia è costante arricchimento senza coincidere in

²² S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., pp. 50-51 (corsivo nostro).

²³ *Ivi*, p. 137.

maniera rigida con essa. Questo significa salvaguardare la nozione di sovranità, ma slegarla da alcune pretese che essa si trascina fin dalla sua origine moderna, intendendo l'unità del *demos* «non già come dato armonico, bensì come processo di autocostruzione» riflessivo e concertato²⁴.

Questi due ultimi attributi sono quelli che portano Benhabib a riconoscere l'irrinunciabilità di istituzioni di rappresentanza territoriale che, sebbene non necessariamente conformate sulle geometrie degli Stati-nazionali, garantiscano un esercizio della sovranità e del diritto. Si tratta di una “chiusura”, scrive Benhabib, necessaria per garantire la coincidenza tra chi scrive le leggi e chi deve sottostarvi; una circolarità che produce davvero cittadinanza solo se sorretta «da un coinvolgimento attivo e da un'effettiva adesione a istituzioni rappresentative pubblicamente responsabili e trasparenti nei confronti della specifica comunità che le autorizza ad agire in proprio nome»²⁵. In questo senso, Benhabib scrive di una “fedeltà” alle istituzioni, che garantiscono questo costante scambio tra principi umani e la loro concrezione storica e determinata all'interno delle collettività autoregolanti. Una fedeltà che pare, in qualche modo, richiamare il concetto già habermassiano di “patriottismo costituzionale”, di contro a delle forme esasperate di universalismo e di particolarismo nazionalista.

Alle spalle della proposta di Habermas si ritrova, in primo luogo, la distinzione tra un semplice “popolo di Stato” e la nazione, ossia una «comunità politica contrassegnata da identità etnica, o quanto meno da identità linguistica, culturale e storica», una collettività che ha assunto una determinata forma di vita particolare²⁶. Una distinzione non solo definitoria, ma, anzi, facente capo a due processi storici distinti. L'imporsi dello Stato hobbesiano è dovuto alla capacità del suo apparato statale di garantire efficienza e funzionalità nell'affrontare la modernizzazione sociale, culturale ed economica, assicurando pace sulle discordie interne e libertà soggettiva mediante la separazione della sfera pubblica e di quella privata. Solo a partire dal tardo Settecento, Stato e nazione si fondono in un connubio in cui l'elemento nazionale funge da catalizzatore di coinvolgimento partecipazione attiva. Lo

²⁴ *Ivi*, p. 173.

²⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 175-176 e p. 140. Riguardo alla contingenza del carattere spaziale nazionale rispetto all'esercizio della cittadinanza, Saskia Sassen ha scritto che «le significative, anche se non totali, trasformazioni delle condizioni del nazionale in generale e dello stato nazionale in particolare contribuiscono a rendere visibile la storicità dell'istituzione formale della cittadinanza e ne rivelano così il carattere spaziale nazionale come solo una delle molte configurazioni possibili. [...] Mentre Max Weber considera la città medievale sito strategico per rendere i borghigiani attori politici e Lefebvre vede nelle grandi città moderne il sito strategico per le lotte della forza lavoro industriale organizzata alla conquista dei suoi diritti, io vedo nelle città globali contemporanee il sito strategico per tutto un nuovo tipo di attori e di progetti politici» (S. Sassen, *Territory, authority, rights. From Medieval to Global Assemblages* (2006), tr. it. a cura di N. Malinverni e G. Barile, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, ed. Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 356 e p. 360).

²⁶ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, versione ampliata di *The European Nation State. Its Achievement and Limitations*, originariamente pubblicato in «Ratio Juris», 9 (giugno 1996), ora tradotto in italiano in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, ed. Feltrinelli, Milano 2008, pp. 119-140; p. 121.

Stato-nazione è dunque una formula capace di rispondere in maniera convincente all'esigenza storica di reperire «un equivalente funzionale per forme premoderne d'integrazione sociale che stavano dissolvendosi»²⁷; essa, prima di perdersi in una crescente autostilizzazione, motivo di repulsione per tutto quanto fosse straniero, ha rappresentato un orizzonte culturale principio di attivazione politica per i cittadini. «Solo l'appartenenza alla "nazione" creava un vincolo di solidarietà tra persone fino allora reciprocamente estranee», integrando socialmente gli individui grazie a forme giuridicamente mediate e legittimate di solidarietà, ossia non riducibili alla sola sottomissione allo Stato, ma coinvolgenti dal punto di vista partecipativo²⁸.

Lo stato nazionale, così, costituisce «l'infrastruttura per un'amministrazione statale giuridicamente disciplinata», in cui l'agire individuale e collettivo trovasse le proprie condizioni di esistenza; l'«omogeneizzazione culturale ed etnica» è base su cui si afferma, a cavallo tra XVIII e XIX secolo, la democratizzazione della struttura statale. «Stato nazionale e democrazia – scrive Habermas – nacquero come fratelli gemelli dalla Rivoluzione francese. Culturalmente essi si collocarono all'ombra del nazionalismo»²⁹. La nazione, all'origine dello Stato-nazione, costituisce la forza vitale di un mutamento politico-giuridico verso la trasformazione di sudditi in cittadini della medesima comunità politica, in cittadini reciprocamente responsabili e autodeterminanti. La cittadinanza riceve, da un lato, la forma giuridica del repubblicanesimo, mentre dall'altro, quella dell'appartenenza a una certa cultura, tipica del nazionalismo; da un lato la condizione giuridica del cittadino, dall'altro la determinazione di chi o non sia cittadino, aspetto privilegiato come definizione di sovranità da parte di Agamben. Da questa ambivalenza, sostiene Habermas, derivano le condizioni per «un livello nuovo e più astratto di integrazione sociale»³⁰, ma anche pericolose ambiguità se, appunto, la tensione tra l'universalismo di una egualitaria comunità giuridica e il particolarismo di una comunità storica di destino si sbilancia verso il nazionalismo escludente anziché verso l'interpretazione e la difesa patriottica della costituzione che garantisce l'ordine politico³¹.

Quello indicato da Habermas è, perciò, un legame tra una dimensione civica e una nazionale originariamente funzionale all'affermazione della prima mediante il sentimento rafforzato dalla seconda. Un legame che, tuttavia, una volta svolta la propria funzione

²⁷ *Ivi*, p. 120.

²⁸ *Ivi*, p. 125.

²⁹ J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), tr. it. con titolo *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id., *Morale, diritto, politica*, cit., pp. 105-138; p. 107-108.

³⁰ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo*, cit., p. 127.

³¹ *Ivi*, pp. 127-128. Cfr. J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, cit., p. 116. Scrive Sassen: «Il carattere inscindibile della lealtà venne gradualmente sostituito, come base per la nazionalità, da quello dell'esclusività. [...] lo sviluppo dell'esclusività riflette il contesto politico della seconda metà del XIX secolo, quando la sovranità dello stato divenne il principio organizzatore di un sistema internazionale» (S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti*, cit., pp. 361-362).

catalizzatrice, può essere sciolto, svincolando il lato politico dall'«ambivalente potenziale» da cui all'origine ha tratto impulso, e liberando la capacità di autodeterminazione sovrana dai limiti connaturati allo Stato-nazione. Un superamento dello Stato-nazione consistente in un ripensamento dei suoi lineamenti, al di là dei timori avanzati dai comunitaristi secondo cui la fine dello Stato-nazione corrisponderebbe al congedo da qualsiasi progetto di autonomia civica, e al di qua delle fughe in avanti di chi intende disfarsi delle conquiste politiche della modernità connotandole come irrimediabilmente incapaci di trasformarsi. «La disputa verte sull'autocomprensione normativa dello stato democratico di diritto. È per noi ancora possibile riconoscersi in essa, anche se viviamo nell'epoca della globalizzazione, oppure dobbiamo sbarazzarci di questo relitto veteroeuropeo, tanto amabile quanto inservibile?»³². Se lo Stato-nazione si palesa incapace di affrontare le sfide del tempo contemporaneo, se esso viene inestetizzato da dinamiche che ne oltrepassano la sfera di competenza o se di esso si sceglie la completa deposizione per manifesta inadeguatezza, nel caso esso trascini nel gorgo del proprio presunto fallimento anche «ogni forma di socializzazione *politica*», di aggregazione ed esercizio sovrano di autodeterminazione, scrive Habermas, «allora i cittadini si troveranno “liberati” in un mondo di relazioni anonime in cui essi – sulla base delle loro preferenze soggettive – dovranno semplicemente decidersi tra opzioni sistematicamente prodotte». Habermas tratteggia uno scenario *postpolitico*, sottratto a ogni formula di accordo civile, come un mondo inevitabilmente conformato sulla matrice dell'impresa economica, osservabile come una specie di rinnovato stato di natura: «Una società mondiale completamente decentrata, la quale si scompone in un caotico insieme di sistemi funzionali che si autoriproducono e autoregolano», secondo l'unico imperativo dell'autoconservazione³³.

Affermando la possibilità per l'istituzione contemporanea di liberarsi da quanto, in epoca moderna, ha rappresentato la spinta vitale e, per così dire, emotiva a un più largo coinvolgimento e a una integrazione nella vita politica, Habermas distingue l'elemento repubblicano-costituzionale da quello nazionalistico, per suggerire un superamento riflessivo e consapevole di una forma di riconoscimento sulla base di elementi comuni meramente dati. Habermas, cioè, indica nel rafforzamento della dimensione riflessiva e collettiva, autodeterminante della politica la possibilità di produrre un rivolgimento in grado di allentare il legame assai stretto tra la spinta coesiva e il gesto escludente. «Non c'è nessun bisogno di ricorrere ad una origine etnica, linguistica e culturale che sia comune a tutti i cittadini dello stato». Ed è in questo senso che, mediante l'idea di un patriottismo costituzionale, che salvaguardi una forma di appartenenza non esclusiva ma comunque attiva e partecipata, Habermas mira a superare il paradosso tipico della Stato moderno e democratico: si tratta di promuovere «la sensibilità per la molteplicità», in un quadro che

³² J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo*, cit., p. 137.

³³ *Ivi*, p. 138.

esiga la costante riattualizzazione della «propria tradizione a partire da un punto di vista relativizzato sulle prospettive degli altri». Conclude Habermas: «Se concepiamo *in questo modo* l'ancoraggio particolaristico, esso non toglierà un'oncia di universalismo né alla sovranità popolare né ai diritti dell'uomo»; la direzione indicata dal filosofo tedesco rimane dunque quella di una democratica cittadinanza politica che, riconosciuta la non più attuale necessità di radicarsi in una qualche identità nazionale, «tuttavia, a prescindere dalla molteplicità di differenti “forme di vita” culturali, richiede che tutti i cittadini vengano socializzati in una comune cultura politica»³⁴.

Agamben vedeva nel diritto uno strumento di cattura e governo da parte di un potere sovrano, in grado di scindere la vita per escluderne l'ingovernabilità; uno strumento la cui conseguenza è quella di imporre delle identità pubbliche, di disporre l'esistenza individuale entro insiemi contrapposti secondo rapporti reciprocamente negativi. Di qui, l'esigenza di reperire una vita sottratta al diritto, ossia capace di riconquistare l'integralità finora scissa dalla presa del potere, e di esibire tale integralità – totipotente, mai davvero in atto perché sottratta alla definizione identitaria del dispositivo – entro un contesto umano fondato proprio su questa esibizione e sulla contemplazione di essa. Attestandosi su un livello più propriamente politico, senza la pretesa di estendere la propria indagine in senso ontologico, Habermas, per converso, ambisce a gettare luce sulla possibilità di instaurare una relazione critica nei confronti dell'innegabile unione, in epoca moderna, di aspetti innati e già dati e di altri aspetti oggetto di riflessione e trasformazione attiva; e questo proprio grazie allo statuto astratto del diritto, che non esclude necessariamente l'alterità, quanto invece l'inurbanità, il caos. Il diritto è definito da Habermas come «un medium che ci consente di pensare in maniera assai più astratta l'autonomia del cittadino politico», e che, istituendo l'infrastruttura per fonti informali e per una quanto più ampia e “libera aggiunta” al dibattito pubblico, restituisce la capacità di costruire un modello che «non parte più dal macrosoggetto di una totalità comunitaria, ma da anonimi discorsi che s'ingranano l'uno nell'altro»³⁵.

2.2.1. Sullo scenario postvestfaliano, passando per il concetto di governo.

La prospettiva biopolitica inserisce il concetto di cittadinanza all'origine dello Stato moderno, nel momento in cui il modello securitario prende a occupare il centro dell'intera riflessione politica, come perno attorno a cui far ruotare il governo della popolazione, dei suoi elementi biologici, la gestione della ricchezza. Per operare una simile interpretazione, la prospettiva biopolitica osserva il dispositivo securitario come una zona di passaggio o, meglio, di scambio tra la sicurezza politica dello Stato e la sicurezza personale del cittadino. È a questa altezza che la vita biologica entra a far parte delle principali competenze della

³⁴ J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, cit., pp. 116-117 (corsivo nel testo).

³⁵ *Ivi*, pp. 123-124. Per il concetto di “libera aggiunta”, al quale qui ci si permette di fare accenno intendendolo a nostro modo, cfr. A. Capitini, *Religione aperta*, ed. Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 16-17.

politica, nel senso di una amministrazione sempre più intensa, ma legittimata dallo scambio assicurativo, della vita di individui e popolazione. Di tale ingresso della vita nella politica, il cui sintomo più manifesto è, secondo lo studio della biopolitica, la promulgazione della dichiarazione di diritti che coinvolgono l'uomo solo in tanto in quanto cittadino, la radice è già reperibile nella estensione dell'amministrazione economica e degli strumenti organizzativi della cura domestica fino al punto da cancellare l'antico iato tra *oikos* e *polis*, e a mescolare – anziché distinguere come intende la filosofia politica – il privato e il pubblico³⁶.

Col venir meno dei dispositivi medievali di regolazione del lavoro – servaggio o schiavitù –, lo Stato liberale offre dunque maggiore autonomia rispetto all'ordine feudale, acquisendo tuttavia il controllo sulla mobilità degli individui; centrale è, perciò, l'identificazione di ciascuno, l'osservazione di ogni parametro biologico e culturale. La cittadinanza, entro una prospettiva biopolitica, rappresenta uno dei dispositivi di controllo, offrendo la possibilità di distinguere in primo luogo tra cittadini “nazionali” e “non nazionali”, ossia appartenenti o meno alla comunità di cui lo Stato ha preso in carico la regolazione mediante specifiche griglie di saperi-poteri. La nascita dello Stato-nazione, tra il XVIII e il XIX secolo, corrisponde perciò «all'incorporazione della popolazione in una cittadinanza nazionale» e alla subordinazione di questa a precisi modelli di governo³⁷. La nazione, come si è detto, almeno in origine rappresenta una componente essenziale per la formalizzazione e la completa istituzionalizzazione della relazione tra Stato e popolazione; una relazione espressa con il concetto di cittadinanza³⁸, all'interno del quale trovano sintesi, da un lato, la condizione giuridica di chi è riconosciuto dallo Stato come proprio membro, come soggetto di diritto – aspetto maggiormente considerato in termini biopolitici da Foucault – e, dall'altro lato, la dimensione giuridica internazionale in cui è operata la distinzione di chi ricade in una determinata giurisdizione – aspetto privilegiato da Agamben, anche con il rischio di appiattare su di esso l'altra dimensione.

L'integrazione di cittadinanza e Stato-nazione corrisponde, dunque, alla circoscrizione di una popolazione, il cui controllo è in primo luogo definito dallo *status* di cittadino come categoria di «inclusione differenziale dei soggetti in un ordine politico-sociale»³⁹. In questo senso, l'attuale crisi della cittadinanza e della sovranità popolare non sarebbe da intendere solo come l'indebolimento delle strutture di partecipazione attiva o come l'asfissia della sfera pubblica, quanto invece come lo sbilanciamento di quello scambio assicurativo su cui nasceva lo Stato moderno: il contratto che istituisce la cittadinanza nello Stato, e di cui la

³⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 28.

³⁷ Cfr. R. Ciccarelli, “Cittadinanza”, in R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone (curatori), *Lessico di biopolitica*, ed. Manifestolibri, Roma 2006, pp. 80-84; p. 81.

³⁸ Cfr. S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti*, cit., pp. 360-361.

³⁹ R. Ciccarelli, *Cittadinanza*, cit., p. 81.

prospettiva biopolitica predilige una interpretazione prettamente securitaria, si sfalda nel momento in cui lo Stato persegue o viene funzionalizzato a interessi anche contrastanti con la sicurezza personale dei cittadini, sui quali questi ultimi non abbiano una vera presa, rispetto ai quali essi siano semplicemente agiti senza un quadro accessibile per resistere ed emanciparsi. Lo strumento della governamentalità è quello che, per lo studioso di biopolitica, rappresenta l'asse mediante cui rilevare tali trasformazioni, entro cui lo Stato si palesa essere semplice peripezia di una razionalità più profonda.

Si avuto modo di inquadrare il concetto di governamentalità grazie ai tre aspetti e alla razionalità che li mette in comunicazione, di cui lo stesso Foucault dà nota durante la lezione del 1° febbraio '78: «L'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche» aventi «nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale»; in seconda istanza «la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e per lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina»; infine, «il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”»⁴⁰. La governamentalità è dunque una modalità generale e un insieme di saperi e tecniche di potere non riducibili alla nozione tradizionale di sovranità moderna o, per meglio dire, che il concetto di sovranità tende a nascondere o a trascurare, a rendere inaccessibili. Nella stessa lezione, Foucault sottolinea come ad attirare maggiormente la sua attenzione non sia «la statalizzazione della società», quanto invece «la “governamentalizzazione” dello stato», ossia il passaggio mediante cui di volta in volta si stabilisce cosa ad esso «compete e non compete»⁴¹: non si tratta perciò di comprendere come la sovranità governi, intendendo, come poi farà Agamben, il governo come una sorta di applicazione necessaria e diretta del potere sovrano, bensì, e conservando comunque una prospettiva immanentistica in chiave antimachiavellica, di comprendere come la governamentalità produca lo Stato, come peripezia da comprendere «a partire dalle tattiche generali della governamentalità»⁴². La governamentalità sta, per così dire, al centro di una traslazione del governo, il quale non ha nella politica il suo dominio originario e che, trasferendosi nella sfera politica, produce lo Stato: si tratta di una dislocazione che colloca la funzione di governo al centro del terreno delle forme di regolazione, tra i due fuochi dell'individuo e delle istituzioni, del soggetto e di quegli apparati che informano, totalizzano e gli restituiscono la sua libertà.

⁴⁰ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 88.

⁴¹ *Ivi*, p. 89.

⁴² *Ibidem*.

L'intento critico foucaultiano, si è visto, è quello di rendere intelligibile il reale semplicemente mostrando «che è stato possibile»⁴³. La genealogia del governo che informa la governamentalità occidentale risale al potere pastorale, modello di decifrazione della razionalità politica che Foucault rinviene prima di tutto nell'Oriente antico, trova poi espressa nell'Ebraismo come rapporto tra Dio e il suo gregge, e infine, anche passando per una serie di controcondotte e rivolte, nella «immensa rete istituzionale» e nell'arte della conduzione del Cristianesimo⁴⁴. Si tratta, come già si è affermato, di una forma di governo che, al di là della omonimia, non deve essere confusa con la *gubernatio* della politica premoderna, risalente all'immagine greco-antica del nocchiero e resistente fino al tardo Medioevo e all'alba della modernità⁴⁵. Lo stesso Foucault precisa che il governo che trova la sua immagine paradigmatica nel potere pastorale è «la forma di potere più strana e caratteristica dell'Occidente, che ha goduto la fortuna più ampia e duratura», mediante la quale «l'uomo occidentale ha appreso nel corso dei millenni ciò che nessun greco avrebbe mai accettato di riconoscere: considerarsi una pecora tra le pecore» e «chiedere la salvezza a un pastore che si sacrifica per lui»⁴⁶. Una forma relazionale centrata sulla cura del singolo e del tutto, non sovrapponibile con il governo politico premoderno, incarnazione delle virtù morali tradizionali della saggezza, della giustizia, nonché prudenza e senso della misura; bensì un'arte di governo la cui razionalità, dall'ambito della cura delle anime, si concreta in ambito politico assumendo come proprio principio e campo d'applicazione il funzionamento dello Stato, corpo collettivo le cui forze vanno ben gestite⁴⁷. Popolazione, come risorsa fondamentale della potenza dello Stato, e individuo, oggetto di sapere e potere ed elemento in cui si conserva e aumenta la potenza globale, sono i due poli mediante cui l'ambiente vitale entra a far parte delle competenze delle pratiche di governo moderne⁴⁸, e che, per altro,

⁴³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 41.

⁴⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 124.

⁴⁵ «La tradizione greco-romana, in generale, non concepisce l'uomo che esercita un potere politico come qualcuno che debba prendersi cura dei singoli e del loro insieme, ma piuttosto gli assegna il compito di rendere armonica la composizione dell'insieme dei cittadini e di garantirne la convivenza, più che la vita, in uno spazio geo-politico dato. Il potere pastorale, viceversa, si distingue dalle forme classiche del potere politico poiché privilegia il governo degli uomini rispetto all'esercizio di una giurisdizione sulla città o sull'impero. Il suo scopo primario è la salvezza degli individui più che il possesso o la conquista di una terra» (O. Marzocca, *Foucault ingovernabile*, cit., p. 50).

⁴⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 104.

⁴⁷ Cfr. J. Revel, «*Gouvernementalité*», in Id., *Dictionnaire Foucault*, cit., pp. 67-69.

⁴⁸ Marzocca ha così descritto la relazione tra governamentalità, biopolitica e biopotere: «Per cui si può dire che la biopolitica, come governo della vita, costituisca un'espressione essenziale della governamentalità moderna. Ma lo si può dire anche perché, come Foucault mostra già prima di approfondire quest'ultimo tema, il biopotere si afferma proprio mediante la duplice modalità di esercizio che caratterizza la pratica di governo, ossia attraverso la combinazione dell'approccio individualizzante, tipico delle tecniche disciplinari applicate ai corpi dei singoli, con quello totalizzante della regolazione dei fenomeni biologici della popolazione. Ciò che comunque emerge dall'indagine foucaultiana sulla governamentalità è che quest'ultima, nelle sue varie espressioni moderne, costituisce certamente una condizione di possibilità del biopotere». (O. Marzocca, «*Governamentalità*», in R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone (curatori), *Lessico di biopolitica*, cit., pp. 149-155; pp. 150-151).

avvicinano la definizione di governamentalità a quanto i teorici della sovranità – si pensi a Rousseau – sostenevano rispetto all’urgenza di pensare una forma politica in grado di salvaguardare tutti e ciascuno⁴⁹.

Il potere pastorale è definito da Foucault come «il germe embrionale della governamentalità», il cui ingresso nell’ambito politico ha comportato l’emergere dello Stato moderno, non più «mostro freddo» ma «fragile e al tempo stesso ossessivo»⁵⁰: «Lo stato moderno nasce quando la governamentalità diventa effettivamente una pratica politica oggetto di valutazioni e di riflessioni»⁵¹, prima sotto le specie della ragione di Stato, con la sua fisica vestfaliana e la *police*, e poi come governo liberale, caratterizzato dall’entrata in scena dell’economia politica come strumento critico, in senso kantiano, di limitazione e di garanzia della sicurezza per la libera azione dei soggetti di interesse. L’economia vanta in questa fase della governamentalità una doppia autonomia: in primo luogo, un’autonomia di natura pratico-epistemica della scienza economica rispetto alle esigenze immediate del governo, grazie alla sua capacità di regolare la vita pubblica secondo i tempi e i modi delle necessità della vita individuale e della continuità della specie; in secondo luogo, indipendenza e intransitabilità della condotta economica degli individui da parte del governo⁵². La valorizzazione di tale indipendenza ha suscitato più di qualche sospetto sulle presunte simpatie di Foucault rispetto al liberalismo, come istanza critica e imitatrice della presa governamentale sugli uomini. Ciò che, però, in questo momento risulta più interessante indagare è la serie di capovolgimenti che lo sguardo sulla governamentalità rende possibili rispetto alle geometrie politiche precedenti.

Dalla nascita di una tecnica di governo e di una strategia economica, nel senso di un’amministrazione razionale dei fenomeni connaturati a un insieme di esseri viventi, scaturiscono un integrarsi e un confondersi di economia e politica, fino dall’antichità distinte come spazio della casa e spazio della *polis*; ma, ciò che più conta, l’economia diviene polo di critica e dunque di veridizione dell’azione politica: il governo, mediante l’ascolto della razionalità economica, si fa referente dell’urgenza di ottimizzare le condizioni d’esercizio per una libertà certamente non disponibile, ma comunque conducibile mediante la strutturazione strategica del suo ambiente d’azione, delle coordinate funzionali a una competizione produttiva tra gli interessi individuali. La programmazione di tali coordinate, atta a conservare le condizioni per sollecitare un uso competitivo della libertà individuale, è

⁴⁹ Scrive Karsenti che il tema del governo è «legato al trattamento dei fenomeni di popolazione, e quindi all’identificazione di dispositivi di sicurezza» e non va, tuttavia, ritenuto «radicalmente separato dalle questioni relative alla sovranità» (B. Karsenti, *Governare la società*, cit., p. 165).

⁵⁰ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 183.

⁵¹ *Ivi*, p. 125.

⁵² «Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d’intervento del potere». (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 126).

sottratta al riferimento sia a principi universali, sia a schemi anticipatori come quello della legittimità del potere fondata su basi giuridiche.

È a quest'altezza che si produce una serie di inversioni che marcano la specificità della razionalità governamentale specificamente neoliberale, alle spalle dell'autonarrazione sovranitaria; Chignola ne ha elencate quattro⁵³. In primo luogo, si inverte l'ordine logico tra la realtà e la norma, non essendo più la prima regolata dalla seconda; anzi, la realtà si fa norma: non c'è una perimetrazione precisa tra lecito e illecito, dal momento che, fra elementi come «la libertà del *free rider*, il suo comportamento egoistico, il tasso di illegalità endemica che ne deriva e che rappresenta il piano con cui la regolazione concretamente si interfaccia», la governamentalità traccia una media accettabile e non nociva per l'esercizio autoalimentantesi della libertà individuale. Questo conduce alla seconda inversione, consistente nell'abbandono della retorica, tipica del liberalismo classico, per cui lo Stato deve autolimitare la propria azione: lo Stato continua a essere protagonista, perché la governamentalità neoliberale necessita di diritto e urge sicurezza; ma le norme sono dettate dal mercato, che deterritorializza il dominio della politica, e che organizza e orienta la regolazione dell'ambiente sociale mediante quello che già Foucault chiamava un «tribunale economico permanente»⁵⁴. Superato il mito originario della libertà di un soggetto sovrano *à la* Hobbes, il principio regolatore viene collocato nell'incrocio disposizionale tra libertà disciplinate: terza inversione, perciò, è che il soggetto non nasce libero, ma viene prodotto libero, viene reso tale. Conseguentemente, quarta inversione, «l'economico viene generalizzato come schema universale per l'analisi delle istituzioni», assurgendo al ruolo di matrice fondamentale di tutte le forme dell'agire umano, individuali e collettive, e a quello di principio di realtà al quale l'azione politica deve attenersi.

La *governance* neoliberale declina così l'istanza critica che la governamentalità poteva rappresentare nei confronti nella verticalità rigida che lo stesso Foucault denuncia come movente dello Stato moderno e delle sue strutture rappresentative. Essa non si esprime in una più ampia distribuzione dei poteri in vista di una più larga partecipazione, nel senso in cui per altro può lasciar presagire il significato minimale di *governance* come complesso negoziale e pluralistico, non autorizzato aprioristicamente bensì legittimato a posteriori dalle performance che riesce a garantire; la critica governamentale viene, invece, declinata dal neoliberalismo come un sistema di attribuzione e distribuzione di competenze, come un complesso gestionale dei tempi di governo che impone i propri paradigmi sulle agende

⁵³ Cfr. S. Chignola, *In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in G. Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, ed. Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 117-141; ora ripubblicato in S. Chignola, *Da dentro*, cit., pp. 89-110. In senso critico, Nadia Urbinati sottolinea l'importanza di mantenere distinti il potere politico e il potere gestionale (*governance*), «che rende funzionale la soluzione di problemi neutri o scelti da una logica che sta sopra le volontà» (N. Urbinati, *Destra e sinistra non sono uguali*, in «Left», 17 (27 aprile - 4 maggio 2018), pp. 8-11; p. 11).

⁵⁴ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 202. Cfr. S. Chignola, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, ed. ombre corte, Verona 2012.

istituzionali, seguendo solo le cangianti geometrie assunte dagli interessi sociali nei loro rapporti di forza. È qui che la prospettiva biopolitica, il cui movimento attorno alla politica moderna ruota attorno ai dispositivi di sicurezza, rende osservabile un'inerzia ambivalente: laddove si coglieva nella matrice governamentale un'opportunità critica rispetto alle rigidità tipiche della teoria della sovranità, tale opportunità si è trasformata da passaggio promettente a deriva efficientista e perciò postdemocratica⁵⁵; laddove si avvertiva l'opportunità di superare una formalizzazione dei rapporti politici nel senso di un'autorizzazione a priori (*top-down* con origine nel passato) verso l'apertura di un confronto più rischioso ma, al contempo, negoziabile (*bottom-up* col proprio obiettivo al futuro), laddove, cioè, si poteva immaginare, mediante la figura irriducibile e di cui non si può fare astrazione del governato, di arginare la crescente spoliticizzazione di un dibattito sempre teso alla produzione di sintesi unitarie, ci si ritrova ad aver sostituito semplicemente il discorso politico con un discorso economicistico imprenditoriale⁵⁶.

Intrecciando il tema della *governance* neoliberale con le traversie contemporanee della forma Stato-nazione, Saskia Sassen ha proposto di interrogare la globalizzazione come l'integrarsi di strumenti di governo informali non più riducibili alla forma dello Stato moderno: una combinazione di processi al contempo nazionali e denazionalizzanti, che coinvolgono lo Stato al fine di riconfigurarne la funzione. Il modello di Sassen si basa su una specifica distinzione dei concetti di "postnazionale" o "non nazionale" e "denazionalizzato", dove il secondo permette di indicare non banalmente qualcosa di esteriore e libero dai codici costitutivi dello Stato moderno, quanto invece «qualcosa che rimane connesso al nazionale, così come costruito storicamente, ed è invero profondamente embricato con esso, ma lo è sulla base di condizioni di impiego storicamente nuove»⁵⁷. In questo senso, la trasformazione epocale che stiamo vivendo, la globalizzazione, coinvolge certamente l'architettura istituzionale più complessa che sia mai stata concepita, lo Stato nazionale, e tuttavia non semplicemente per via di una sua presunta obsolescenza: anzi, se è vero, come scrive Sassen, che «processi e istituzioni di livello globale sono oggi relativamente poco sviluppati a confronto dei domini privati e pubblici di ogni paese sovrano ragionevolmente funzionante», da ciò consegue che il coinvolgimento dello Stato-nazione nella dinamica globalizzante «non

⁵⁵ Cfr. C. Crouch, *Post-democracy* (2004), tr. it. a cura di C. Paternò, *Postdemocrazia*, ed. Laterza, Roma-Bari 2009². Cfr. S. Chignola, *Che cos'è un governo?*, in «Euronomade.info», post del 16 marzo 2015.

⁵⁶ Annota Vagnarelli: «In luogo del tradizionale esercizio della sovranità, lo scopo dello Stato regolatore diviene quello di migliorare le *performance* dell'economia, promuovere la competizione, regolare il mercato e proteggere cittadini e consumatori secondo un modello nel quale il tradizionale carattere centralista e dirigista dello Stato viene sostituito da un governo indiretto, attuantesi attraverso autorità indipendenti e tecnocratiche. In tale prospettiva lo Stato regolatore non dismette completamente l'archetipo classico della sovranità ma dà luogo ad una forma mista di governo, composta dalla fusione tra modello classico del comando, autoregolazione e intervento di agenzie indipendenti. Ciò che qui preme approfondire è la logica sottesa a questi cambiamenti, logica che chiama in causa la convinzione che il buon governo richieda la progressiva depoliticizzazione di ambiti sempre più vasti dell'esistenza collettiva» (G. Vagnarelli, *Oltre i confini del politico*, cit., p. 95).

⁵⁷ S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti*, cit., p. 391.

può essere ridotto, come si fa comunemente, a una vittimizzazione degli stati nazionali per opera della globalizzazione». Di più, gli odierni processi globalizzanti possono garantirsi una presa efficace sul mondo proprio a condizione che siano possibili «embricazioni con la dimensione nazionale – governi, imprese, sistemi giuridici o cittadini che siano», legami con strumenti governamentali in primo luogo informali, siano essi pubblici o privati⁵⁸.

Proprio distaccandosi da quanto comunemente riconosciuto dai differenti studi sulla globalizzazione, Sassen esclude che si stia aprendo uno scenario postnazionale, a seguito dell'avvenuto superamento della forma moderna dello Stato: nei termini della genealogia foucaultiana, lo Stato, punto di emergenza di una pratica governamentale indirizzata a tutti e a ciascuno, è ora funzionale a processi che, estinto l'afflato di cura e la ricerca di un qualche benessere, si rivolgono al mero autopotenziamento su scala globale. Che la globalità di tali processi funzionalizzi lo Stato è osservabile nel fatto che lo Stato non si disgrega, non è abbandonato per manifesta incapacità, ma viene attivamente denazionalizzato; quanto era stato costruito nell'alveo dello Stato nazionale – Sassen elenca: politiche pubbliche, capitale, soggettività politiche, spazi urbani, moduli temporali, ... – viene catturato in una miriade di microprocessi che, seppure radicati ancora nello Stato, fanno riferimento a scalarità eterogenee a esso. «Soggetti basati sulla nazione diversi dallo stato nazionale» emergono «come attori legittimi nelle arene internazionali/globali che solevano essere confinate allo stato»⁵⁹. Lo Stato non è superato, ma è transitato da dinamiche che eccedono i suoi limiti e che ne imbrigliano le competenze: la sua partecipazione si è evoluta in direzione di un «rafforzamento del potere e della legittimità di autorità statali privatizzate e denazionalizzate», con il risultato dell'emersione di «un nuovo ordine spazio-temporale che ha considerevoli capacità di governo e potere strutturale»⁶⁰.

Entro questa riorganizzazione delle dimensioni della politica, Sassen individua quattro interessanti conseguenze⁶¹: in primo luogo, «lo sviluppo di attività transfrontaliere e di attori globali» che, operando fuori dalle consuete relazioni interstatali e su un campo che si potrebbe dire transnazionale, «influisce sulla competenza e sul raggio d'azione degli stati e del diritto internazionale». Processi transnazionali altamente istituzionalizzati e assoggettati «allo sviluppo di meccanismi di governo privato», che dunque sono (seconda conseguenza) lesivi dell'esclusività e della sovranità dell'autorità statale e del diritto internazionale. Terza conseguenza: l'influenza sul potere normativo del diritto internazionale apportata dal progressivo rafforzamento dei poteri normativi in tale dominio privato. Infine, e più importante, «la partecipazione dello stato nella riregolazione [*re-regulation*] del suo ruolo nell'economia e l'incipiente denazionalizzazione di alcune sue particolari componenti

⁵⁸ *Ivi*, p. 3.

⁵⁹ *Ivi*, p. 391.

⁶⁰ *Ivi*, p. 348.

⁶¹ *Ivi*, p. 349.

istituzionali, necessarie per l'adattamento alle nuove politiche legate alla globalizzazione, ne trasformano aspetti chiave». Corollari di questa quarta conseguenza della riorganizzazione delle dimensioni spaziali della politica sono, da un lato, l'alterazione dell'architettura organizzativa che permette di appellarsi in senso democratico ai governi e alle loro responsabilità; dall'altro lato, l'alternazione dell'architettura normativa interstatale e del diritto internazionale.

Lo Stato affianca altri soggetti nuovi del governo globale, occupando un ruolo attivo e centrale nella riformulazione normativa degli assetti istituzionali e dei processi economici, offrendosi come sito transitabile e disponibile per la produzione giuridica necessaria all'apertura di mercati e alla regolazione dei flussi di capitale umano, e a una codificazione "postvestfaliana" di nuovi standard di cittadinanza, magari riabilitando conflitti di natura nazionalistica ma riformulati in funzione del mercato del lavoro⁶². Un attivismo statale che combina dinamiche denazionalizzanti in funzione del discorso economico e dinamiche rinazionalizzanti del discorso politico, cui segue la netta separazione della sovranità dagli Stati⁶³.

Di quest'ultimo aspetto de- e ri-nazionalizzante – osservato sotto le specie di «frontiere sempre più liberalizzate» e di «un inedito flusso di stanziamenti, energie e tecnologie per il loro rafforzamento» – e della parallela perdita di sovranità dello Stato, si è occupata Wendy Brown nel 2010, proponendo una prospettiva critica sulla contemporaneità in contrasto con l'idea agambeniana – di matrice benjaminiana – di un'eccezione ormai coestensiva rispetto alla regola⁶⁴. Il versante indagato da Brown è, in prima istanza, non tanto quello denazionalizzante, bensì quello rinazionalizzante, osservato come reazione al primo e rilevato nella sintomatica costruzione di muri tanto possenti e tecnologici quanto inutili alla funzione per cui si pensa siano eretti. Muri che, perciò, non vanno messi a tema con le strutture e le geometrie dell'ordine internazionale vestfaliano, quasi che essi siano adibiti a difendere lo Stato da un attacco portato da un altro Stato: si tratta di strutture coerenti con un ordine postvestfaliano, in cui lo Stato non decade ma vede seriamente compromesso il monopolio degli attributi che davano sostanza alla sua sovranità. Ad abbattersi sulla stabilità dello Stato non è dunque la pressione portata dagli altri Stati, in quell'ordine internazionale hobbesiano che conserva la naturale minaccia reciproca, quanto invece la presenza di fenomeni transnazionali, che Brown enumera: i flussi transnazionali di capitali e merci, persone e idee, violenza e appartenenze politiche e religiose; la razionalità

⁶² Cfr. S. Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (2014), tr. it. a cura di N. Negro, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, ed. il Mulino, Bologna 2015.

⁶³ S. Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (1996), tr. it. a cura di G. Ballarino, *Fuori controllo. Mercati finanziari contro Stati nazionali: come cambia la geografia del potere*, ed. il Saggiatore, Milano 1998, pp. 11-12.

⁶⁴ W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (2010), tr. it. a cura di S. Liberatore, *Stati murati, sovranità in declino*, ed. Laterza, Roma-Bari 2013.

neoliberista, che riconosce come sovrani solo i *decision makers* e che sostituisce i principi giuridici e politici con criteri di mercato e management; il crescente sviluppo di istituzioni economiche e di *governance*, quelle istituzioni di cui già Sassen ha dato nota, come FMI e WTO; infine, più di due decenni di produzione internazionale di regole, tesa a superare la sovranità statale, non tanto in un senso cosmopolita, per cui le dichiarazioni internazionali si concretano poi a livello locale, quanto invece in un senso che oltrepassa la funzione politica dello Stato.

E tuttavia, scrive Brown affiancando la tesi di Sassen con l'obiettivo di arricchirla, «se la sovranità dello Stato-nazione si fa evanescente, Stati e sovranità non perdono potere o significato, piuttosto si disgiungono. Gli Stati continuano a esistere come attori non sovrani, mentre molte caratteristiche della sovranità oggi compaiono in due ambiti di potere che, non casualmente, la pace di Vestfalia intendeva limitare», ponendoli sotto il dominio dello Stato, ossia l'economia e la religione. Si tratta di due realtà che non si piegano ad altri poteri; che si dimostrano indifferenti alla regolazione nazionale e che, anzi, strumentalizzano quest'ultima; che ripropongono, con altri termini, la promessa moderna del "*e pluribus unum*". Emblemi parossistici dell'erosione dell'ordine moderno, i muri rappresentano la reazione dello Stato a questo disfacimento, alla disgiunzione tra esso e la sovranità; e, paradossalmente, concorrono a rafforzare una *governance* transnazionale, permettendo il controllo e il filtraggio di cose e persone in funzione dei dettami del mercato. Come già osservato da Sassen, «in un ordine postvestfaliano gli Stati-nazione sovrani non sono i soli preposti a definire il campo delle relazioni politiche globali, non hanno più il monopolio di gran parte dei poteri che le organizzano, pur continuando a essere attori di rilievo e simboli per l'identificazione nazionale»⁶⁵. In altri termini, lo Stato rimane attore di rilievo, ma lo svuotamento della sua sovranità rappresenta il disseccamento della dimensione politica, della cittadinanza come momento di autonomia e concertazione, e la sua sostituzione con un discorso votato alle categorie del mercato o della religione: a essere compromesso non è tanto lo Stato moderno, quanto, invece, la sua capacità di rappresentare la condizione per il discorso politico come è stato pensato in epoca moderna. Non solo il discorso politico viene man mano privato del sito in cui, finora, aveva potuto esprimersi; ma tale sito viene riempito da un discorso che sostituisce minuziosamente le categorie politiche, erodendone in maniera progressiva la presa e la legittimità.

Sul rapporto tra Stato e discorso politico nel pensiero di Brown vale la pena soffermarsi per qualche battuta. Marcando implicitamente e già in via preliminare una prima differenza rispetto alla prospettiva ontologica agambeniana, Brown distingue la sovranità politica da altri concetti di sovranità, definendola come connaturata al pensiero moderno e alla specificità che esso rappresenta nella storia occidentale: laddove la concezione

⁶⁵ *Ivi*, p. 11.

aristotelica indicava nella vita nella *polis* la forma di vita umana distintiva, «nella teoria del contratto sociale il politico emerge da una condizione ontologica non politica e viene posto in essere con un artificio». Con tale artificio vengono definiti i limiti invalicabili dell'ambito politico, entro i quali emerge una forma di concertazione distintamente umana, autonoma rispetto a qualsivoglia tipo di sovranità naturale o divina. In questo senso, si deve riconoscere che «la nascita del politico attraverso il contratto sociale è al contempo la nascita della sovranità»; il contratto sociale «istituisce insieme la sovranità e l'autonomia del politico» rispetto alla giurisdizione attribuibile alla natura, a Dio, alla famiglia, e in più destina tale sovranità al compito di «facilitare e contenere la vita economica»⁶⁶.

La sovranità, perciò, è il polo di espressione dell'autonomia del politico rispetto ad altri poteri, il luogo in cui il discorso politico viene purificato per poter assurgere a un dominio incontrastato; nella forma dello Stato sovrano, essa «garantisce la sovranità del soggetto sociale, anche se si appropria di questa sovranità politica per costruire la propria»⁶⁷. Essa impone la supremazia e il controllo del discorso politico sull'autorità religiosa fin dai tempi delle guerre di religione; e impone la propria decisione sul governo e la regolazione dell'economia; di più, attraverso il controllo delle pratiche teologiche del potere e delle pratiche economiche del potere, la sovranità politica non si riduce, come invece sostiene Foucault, a puro possesso o esercizio, configurandosi invece fin dall'inizio come circolazione, operando cioè «attraverso lo scambio e la circolazione, e non solo in forza di legge o per comando», come biopotere, in maniera indistinguibile da esso⁶⁸. Storicamente, nella prima età moderna, la preoccupazione per la sovranità coincide con il consolidamento della sovranità dello Stato-nazione rispetto ai poteri politici ed economici locali, ma anche con una risposta alla forza del capitale che andava progressivamente sviluppandosi nelle economie mercantili. Questo allontana il punto di vista di Brown da quello di coloro che – come Hardt e Negri – sostengono che il capitale sia contenuto in funzione del quale si origina la sovranità politica: «Per quanto lo Stato moderno emerga e si sviluppi, tra l'altro, in risposta al capitale, la sovranità politica – come idea, rappresentazione o pratica – né coincide con lo Stato né è semplicemente al servizio del capitale». La sovranità del politico, perciò non sarebbe funzionale alla viepiù crescente resistenza dell'economico a ogni tipo di subordinazione e, ancora più interessante, non sarebbe necessariamente vincolata alla forma Stato-nazione, sebbene storicamente essa si sia esercitata in un rapporto con l'economico e si sia espressa precipuamente nello Stato-nazione. «Piuttosto – conclude Brown – la sovranità è una formulazione e una formazione politica *teologica* che mira, tra l'altro, a subordinare e contenere l'economico e a separare la via politica dalle esigenze o dagli imperativi avanzati

⁶⁶ *Ivi*, p. 50.

⁶⁷ *Ivi*, p. 112.

⁶⁸ *Ivi*, p. 52. Cfr. *Ivi*, nota 41, p. 152.

dall'economico»; la sovranità politica, perciò, si appropria degli attributi divini, riuscendo così anche a limitare la conflittualità insita nei discorsi religiosi⁶⁹.

Si ottiene così un quadro in cui la sovranità, legandosi contingentemente allo Stato, si dota degli strumenti necessari – per lo più afferenti alla supremazia divina fino ad allora riconosciuta – per riuscire a imporre l'autonomia del politico rispetto a due discorsi di potere potenzialmente concorrenti: quello governamentale di matrice economica e quello sovranitario religioso. È entro un simile perimetro che, secondo Brown, va perciò riformulata la questione della sovranità politica in una fase storica postvestfaliana. La sovranità ha infatti assorbito le prerogative che la teologia attribuisce a Dio, e così ha dato giustificazione alla presunzione di autonomia del politico rispetto all'economico nell'alveo istituzionale dello Stato-nazione: se questa struttura istituzionale si fa evanescente o, meglio, se tale struttura non è più espressione della sovranità politica, che ne è della teologia dell'autonomia del politico?

Brown risponde, in primo luogo, proponendo un punto di vista implicitamente discostato dall'idea agambeniana di Gloria: se per il pensatore italiano quest'ultima è manifestazione della potenza teologica del sovrano, una potenza inaccessibile nel tempo per l'uomo, Brown vede nelle scenografiche quanto inutili⁷⁰, aggressive quanto fatue *performance* di potenza – segnatamente i muri e le recinzioni – l'esito dell'indebolimento della sovranità statuale e, per così dire, un canto del cigno che però distorce il reale significato della sovranità, esasperandolo in un senso teologico non più aderente alla sua funzione più genuina; per altro verso, a causa del suo declino, la sovranità dello Stato-nazione non riesce più a contenere le forze teologiche ed economiche che, così, ne percorrono il campo d'azione pervertendolo in propria funzione, la religione in forma di esibizioni locali, il mercato su scala globale, come sovranità senza sovrano, come un Dio che può produrre il mondo senza nemmeno deliberare, come governamentalità. «Mentre gli Stati-nazione sovrani si indeboliscono e rimettono il loro destino e la loro legittimazione a Dio – scrive Brown trascurando in questo passaggio la potenza conservata dallo Stato, sebbene essa sia funzionalizzata a una razionalità altra –, il capitale diventa simile a Dio: onnipotente, illimitato e incontrollabile». Se dal venir meno di quella che Chignola chiamava “verticalità”, ossia l'essenza ancora teologica dello Stato, ci si poteva augurare una piena e definitiva vittoria del secolarismo, ciò che Brown ritrova è invece nuovamente solo teologia⁷¹. Lo Stato non è più luogo di esercizio di sovranità politica e quindi espressione di autonomia e autodeterminazione, ma si riduce a essere a sua volta governato.

Il confronto con questo scenario è, in secondo luogo, innervato da una critica esplicita alla tesi agambeniana di uno stato di eccezione permanente. I muri, che occupano il centro

⁶⁹ *Ivi*, pp. 52-53 (corsivo nel testo).

⁷⁰ Cfr. P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, ed. Franco Angeli, Milano 2010.

⁷¹ W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, cit., p. 62 e pp. 108-109.

da cui si irradia l'intera riflessione di Brown sul destino della sovranità politica, non sono osservabili come una riaffermazione dell'autonomia e della supremazia della giurisdizione e della legge; ma allora si potrebbe immaginare di inquadrarli entro un contesto di generalizzazione dello stato di eccezione, ossia di sospensione permanente di legalità e cittadinanza, nel quale la decisione sull'eccezione, ciò che qualifica l'azione estrema della sovranità, diventa tutt'altro che episodica, una prassi ordinaria. Una tesi che, almeno a prima vista, secondo Brown mostra una qualche adeguatezza nella misura in cui le fortificazioni, che non circondano solo gli Stati ma anche enclave interne, «“normalizzano” conflitti di sicurezza al centro e ai margini del territorio sovrano, spesso modificandoli, ampliando le zone di confine o spostando le frontiere», portando alla luce una questione solitamente relegata al confine esterno, quello ostile, della sovranità, e collocandola nel centro della città⁷². Applicando la nozione di stato di eccezione generalizzato alla situazione attuale, i muri appaiono come la risposta a una situazione segnata dallo scollamento tra la nazione e il confine tra amico e nemico; essi sarebbero il modo in cui la sovranità generalizza tale condizione, imponendo il proprio potere di sospendere la legalità e sottomettere il nemico ovunque esso si trovi.

Il rafforzamento dei confini mediante la costruzione di muri e barriere e, d'altra parte, i muri che striano anche i territori interni agli Stati medesimi, dunque, sarebbero da intendersi come l'espressione di una sovranità che riafferma, in un contesto assai eterogeneo, la propria capacità di riconoscere e sottomettere il nemico, generalizzando la sospensione che originariamente correva lungo il bordo esterno dello Stato. E tuttavia, sostiene Brown, la tesi di Agamben rende più complicata la comprensione di dove si dislochi la sovranità, di chi la incarna e di quale discorso la sostanzia. Inoltre, definire queste manifestazioni iperboliche come un esercizio del potere politico sovrano anziché come un sintomo del suo indebolimento non permette di comprendere la misura in cui l'estensione dello stato di eccezione rappresenta una condizione emergenziale, oltre che per la nazione, anche per la sovranità statale stessa: «L'eccezionalità non può diventare permanente senza erodere la norma che la definisce, e contro la quale opera, senza sostituirsi essa stessa alla norma e quindi rinunciare allo status di eccezionalità che definisce la sovranità»⁷³. Infine, la teoria agambeniana non riesce a dar conto della commistione di «pratiche di per sé sovrane» e tuttavia disseminate, risultato cioè di una decisione non statale e che, perciò, mina la sovranità dello Stato. In altre parole, i muri e tutte le altre strumentazioni tecnologiche che fanno fronte a un diffuso disordine e a un'illegalità crescente anche all'interno del territorio statale, reagiscono al dissolvimento dello Stato di diritto e all'ordine proprio dal momento che rientrano nella categoria delle pratiche extragiuridiche in uso al potere sovrano in un contesto di sospensione; e però, tale extragiuridicità che segnala l'uso di un potere sovrano,

⁷² *Ivi*, p. 85.

⁷³ *Ivi*, p. 86.

sottolinea Brown, non si presenta più come monopolio statale, essendo invece pratica diffusa e prerogativa esercitata anche dai semplici cittadini: una commistione che, anziché tornare a rafforzare lo Stato e la sua sovranità, rischia di mettere ulteriormente in discussione il monopolio dello Stato «non solo sulla decisione, ma anche sulla violenza, che dovrebbe essere caratteristica della sovranità statale»⁷⁴.

Ed è proprio il distacco della sovranità politica dall'istituto statale, ora sfruttato per una governamentalità di altro tipo, e la mancata costituzione di una sovranità politica in un contesto de-nazionalizzato a rappresentare la preoccupazione centrale di Brown, come anche, in una prospettiva cosmopolitica di cui però non è qui necessario discutere o condividere la tenuta, Benhabib. Con le parole di quest'ultima, «siamo giunti a una fase dell'evoluzione politica che segna la fine del modello unitario di cittadinanza, che intrecciava la residenza in un territorio delimitato con l'amministrazione di un popolo percepito quale entità più o meno coesa»; questo significa l'urgenza non necessariamente di trattenere i codici costitutivi dello Stato moderno, quanto invece di «immaginare forme di *agency* e soggettività politica capaci di anticipare nuove forme di cittadinanza politica»⁷⁵, dal momento che all'indebolimento delle vecchie strutture politiche, oggi asservite a un discorso neoliberale, non sono ancora maturate strutture politiche in grado di garantire l'autodeterminazione e la sovranità politica delle collettività nell'ambito della globalizzazione⁷⁶.

Che si tenda a un discorso cosmopolitico o che si ripongano maggiori speranze in un contesto locale, come quello della città, ciò che la filosofia politica, in un'epoca che si è chiamata postvestfaliana, denuncia come assente è la il rinnovamento dell'ambiente politico, capace di promuovere una cittadinanza democratica sorretta da «un coinvolgimento arrivo e da un'effettiva adesione a istituzioni rappresentative», di una pratica sovrana al contempo frutto e motore di un accordo tra gli individui autonomi⁷⁷. Insomma, di procedure di autocostruzione e autoregolazione, per recuperare il controllo su una sovranità catturata dalla razionalità neoliberale e, secondo Brown, dal capitale trasformatosi in un nuovo dio. Ed è proprio il recupero di una così definita dimensione politica, conformata sulle direttrici della rappresentanza moderna e mediata da paradigmi istituzionali ed elaborazioni normative, che il critico foucaultiano, partendo dal suo studio della governamentalità, considera ingenuo, poco auspicabile, nocivo o semplicemente un'occasione sprecata per sfondare la durezza di

⁷⁴ *Ivi*, p. 87.

⁷⁵ S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 143. Analogamente Urbinati: «Gli Stati nazionali o sovrani non sono i soli attori politici. Il complesso sistema normativo internazionale, fatto di sistemi di monitoraggio e di convenzioni sui diritti, ha dimostrato che la sfera del potere politico è ben più ampia (può essere più ampia) di quel che dal Seicento è stato assunto: ovvero che la casa della sovranità politica sia lo Stato territoriale» (N. Urbinati, *Destra e sinistra non sono uguali*, cit., p. 11).

⁷⁶ Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 5.

⁷⁷ *Ivi*, p. 140.

una politica organizzata intorno all'autorizzazione e tutta tesa alla produzione di sintesi unitarie.

Un'occasione che, in una qualche misura, è propiziata dall'avvento di nuovi assetti istituzionali, in senso esplicitamente governamentale e schiettamente postrappresentativo, e dunque in direzione di una sostituzione sempre più sostanziosa di procedure negoziali a quelle di autorizzazione e rappresentanza, alla ricerca di un successo fattuale e avvicinabile per tentativi e correzioni. Si tratta di procedure che assestano la legittimità del politico non tanto sul consenso iniziale, quanto invece sulla rivendicazione di quanto si è potuto ottenere e dell'efficienza che ancora si può garantire, al di là di qualsiasi parametro di controllo che non sia l'efficienza dimostrata e promessa. Una simile inversione, come si è detto, è stata catturata tutta dalla razionalità neoliberale, che l'ha completamente conformata sulle categorie del mercato e dell'impresa; eppure è proprio su questo nuovo assetto istituzionale che il critico foucaultiano, pensatore disilluso della governamentalità, intende recuperare la possibilità di un'azione emancipante e politica, e non più mediante un ritorno alla verticalità della politica della sovranità in senso moderno.

Le condizioni di questa occasione, rappresentata dalla governamentalizzazione del potere, prima della sua cattura in termini neoliberali, sono state prodotte già ai tempi delle contestazioni degli anni '60, in un momento in cui le istituzioni di rappresentanza e legiferazione si dimostravano incapaci di recepire e dare concretezza a una serie di richieste e rivendicazioni incomponibili al di fuori di un contesto negoziale diffuso. Un passaggio governamentalizzante che sposta la questione dalla legittimità e dalle procedure di funzionamento del potere alla figura del governato, a ciò che, per la sua irriducibile e inalienabile libertà, eccede sempre le procedure di sintesi del potere sovrano e rappresentativo – sostiene Foucault, trovando nel governato il senso politico, a molti sfuggito, dell'estetica di sé come fronteggiamento diretto, corpo a corpo concreto in cui, politicizzando desideri e bisogno e rischiando la vita stessa, si costringe il potere a ridurre le proprie pretese di sintesi monolitica⁷⁸.

Non si tratterebbe, dunque, di reclamare una sovranità ormai perduta a causa della governamentalizzazione del potere, ma anzi rimanere sul campo così aperto, per decentrare il potere e risignificarlo come lotta diffusa, in contesti più limitati ma per questo prossimi e

⁷⁸ Cfr. S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in «Rivoluzioni Molecolari», 1.2 (2017). Osserva Vagnarelli l'opportunità che «la governamentalità foucaultiana rappresenti un potente antidoto contro il rischio della depoliticizzazione delle nuove forme di governo. Non solo perché essa [...] potrebbe essere definita come un potente apparato di ripoliticizzazione, di demistificazione della presunta neutralità regolatoria propria della tecnica, ma anche per una seconda ragione. Perché essa, ponendo al centro della sua analisi non il principio generale della legge né, tantomeno, il mito del potere bensì le pratiche concrete ed effettive della governamentalità, è in grado di svelare l'instabilità e la reversibilità delle relazioni di potere»; tutto ciò grazie a un ripensamento della sfera politica «come un insieme ben più esteso della sola tradizionale dimensione giuridico-sovrana» (G. Vagnarelli, *Oltre i confini del politico*, cit., p. 98 e p. 123).

accessibili; se il potere in senso sovrano è osservato dal critico foucaultiano come una sintesi che aliena la libertà, ne fa astrazione e la riduce a una sintesi incontestabile, trattenere il passaggio al governo significa rimanere in un piano in cui la libertà del governato sporge sempre rispetto alla presa del potere, al punto da costringere il potere stesso a negoziare in maniera puntuale, verticale in un senso ben diverso rispetto a quello della sovranità, e, se si vuole, evenemenziale ogni questione e ogni lotta in tutti i livelli e le dimensioni che essa importa sulla scena pubblica. Significa, insomma, tagliare la testa al Re. Ed è in questo senso che Foucault può parlare di potere e resistenza come i lati concavo e convesso della medesima curva⁷⁹, e della costante adiacenza di assoggettamento e soggettivazione – senza che questo si trasformi, in senso agambeniano, in una completa identificazione disposizionale, in completa desoggettivazione per opera della cattura della sovranità.

Come può testimoniare l'esperienza agambeniana, il tentativo di recuperare, seppure all'interno di un discorso biopolitico attento alla governamentalità, la sovranità e di declinare il dispositivo di potere in senso sovranitario, sembrano destinati a scotomizzare ogni sporgenza, ogni eccedenza dalla quale, solamente, il soggetto può operare una torsione critica. Il potere, in senso governamentale, sopravvive consumando libertà e, dunque, producendo libertà: è proprio sull'irriducibilità di questa libertà che il potere è costretto a produrre, che si dovrà, secondo l'osservatore foucaultiano, concentrare l'attenzione, per comprendere come si produca la soggettivazione degli interessi individuali e collettivi, non al fine di ricomporli in sintesi quanto invece per mantenere accese le dinamiche soggettivanti.

La missione che ci viene consegnata dal pensiero della governamentalità può essere intesa come quella di una ritrascrizione della sovranità in termini negoziali, non escludendo *tout court* gli aspetti innovativi importati nel pensiero politico moderno dalla nozione di sovranità, bensì ritraducendoli in lotte locali, concrete, al di là di quegli elementi illusori e conservativi insiti nel modello sovranitario tradizionale. Risultano a questo proposito preziose alcune indicazioni preliminari depositate da Pierre Dardot e Christian Laval in un ponderoso volume dedicato al ripensamento della categoria politica del "Comune", pubblicato nel 2014⁸⁰. Tali indicazioni sono particolarmente promettenti dal momento che, riscoprendo il significato intimo della parola "comune", propongono un ripensamento della politica attorno al principio di una «*co-obbligazione* per tutti coloro che sono impegnati in una stessa *attività*»; un principio che certamente obbliga e lega soggetti politici, ma che costruisce questa relazione sulla base di una co-implicazione concreta, locale e storicamente collocata entro la quale «gli uomini si impegnano insieme in uno stesso compito e

⁷⁹ Così ancora nell'82. Cfr. DEII, p. 1044.

⁸⁰ P. Dardot, Ch. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, tr. it. a cura di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, ed. DeriveApprodi, Roma, 2015, pp. 22-24 e pp. 41-43.

producono, così facendo, delle norme morali e giuridiche che regolano la loro azione». Questo significa salvare l'aspetto politico implicato nella svolta rappresentata dal pensiero della sovranità, ritraducendolo tuttavia in uno scenario che «esclude che l'obbligo trovi fondamento in un'appartenenza data indipendentemente dall'attività», per appellare piuttosto a una azione collettiva plastica, di un soggetto che non preesiste mai a tale attività e che si mostra capace di incidere sul dato storico determinato e sulle condizioni di volta in volta esistenti. Si ripensa una universalità in termini pratici, che rompe «col faccia a faccia metafisico tra soggetto libero e cosa materiale offerta alla presa sovrana di tale soggetto», senza per questo ridursi all'azione meramente etica e incapace di prevedere e produrre effetti su più ampia scala.

CONCLUSIONI

La novità rappresentata dalla teoria della sovranità all'interno della nascente scienza politica moderna consiste nell'aver reso pensabile un'associazione tra individui i quali, accantonata la pretesa di conquistare tutto quanto la propria sconfinata libertà e la propria forza bruta permetteva loro, all'avvertenza della precarietà di tale condizione si costituiscono come un corpo politico autoregolato. Il pensiero della sovranità ha posto in primo piano l'urgenza di istituire una consociazione formale, il cui statuto non dipenda dalle differenti idee di bene, ma sia strutturato su un'idea scientifica e perciò universalizzabile, e pubblicamente accettata, di giustizia. Ancorché sospettabile di un movente strategico, il concetto di sovranità ha introdotto nella storia politica europea e occidentale il riconoscimento dell'uguaglianza e della simmetria come condizioni di legittimità del potere, al di là di ogni forma di arbitrio e di prevaricazione selvaggia.

Si tratta di una lunga elaborazione, che ha in Hobbes un primo slancio, consistente proprio nell'introduzione di una nuova antropologia e di un metodo scientifico: è a partire da questo primo impulso, e spesso in modo critico rispetto alle implicazioni che lo stesso Hobbes aveva immaginato derivarne, che la teoria della sovranità matura in senso democratico e, successivamente, liberale. Si tratta di una nuova prospettiva antropologica e di una gestualità scientifica che, nei loro lineamenti essenziali, sembrano resistere tutt'oggi, sebbene lo scenario politico contemporaneo sia di certo mutato e per molti versi sia difficilmente descrivibile in maniera esaustiva e soddisfacente dal paradigma artificialistico-giuridico, per lo più unitario, della sovranità. Ciò che la filosofia politica rileva in un simile panorama è l'insufficienza della teoria moderna della sovranità a raccogliere, con le sue maglie larghe tese tra potere costituente e potere costituito, i più fini elementi che oggi occupano l'area intermedia tra i cittadini e il corpo politico entro cui essi si riconoscono e si autoregolano. Sfugge al paradigma della sovranità quella serie di relazioni non direttamente riconducibili alla volontà autonoma del corpo politico, perché di natura eterogenea rispetto a quanto quest'ultimo può costruttivamente produrre oppure (*vel*) perché si tratta di dinamiche giocate su una scala differente rispetto a quella entro cui il concetto di sovranità stabilisce l'unità di misura del discorso politico. La combinazione di tali elementi comporta, di fatto, l'offuscamento della sovranità; non tanto una sua impossibilità strutturale, quanto invece una perdita delle coordinate che tradizionalmente ne orientavano l'azione: alla crisi dello Stato moderno pare corrispondere in modo irrevocabile anche una crisi della sovranità; alla perdita

di autonomia, indipendenza e, dunque, sovranità dello Stato sembra debba conseguire necessariamente il riconoscimento dell'obsolescenza della stessa costellazione inerente il concetto di sovranità.

Un'altra è, invece, la storia ricostruita dal pensiero della biopolitica, da quello sguardo che, non limitandosi a illuminare i rapporti giuridici, si interessa dell'incidenza di quest'ultimi sulla vita stessa dell'uomo, e ambisce così a indicare già all'origine del concetto di sovranità i motivi della sua attuale debolezza e della sua odierna incapacità di esaurire entro il suo paradigma descrittivo la complessità politica. L'epoca moderna è, con Foucault, il momento in cui, grazie al discorso strategico della sovranità, si riesce a catturare la vita all'interno del dominio della politica. Quella innescata in età moderna è una politica che promette di superare la fase di un potere violento e omicida, per garantire protezione e sicurezza; ma ciò che la critica foucaultiana intende mettere in evidenza è, da un lato, l'intento conservativo di un simile discorso, che cancella con un tratto la violenza e la prevaricazione all'origine di ogni potere effettivo ora descritto come potere legittimo, e, dall'altro lato, i dispositivi mediante cui la protezione e la sicurezza sono assicurate, gli strumenti che imbrigliano ciascuno in una rete di saperi e di poteri, al fine di produrre sempre più vita e una vita sempre più normalizzata.

Quello che occupava il centro dell'autonarrazione dell'epoca moderna come esito dell'associazione di eguali volontà libere e autonome e come contesto entro cui tali soggetti autonomi potessero esprimere la propria libertà in maniera concorde e sicura, si trasforma agli occhi di Foucault come un discorso estremamente fortunato, che nella storia è riuscito a imporre la propria verità; alle sue spalle si muove una trama intenzionale e non soggettiva che, lungi dall'essere quella della circolazione del potere tra costituente e costituito, e dunque lungi dall'essere quella di una formazione da parte di soggetti liberi, è piuttosto quella di una formazione di soggetti liberi nel senso oggettivo del genitivo. È nello studio di questa inversione che acquista coerenza la critica condotta da Foucault fin dai primi anni della sua attività nei confronti del soggetto, della trascendentalità di cui lo carica il pensiero moderno, della sua volontà presunta libera: tutti elementi concorrenti a informare il discorso moderno del potere, ma che rivelano una qualche inconsistenza se affrontati nel senso dei dispositivi di produzione dei soggetti. Ed è infatti da una prospettiva dal basso che Foucault intende analizzare non tanto il potere, quanto invece le relazioni di potere, al fine di sfondare l'autonarrazione della modernità e ricostruirne la concretezza più immediata.

Il potere come sostanza unitaria è quello che, una volta istituito dal basso, si esercita come istanza di comando che pretende obbedienza; parlare di relazioni di potere significa superare questa autorappresentazione del potere, per adottare un punto di vista più esigente, più autentico dei punti in cui le formazioni di sapere e di potere si coagulano, fino a far emergere le positività a tutti visibili, tra cui gli stessi soggetti nelle loro forme di vita. Non

solo; accantonata la teoria moderna della sovranità, la critica foucaultiana può calarsi al livello in cui circolano le razionalità che plasmano la realtà politica dall'interno, senza attestarsi sulle sole emergenze positive, solitamente credute originarie ed elementari, dati immediati e naturali.

Si tratta di un potere disseminato in relazioni produttive, di disciplinamento e nutrimento della vita, che Foucault, in uno dei suoi numerosi scivolamenti, descriverà come relazioni di governo, espressione che non richiama tanto la figura classica del timoniere, qualificandosi piuttosto come secolarizzazione del potere pastorale di matrice religiosa e di origine orientale. In tale secolarizzazione viene conservata come obiettivo centrale la cura del singolo così come del tutto: è questa la declinazione biopolitica che Foucault intende rivelare alle spalle dell'attenzione rousseauiana per i cittadini *uti singuli* e come corpo politico. Una declinazione in grado di superare quella che era una innegabile difficoltà del pensiero di Rousseau, mettendo in stretta comunicazione la relazione di addestramento con la ragione del potenziamento della popolazione. Si tratta di un passo che Foucault riesce a muovere solo liberandosi della superficiale schematicità del rapporto tra Stato e sicurezza dei soggetti consociati, indicando nella plasticità delle relazioni di sapere e potere la verità del potere, nel loro magmatico avvicinarsi e nel loro dare corpo alle istituzioni più complesse come proprie peripezie.

Secondo la prospettiva foucaultiana, perciò, non sono soggetti dotati di autonoma volontà a istituire il potere, quanto invece la miriade di relazioni di potere a produrre i soggetti e, in modo più generale, la vita: questo è il panorama moderno restituito dal tentativo di accantonare il paradigma filosofico della sovranità. E tuttavia, se questa relazione della politica e del potere con la vita è quella specificamente moderna, bisogna anche riconoscere che vita e politica sono sempre stati, in un certo senso, collegati: si pensi alla descrizione aristotelica dell'uomo come animale essenzialmente politico e della comunità come l'unico ambiente in cui realizzare una buona vita. È questa consapevolezza a convincere Agamben dell'urgenza di completare la riflessione foucaultiana: è certo, infatti, che in età moderna la vita biologica entra a far parte in maniera precipua delle competenze della politica; ma non è forse vero che la vita è implicata già nel discorso politico antico? Si tratta di un coinvolgimento certamente differente rispetto a quello dell'epoca moderna, essendo posta al centro della *polis* la realizzazione di una buona vita, ma quello che intende definire Agamben è un rapporto particolare anche con la vita non politica, e cioè un rapporto di esplicita distinzione di quest'ultima dall'alveo della vita politica.

Quello che Agamben rinviene nella riflessione politica antica è un rapporto certamente paradossale, essendo un'inclusione per mezzo dell'esclusione, il coinvolgimento di qualche cosa in quanto estromesso. Al di là di questo paradosso, tuttavia, ciò che in tal modo si rende visibile è una movenza sovrana risalente fino all'alba del pensiero occidentale

e, anzi, coincidente con la sua ontologia. E così, laddove Foucault concentrava la propria attenzione sull'attività produttiva del potere che modella soggetti sempre più performanti e in maniere sempre più efficienti, se cioè Foucault osservava la costruzione di forme di vita, con un colpo di zoom volto ad allargare la prospettiva Agamben individua il meccanismo logico che definisce il concetto stesso di "forme di vita", che lo distingue e lo mantiene sempre in relazione con ciò che della vita umana rimane al di là di tali forme, e che dunque crea l'uomo come protagonista di una storia e la storia come scenario di perpetua definizione dell'uomo. E se in epoca antica, la macchina antropogenetica produce il dentro includendo il fuori, mediante l'umanizzazione di ciò che umano non è, nella macchina dei moderni il fuori viene prodotto attraverso l'esclusione di un dentro e l'inumano animalizzando l'umano. È questa, con un movimento quasi sinusoidale, la svolta storica che Agamben riconosce, tornando ad affiancare Foucault nello studio della modernità: l'epoca antica ricava l'umano dall'inumano, include per ottenere l'uomo e, in maniera indiretta, produce uno scarto inumano; l'epoca moderna, invece, osserva l'uomo, ne manipola l'intera vita, ne taglia nel mezzo la natura producendo immediatamente un fuori animalizzato, sottratto il quale, in maniera indiretta, rimane l'uomo. Ed è con questa inversione che Agamben smonta l'autonarrazione moderna del sovrano come protettore della vita, garante della salvezza. Tale tutela, infatti, è operata sempre mediante un'esclusione, per mezzo del sacrificio di quanto non va tutelato: il sovrano, che nella teoria tradizionale si erge a difensore della vita, viene riscoperto da Agamben, lettore di Schmitt, come attività decisionistica, che separa chi già è salvo da coloro il cui bando è condizione dell'altrui salvezza.

Agamben recupera l'immagine di un potere esercitato "dall'alto", che de-cide, che taglia fuori per creare un dentro da normalizzare ed entro cui solo si può ipotizzare una circolazione di relazioni quali quelle analizzate da Foucault. L'esercizio dall'alto e le relazioni di potere dal basso sono parte di un medesimo circuito, di uno stesso meccanismo, di natura teologico-politica: non si dà l'uno senza le altre, e viceversa, essendo un polo condizione primaria d'esistenza e l'altro condizione di operatività pratica. La geografia così disegnata è quella di un dentro normato, di un fuori escluso e solo in quanto tale coinvolto nel discorso politico, e di un margine di natura eccezionale, su cui è continuamente e plasticamente operata la decisione.

Così, mentre l'eccezione antica era il margine oltre il quale si estendeva il resto di un'operazione di umanizzazione, e l'eccezione moderna si presenta come il margine oltre cui viene rigettato il prodotto diretto di un'operazione di animalizzazione, la storia dello stato di eccezione prosegue fino ai nostri giorni, passando per l'ulteriore snodo del Primo dopoguerra, e per il parossistico ampliamento della zona su cui la decisione sovrana si esercita: quest'ultima oggi è coestensiva rispetto alla norma che essa è chiamata a istituire; il margine esterno si è esteso verso l'interno, fagocitando l'area normata. Il passaggio dall'età moderna a quella contemporanea è rappresentabile con l'immagine del meccanismo

antropogenetico che va fuori giri: laddove l'animalizzazione moderna consisteva nel taglio dell'umanità, ora che l'eccezione è la norma il taglio sovrano è attivo ovunque, passando potenzialmente entro ogni individuo. La macchina che tagliava il mondo del non-umano per produrre l'umano, e che tagliava l'umano producendo l'inumano, oggi taglia l'individuo, incarnando la facoltà di catturare in maniera interale la sua potenza, di piegarla in maniera completa e senza residui.

Proprio di questa differente idea dell'azione del potere si è cercato di ricostruire gli aspetti più salienti attraverso lo studio del dispositivo in Foucault e in Agamben, per apprezzare i vantaggi delle rispettive analisi del potere e i punti critici.

Si è appresa la natura estremamente variegata degli elementi che costituiscono un dispositivo nella concezione foucaultiana, essendo possibile ritrovarvi formazioni discorsive e precisi rapporti epistemici che riordinano il dicibile e il non detto, ma anche – e questa è la novità cui Foucault giunge negli anni Settanta – i rapporti di forza che circolano fra questi saperi, che li supportano e sono da essi supportati. La novità che Foucault introduce nell'anonimo campo dei saperi indagato negli anni Sessanta è quella delle strategie che, pur non essendo volute e orientate da alcuna soggettività trascendentale, rivelano un qualche orientamento, un certo calcolo irriducibile al discorso giuridico, una razionalità che è anche occasione di intelligibilità. Il dispositivo è, per certi versi, l'aggregazione resa possibile da una moltitudine eterogenea di elementi e, al contempo, l'ordine che dispone tale aggregazione nell'economia di una strategia precisa; il dispositivo foucaultiano, si è detto, è la ragione che riordina un gran numero di oggetti, raddoppiandone il presunto significato in sé, superandone l'aspetto elementare e coordinando nuovi significati funzionalizzati. Tale dispersione e intenzionalità non soggettiva è ciò che Foucault chiama potere, intendendolo come istanza mai unitaria e cosale: esso, come tale, non esiste, essendo microfisicamente presente ovunque; come disposizione, fattuale e tuttavia ordinata, non soggettiva bensì soggettivante, come circolazione onnipervasiva comunque sempre reversibile. Tanto prossimo da rendersi impercettibile, da presentarsi come naturale stato delle cose, l'ordine disposizionale di cui scrive Foucault è al contempo adombrabile mediante una attitudine critica, capace di portare alla luce le matasse che coordinano le cose e permettendo un qualche atto emancipativo non tanto come atto di evasione, bensì come atto di franca incoerenza ancora e inevitabilmente interno al potere.

Foucault rifiuta che vi sia un fuori rispetto alle relazioni di potere: ogni atto di potere e di resistenza non è che una delle superfici concava e convessa che punteggiano la realtà in cui vive ciascuno; non si danno moti di liberazione capaci di uscire dal potere, in primo luogo perché non si dà un soggetto trascendentale rispetto al potere che riesca a spogliarsi e a riguadagnare la propria purezza. In più, l'idea produttiva che Foucault sviluppa del potere è una concezione entro cui anche i momenti e gli spazi che possono essere presunti funzionali

a un gesto di esclusione, possono essere osservati come profondamente conformi alle geometrie del potere e coordinati strategicamente a esse. E tuttavia, anche in una simile prospettiva massimamente immanentistica, che lascia davvero spazi minimi e residui a una qualche trascendentalità, Foucault individua nell'assoggettamento e nella contemporanea soggettivazione dei dispositivi la possibilità per ciascuno di recuperare sé e di testimoniare la verità che egli è.

Con un lessico agambeniano, si può asserire che il dispositivo di Foucault, pur nella sua frammentata ubiquità, assegna forme di vita, fa essere il soggetto concreto così come esso storicamente si presenta. Lo assoggetta, ma a ben vedere lo soggettiva, lo rende quale esso è, pur non esauendolo completamente in maniera attuale. Riscoprendo gli spazi inattivi, in ombra, dell'intreccio soggettivante, sfruttandoli come sporgenze franche su cui operare una torsione critica, il soggetto può illuminare obliquamente lo scenario stratificato che sostiene la sua forma di vita: può così irrompere in tale scenario strappandone il quieto manifestarsi, tendendone i segmenti, agitando la trama in un'azione direttamente votata a un'estetica del sé e, indirettamente, cagione di mutamenti su scala più ampia trattandosi di disposizioni di saperi e poteri coordinate. Si tratta, per certi versi, di indurre nuove condizioni di soggettivazione e mai di uscire dalle relazioni di potere che, se assoggettano, permettono anche al soggetto di essere alcunché.

Coerentemente con l'impresa agambeniana, al dispositivo viene attribuita una portata ben più ampia nel caso a occupare il centro della biopolitica sia non tanto la soggettivazione quanto invece l'umanizzazione, l'antropogenesi. E così si è osservato come Agamben istituisca due grandi insiemi, quello dei viventi e quello dei dispositivi deputati a catturarli; questi ultimi, a differenza del meccanismo complesso di attribuzione di varie forme di vita pensato da Foucault, funzionano come elementi del meccanismo che rende possibile tale attribuzione in quanto tale. Ed è solo mediante l'attribuzione di una forma di vita, ossia la distinzione dal non-umano di una qualche dimensione pubblica da far abitare nella *polis*, che il meccanismo di cesura e riarticolazione produce l'umano. Generando, al centro del sistema binario tra viventi e dispositivi, il soggetto, il meccanismo ontologico occidentale trova prima di tutto l'uomo, ossia quella forma vivente la cui vita può essere scissa e soggettivata.

Dal tenore ontologico prima ancora che politico del dispositivo agambeniano e, dunque, dalla sua pervasività, si è dedotta la sua irreversibilità entro i confini metafisici da esso tracciati; e di conseguenza l'urgenza di una nuova politica in grado di disattivare tale continua scissione e ridefinizione, per sostare nell'esibizione irrelata di quel non pensato su cui si stagliano le varie forme di vita. Proponendo figure paradossali di inerte resistenza o, meglio, di sospensione dei meccanismi di soggettivazione e desoggettivazione, di identificazione, di strutturazione di sistemi mezzo-fine e potenza-atto – quali quella di Bartleby, del musulmano, dello schiavo – Agamben giunge a far segno verso uno scenario in

cui tale disattivazione si possa trasformare in riconquista dell'interaltà scissa dall'ontologia occidentale e dal binomio giuridico-politico che a essa si conforma. Uno scenario caratterizzato dal contemporaneo compimento del tempo e della politica, entrambi prodotti della metafisica occidentale e della sua ininterrotta esigenza di ridefinire l'uomo e il non-uomo: la comunità, che Agamben immagina venire se si riuscirà a indagare ogni angolo trascurato del presente, non è definita da una qualche forma di vita umana di contro ad altro, bensì dallo stesso esibirsi di ognuno per ciò che è, qualsiasi esso sia e chiunque egli sia. Questo il significato della singolarità *Quodlibet*, come singolarità che si dà in quanto tale o, meglio, che è "tale", che non appartiene a un gruppo, ma esibisce l'appartenenza stessa. Per uscire da un'ontologia negativa e dal sacrificio di vite che essa richiede costantemente alla politica, Agamben intende preconizzare una comunità che non si coaguli in prossimità di alcun carattere se non sul fatto che qualche cosa sia; una comunità che non si riconosca per l'uso di una lingua, quanto invece sul fatto stesso che si diano lingue, su quel fondo non detto, creduto mistico perché indicibile nella logica che informa la nostra cultura. La politica che viene non istituisce comunità fondate su determinate forme di vita, essendo abitata da una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, e in cui è impossibile isolare una nuda vita: una vita nel cui modo di vivere è in gioco il vivere stesso e, viceversa, nel cui vivere è in gioco il modo di vivere. E, per converso, essendo l'isolamento e il sacrificio di una nuda vita il prodotto essenziale e originario della politica sovrana, la politica che viene sarà sottratta al meccanismo della scissione che, funzionalmente al diritto, destina parte della vita alla normalizzazione.

Sottraendosi al rapporto tra potere e vita mediato dal diritto, lo studio della biopolitica ricostruisce la genealogia degli universali che strutturano il discorso giuridico moderno, tutto giocato nella relazione individuo-Stato. La disseminazione di poteri che Foucault indaga nell'intervallo discreto tra l'individuo e lo Stato permette di osservare già in epoca moderna la fase embrionale di una presa diretta alla vita che oggi continua a rafforzarsi nonostante il palese indebolimento delle istituzioni tradizionali. Una dinamica di contemporaneo indebolimento della sovranità e crescente protagonismo delle istituzioni che rischia di rimanere pressoché incompresa entro una prospettiva che rifiuti di addentrarsi in quel fascio di relazioni minime e in quella circolazione più ampia di razionalità governamentali che esulano dal rapporto formale di comando e obbedienza normato dal diritto in senso contrattualistico. In un panorama politico segnato dall'indebolimento delle istituzioni e della loro efficacia giuridica, il rafforzamento delle stesse va studiato come una funzione eterogenea rispetto al contratto, ossia come un attivismo non più volto alla difesa della vita e alla delimitazione di un uso costruttivo della libertà di ciascuno, bensì alla produzione, alla manipolazione e allo sfruttamento della vita e delle sue energie. Una eterogeneità dei fini la cui portata aumenta in maniera direttamente proporzionale allo sviluppo dell'apparato

tecnico-scientifico e al rafforzamento della razionalità strumentale al fondo del discorso economicistico, processi che, pur conservando le strutture istituzionali, ne erodono la sovranità, pervertendole in un senso non funzionale agli obiettivi predicati dalla teoria politica moderna. Di più, il pensiero della governamentalità rileva la diffusione di una razionalità che coinvolge obliquamente la società, rendendo il governato spesso complice inconsapevole del governante e, viceversa, il governante operatore di una razionalità di cui non è autore e di cui, per giunta, spesso non beneficia in prima persona.

Dell'istanza biopolitica, che già Foucault aveva definito come il potere di far vivere e di lasciar morire, Agamben ha inteso sottolineare, con maggiore forza di quanto non sia riuscito al pensatore francese, il secondo aspetto, fino a riscoprirvi nella trasparenza della modernità un residuo per certi versi *thanatopolitico* e immunizzante. Esso risiede in quell'inversione che sostanzia la macchina antropogenetica moderna e che la mette all'opera non più nell'umanizzazione dell'inumano, quanto nell'animalizzazione dell'umano: il coinvolgimento della vita in tutti i suoi aspetti nella competenza politica installa nella zona dell'eccezione la decisione che espelle l'umano, sacrificandolo. Una dinamica che oggi riscopriamo ipertrofica nella decisione che potenzialmente taglia la vita di ognuno di noi, minacciando di trattenerla sospesa nell'eccezione della norma.

Se la ricostruzione del pensiero di Foucault e di Agamben ha permesso di valorizzarne gli aspetti più promettenti per la comprensione delle dinamiche politiche contemporanee, si è avuto modo anche di riconoscere come la loro prospettiva consegnata alla filosofia politica delle questioni ancora aperte e problematiche.

Si è osservato come il rifiuto dei "privilegi" offerti dal paradigma moderno della sovranità derivi in Foucault da una più profonda critica nei confronti del soggetto così come l'ha sempre pensato la filosofia, specialmente in epoca moderna. Di qui, si è dovuto segnalare come, alla critica del modello politico della sovranità, sia congenita l'assenza di un soggetto sovrano, dotato di una propria autonomia, ossia di una libertà assolutamente incondizionata, e di una facoltà costituente da mettere all'opera nella costruzione di un corpo politico e di un campo d'azione indipendente da qualsiasi altro ordine esterno. L'assenza di un siffatto soggetto costituente dovrebbe corrispondere all'assenza di una qualsivoglia forma di resistenza, essendo quest'ultima l'azione emancipatrice e ri-costituente di chi operi trascendendo l'ordine costituito e potendovi apportare un proprio intervento riformatore; l'azione non tanto dell'individuo contro il corpo politico, quanto invece del corpo politico stesso che riqualifica autonomamente i propri lineamenti.

Un'assenza, invero, non completa in Foucault, dal momento che già nella sua analitica del potere sono rintracciabili alcune intuizioni in merito all'incapacità dei dispositivi sapere-potere di esaurire in modo completo la soggettivazione dell'individuo, che così può reperire delle zone di sporgenza, in cui la presa disposizionale non è attuale, per praticare

quell'estetica della propria esistenza di cui Foucault tornerà a parlare negli anni Ottanta, coinvolgendo l'esempio dei cinici antichi. Non si tratta di un recupero del soggetto trascendentale, né di una concessione alla sovranità del soggetto moderno, sebbene l'immagine di un individuo che opera sulle geometrie che informano la propria esistenza al fine di prendersi cura di sé e che indirettamente genera effetti sulle strutture di saperi e poteri che lo circondano, è stata giudicata come sospetta di un'implicita influenza liberale. Al di là di una simile critica, se è possibile sospendere il confronto in merito allo statuto ontologico del soggetto che risulta fin dalle prime riflessioni di Foucault, e se si interroga la nozione di governamentalità, essa rivela i propri aspetti più promettenti nella sua capacità di identificare la razionalità che circola in tutte le relazioni di governo e in ognuno dei contraenti di tali relazioni. La figura di un soggetto sempre funzione variabile di relazioni di potere e mai isolabile in un'immagine pura e astratta, restituisce uno scenario politico in cui la dicotomia classica di dominanti e dominati è complicata in una miriade di relazioni, punti di emergenza di una medesima razionalità: è quest'ultima l'elemento che il pensiero della governamentalità colloca al centro delle lotte politiche, nella consapevolezza che, combattuta una forma di dominio, la razionalità che lo sosteneva può ancora essere vitale, perfino negli stessi dominati, e ricreare le condizioni di nuove relazioni di assoggettamento. Le battaglie che ognuno, impegnato nella cura di sé, conduce possono prima di tutto costringere la ragione sottesa alle relazioni di potere a venire alla luce, a manifestarsi anche solo per l'incoerenza che il discorso franco fa irrompere in essa; in questo senso l'azione del soggetto etico, che irrompe con la propria verità nel discorso che lo circonda, diviene una politica filosofica, cioè concretamente critica, in contrapposizione con la filosofia politica e i modelli scientifici di cui essa si è fatta portatrice a partire dall'età moderna.

Il contatto con la nuova figura politica agambeniana ha portato a esiti ben più paradossali se osservati da un punto di vista interno all'ontologia della nostra cultura. La sospensione della struttura metafisico-nichilistica comune all'intero pensiero occidentale, infatti, comporta la disattivazione anche delle più elementari relazioni tra potenza e atto e tra mezzo e fine; ma, più in generale, è il principio stesso della relazione, intimamente conformato sulla non contraddizione, a dover essere sospeso, conducendo a uno scenario estetico e contemplativo ben differente rispetto all'idea di resistenza che la nostra politica ha preposto al raggiungimento dell'emancipazione.

D'altra parte, la riflessione proposta da Agamben ci ha condotti a interrogarci sulla necessità effettiva che la struttura sovranitaria si imponga come gestualità escludente. Il movente che ha spinto Agamben a riproporre il problema della sovranità è stato, ancor prima di inaugurare il progetto *Homo sacer*, quello strettamente ontologico della relazione pressoché inscindibile tra metafisica e nichilismo, ossia la produzione di positività rigettando in un fondo mistico, non pensato e non detto, la "cosa stessa" di quella positività. In ambito

politico, il gesto sovrano descritto da Agamben è proprio quello che costituisce la comunità a partire da un dato comune, e dunque con un atteggiamento di immunizzazione non solo rispetto a quanto è altro, ma anche e soprattutto rispetto al fatto stesso dell'essere comunità. Nel progetto su *homo sacer*, a questo corrisponde la scissione del dato comune rispetto a quanto è estraneo, e, in termini più generali, della vita politica rispetto alla vita sacrificabile e, di più, alla vita nella sua integralità, come forma-di-vita.

Una movenza che, come aveva già anticipato Foucault con le sue analisi del razzismo, in epoca moderna, a seguito della penetrazione della vita biologica fra le competenze della politica, istituisce un dentro della politica al contempo espellendo l'estraneo e animalizzandolo, degradandolo rispetto alla condizione umana. Rispetto a questo punto, tuttavia, si è avuto modo di osservare che il gesto mediante cui la sovranità moderna istituisce l'ambito politico ricaccia dall'orizzonte umano il caos e la violenza brutta. La bestialità non è la condizione di chi si trovi fuori da un determinato contratto, bensì la condizione che toccherebbe a chiunque, nel caso rinunciasse una via di accordo con altri. Questo, in maniera molto schematica, significa che l'istituzione del politico in età moderna non corrisponde necessariamente all'impermeabilizzazione della comunità, quanto alla garanzia che la prevaricazione non abbia la meglio sulla concertazione.

Ciò che rende davvero impermeabile una realtà sociale sembra essere piuttosto la completa corrispondenza tra cittadinanza e nazione, tra *demos* e *ethnos*. Una corrispondenza che effettivamente si è verificata e, anzi, dalla quale è dipesa la nascita e il primo sviluppo del concetto di sovranità; e che, tuttavia, non sembra essere una necessità logica, non essendo strutturale alle linee essenziali della sovranità.

La realtà dello Stato moderno oggi sembra in declino, messa in crisi da dinamiche locali, internazionali, transnazionali, denazionalizzanti. E lo stesso concetto di sovranità non pare più adatto allo studio di una realtà politica ben più stratificata e plurale di quanto quel paradigma riuscisse a contemplare. Ciò che, tuttavia, rimane prezioso nel cuore di tale nozione è il mutamento che esso, per quanto orientato strategicamente, ha comportato nei secoli all'interno della prassi politica: quelli di uguaglianza, di simmetria, di corpo politico, sono concetti che sono entrati a far parte della costellazione concettuale afferente alla sovranità, assieme a quelli di coinvolgimento attivo e autonomo, di concertazione, di accordo e di resistenza, non certo presenti nell'elaborazione originaria – piuttosto votata a limitare gli spazi di resistenza o di concertazione – ma sviluppatasi proprio nel dibattito interno a quell'alveo semantico. Concetti che sarebbe necessario conservare anche nel momento in cui si ripensano gli strumenti descrittivi e pratici della politica occidentale, per cercare di orientare in maniera consapevole, pacifica e giusta quelle dinamiche che sempre più tendono a emarginare il discorso politico e razionale.

TESTI CITATI

1. OPERE DI MICHEL FOUCAULT

Libri (in ordine cronologico di pubblicazione):

- Maladie mentale et personnalité* (1954), poi ripubblicato con il titolo *Maladie mentale et psychologie* (1962), tr. it. a cura di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, ed. Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, poi *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961-1972), tr. it. a cura di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, ed. Rizzoli, Milano 1998⁴.
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963-1972), tr. it. a cura di A. Fontana e M. Bertani, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*, ed. Einaudi, Torino 1998.
- Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), tr. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, ed. Rizzoli, Milano 1998⁴.
- L'Archéologie du savoir* (1969), tr. it. G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, ed. Rizzoli, Milano 1997⁴.
- Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), tr. it. a cura di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, ed. Einaudi, Torino 2014³.
- La volonté de savoir* (1976), tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere I: Storia della sessualità*, ed. Feltrinelli, Milano 2013¹⁷.
- L'usage des Plaisirs* (1984), tr. it. a cura di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, ed. Feltrinelli, Milano 2004⁷.

Corsi presso il Collège de France (in ordine cronologico secondo l'anno accademico):

- L'ordre du discours* (1971), tr. it. a cura di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, *L'ordine del discorso e altri interventi*, ed. Einaudi, Torino 2004².
- Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Suivis de Le savoir d'Oedipe* (2011), tr. it. a cura di M. Nicoli e C. Troilo, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il Sapere di Edipo*, ed. Feltrinelli, Milano 2015.
- Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, ed. Seuil, Paris 2015.
- La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973* (2013), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, ed. Feltrinelli, Milano 2016.
- Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* (2003), tr. it. a cura di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, ed. Feltrinelli, Milano 2015².
- Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (1999), tr. it. a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010².
- «*Il faut défendre la société*» (1997), tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, «*Bisogna difendere la società*», ed. Feltrinelli, Milano 2009. Questo corso è stato edito da Ponte alle Grazie, nel 1990, in un'edizione intitolata *Difendere la società. Dalla guerra alle razze al razzismo di stato*, considerata pirata.
- Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), tr. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010³.
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (2004), tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, ed. Feltrinelli, Milano 2012.
- Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (2012), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. Feltrinelli, Milano 2014.
- L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), tr. it. a cura di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso alla Collège de France (1981-1982)*, ed. Feltrinelli, Milano 2003.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983 (2008), tr. it. a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. Feltrinelli, Milano 2015.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984 (2009), tr. it. a cura di M. Galzigna con P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. Feltrinelli, Milano 2016.

Articoli, interviste, conferenze (in ordine alfabetico):

About the Beginning of the Hermeneutics of the Self, conferenza del 1980, a Dartmouth, poi pubblicata in «Political Theory», 21.2 (maggio 1993), pp. 198-227.

Dits et écrits, ed. Quarto Gallimard, Parigi 2001, vol. I: 1954-1975; da cui si è citato:

pp. 93-147: *Introduction*, originariamente nell'edizione francese di L. Binswanger, *Le Rêve e l'existence*, curata da J. Verdeaux, ed. Desclée de Brouwer, Parigi 1954, pp. 9-128;

pp. 187-195: *Préface*, originariamente in M. Foucault, *Folie et Dérailson*, nell'edizione del 1961;

pp. 195-197: *La folie n'existe que dans une société*, intervista rilasciata a J.P. Weber, originariamente pubblicata in «Le Monde», 5135 (22 luglio 1961), p. 9;

pp. 526-532: *Michel Foucault, «Les Mots et les Choses»*, intervista con R. Bellour, originariamente in «Les Lettres françaises», 1125 (31 marzo - 6 aprile 1966), pp. 3-4;

pp. 541-546: *Entretien avec Madeleine Chapsal*, originariamente in «La Quinzaine littéraire», 5 (16 maggio 1966), pp. 14-15;

pp. 592-607: *Nietzsche, Freud, Marx*, resoconto di “Colloque de Royaumont” tenutosi nel luglio 1964, originariamente pubblicato in «Cahiers de Royaumont», vol. IV, ed. Minuit, Parigi 1967, pp. 183-200;

pp. 608-612: *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est “aujourd'hui”*, intervista con G. Fellous, originariamente in «La Presse de Tunisie», edizione del 12 aprile 1967, p. 3;

pp. 613-628: *Sur la façon d'écrire l'histoire*, intervista rilasciata a R. Bellour, originariamente in «Les Lettres françaises», 1187 (15-21 giugno 1967), pp. 6-9;

pp. 629-648: *«Che cos'è Lei professor Foucault?»*, intervista rilasciata a P. Caruso; una versione ridotta di tale conversazione è stata pubblicata in «La Fiera letteraria», 42.39 (28 settembre 1967), pp. 11-15; una versione arricchita è invece stata pubblicata due anni più tardi, in P. Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, ed. Mursia, Milano 1969, pp. 91-131; la traduzione francese ha come titolo «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?»*;

pp. 679-690: *En intervju med Michel Foucault*, intervista concessa a I. Lindung, originariamente in «Bonniers Litteräre Magasin», 37.3 (marzo 1968), pp. 203-211; la traduzione francese ha come titolo *Interview avec Michel Foucault*.

pp. 690-696: *Foucault répond à Sartre*, intervista rilasciata a J.P. Elkabbach, originariamente in «La Quinzaine littéraire», 46 (1-15 marzo 1968), pp. 20-22;

pp. 701-723: *Réponse à une question*, originariamente in «Esprit», 371 (maggio 1968), pp. 850-874;

pp. 724-759: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, originariamente in «Cahiers pour l'analyse», 9: *Généalogie des sciences* (estate 1968), pp. 9-40;

pp. 799-807: *Michel Foucault explique son dernier livre*, intervista rilasciata a J.J. Brochier, originariamente in «Magazine littéraire», 28 (aprile-maggio 1969), pp. 23-25;

pp. 814-817: *La naissance d'un monde*, intervista concessa a J.M. Palmier, originariamente in «Le Monde des livres» (supplemento di «Le monde»), 7758 (3 maggio 1969), p. VIII;

pp. 817-849: *Qu'est-ce qu'un auteur?*, conferenza del 22 febbraio 1969, originariamente riportata in «Bulletin de la Société française de philosophie», 63.3 (luglio-settembre 1969), pp. 73-104;

pp. 1004-1024: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, originariamente in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. PUF, Paris 1971, pp. 145-172;

- pp. 1091-1104: *Par-delà le bien et le mal*, conversazione originariamente pubblicata in «Actuel», 14 (novembre 1971), pp. 42-47;
- pp. 1111-1136: *Mon corps, ce papier, ce feu*, originariamente in M. Foucault, *Histoire de la folie*, ed. Gallimard, Parigi 1972, seconda appendice, pp. 583-603;
- pp. 1174-1183: *Les intellectuels et le pouvoir*, conversazione tra Foucault e Deleuze del 4 marzo 1972, in origine pubblicata in «L'Arc», 49 (secondo trimestre 1972), pp. 3-10;
- pp. 1184-1207: *Table ronde*, conversazione con J.M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton, P. Virilio, originariamente in «Esprit», 413: *Normalisation et Contrôle social. Pourquoi le travail social?* (aprile-maggio 1972), pp. 678-703;
- pp. 1208-1237: *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, intervista con Gilles et Victor del 5 febbraio 1972, originariamente in «Les Temps modernes», 310 bis: *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie* (giugno 1972), pp. 355-366;
- pp. 1237-1248: *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Prete*, originariamente pubblicato in «Il Bimestre», 22-23 (settembre-dicembre 1972), pp. 1-4; tradotto in francese con il titolo *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prete*;
- pp. 1293-1300: *Gefängnisse und Gefängnisrevolten*, intervista con B. Morawe, originariamente pubblicata in «Dokumente: Zeitschrift für überationale Zusammenarbeit», 29.2 (giugno 1973), pp. 133-137; la traduzione francese ha come titolo *Prisons et révoltes dans les prisons*;
- pp. 1303-1313: *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, intervista rilasciata a A. Krywin e F. Ringelheim per «Pro Justitia. Revue politique de droit», 1.3-4 (ottobre 1973), pp. 5-14;
- pp. 1339-1380: *Human Nature: Justice versus Power*, conversazione con Noam Chomsky del 1971, pubblicata per la prima volta nel 1974 e ora tradotta in italiano da I. Buzzoni e M. Mazzeo, con il titolo *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, ed. DeriveApprodi, Roma 2005; la traduzione francese ha come titolo *De la nature humaine: justice contre pouvoir*;
- pp. 1393-1404: *Michel Foucault on Attica*, intervista rilasciata a J.K. Simon, registrata nel 1972 e in origine pubblicata in «Telos», 19 (primavera 1974), pp. 154-161; la traduzione francese ha il titolo *À propos de la prison d'Attica*;
- pp. 1561-1566: *La casa della follia*, originariamente in F. Basaglia e F. Basaglia-Ongaro, *Crimini di pace*, ed. Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169; la traduzione francese ha come titolo *La maison des fous*;
- pp. 1584-1588: *Des supplices aux cellules*, intervista con R.P. Droit per «Le Monde», 9363 (21 febbraio 1975), p. 16;
- pp. 1593-1599: *Il carcere visto da un filosofo francese*, originariamente in «L'Europeo», 1515 (3 aprile 1975), pp. 63-65; la traduzione francese è intitolata *La prison vue par un philosophe français*;
- pp. 1608-1621: *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, intervista rilasciata a J.J. Brochier, per «Magazine littéraire», 101 (giugno 1975), pp. 27-33;
- pp. 1622-1628: *Pouvoir et corps*, originariamente in «Quel corps?», 2 (settembre-ottobre 1975), pp. 2-5.

Dits et écrits, ed. Quarto Gallimard, Parigi 2001, vol. II: 1976-1988; da cui si è citato:

- pp. 74-79: *L'estension sociale de la norme*, intervista con P. Werner, originariamente pubblicata in «Politique Hebdo», 212: *Déliar la folie* (4-10 marzo 1976), pp. 14-16;
- pp. 86-89: *Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir*, intervista rilasciata a G. Tarrab per «La Presse», 80 (3 aprile 1976), p. 2 e p. 33;
- pp. 101-106: *L'Occident et la vérité du sexe*, originariamente in «Le Monde», 9885 (5 novembre 1976), p. 24;
- pp. 109-114: *La fonction politique de l'intellectuel*, originariamente in «Politique-Hebdo», edizione del 29 novembre - 5 dicembre 1976, pp. 31-33;
- pp. 140-160: *Intervista a Michel Foucault*, rilasciata A. Fontana e P. Pasquino, nel giugno 1976, originariamente in *Microfisica del potere*, ed. Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28; la traduzione francese ha come titolo *Entretien avec Michel Foucault*;
- pp. 190-207: *L'œil du pouvoir*, intervista con J.P. Barou e M. Perrot, originariamente pubblicata nella traduzione francese di J. Bentham, *Le Panoptique*, ed. Belfond, Parigi 1977, pp. 9-31;

- pp. 228-236: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, intervista con L. Finas, originariamente in «La Quinzaine littéraire», 247 (1-15 gennaio 1977), pp. 4-6;
- pp. 237-253: *La vie des hommes infâmes*, originariamente in «Les Cahiers du chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29;
- pp. 256-269: *Non au sexe roi*, intervista rilasciata a «Le Nouvel Observateur», 644 (12-21 marzo 1977), pp. 92-130;
- pp. 298-329: *Le jeu de Michel Foucault*, conversazione con A. Grosrichard, G. Waieman, J.A. Miller, G. Le Gaufey, D. Celas, G. Miller, C. Millot, J. Livi, J. Miller, originariamente in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93;
- pp. 329-331: *Une mobilisation culturelle*, intervento a margine di un forum del settembre 1977, organizzato da «Le Nouvel Observateur» – sul cui n. 670 del 12-18 settembre 1977 è stato poi pubblicato – e dalla rivista «Faire»;
- pp. 399-414: *Kenryoku to chi*, intervista rilasciata a S. Hasumi a Parigi il 13 ottobre 1977, pubblicata in «Umi», nel dicembre 1977, pp. 240-256; la traduzione francese ha come titolo *Pouvoir et savoir*.
- pp. 429-442: *Introduction by Michel Foucault*, in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, edizione pubblicata a Boston nel 1978, ora in francese con il titolo *Introduction par Michel Foucault*;
- pp. 532-534: *La société disciplinaire en crise*, conservazione a margine della conferenza del 18 aprile 1978, presso l'Institut franco-japonais de Kansai, a Kyoto, originariamente pubblicata in «Asahi Jaanaru», 20.19 (12 maggio 1978);
- pp. 534-551: *Gendai no Knryoku wo tou*, conferenza del 27 aprile 1978 all'Asahi Kodo, centro conferenze di Tokyo, pubblicato originariamente in «Asahi Janaru», edizione del 2 giugno 1978, pp. 28-35; la traduzione francese ha come titolo *La philosophie analytique de la politique*;
- pp. 552-570: *Sei to Kenryoku*, conferenza tenuta a Tokyo il 20 aprile 1978, pubblicata in «Gendai-shisô» nel luglio 1978, pp. 58-77; la traduzione francese ha come titolo *Sexualité et pouvoir*;
- pp. 571-595: *Tetsugaku no butai*, intervista rilasciata a M. Watanabe, il 22 aprile 1978, originariamente pubblicata in «Sekai» nel luglio 1978, pp. 312-332; la traduzione francese ha come titolo *La scène de la philosophie*;
- pp. 625-635: *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «aut aut», 167-168 (settembre-dicembre 1978), pp. 3-11; la traduzione francese ha come titolo *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*;
- pp. 743-755: *L'esprit d'un monde sans esprit*, intervista rilasciata a P. Blanchet e C. Brière, pubblicata nel loro volume *Iran: la révolution au nom de Dieu*, ed. Seuil, Parigi 1979, pp. 227-241;
- pp. 801-805: *Foucault Examines Reason in Service of State Power*, intervista con M. Dillon, originariamente in «Campus Report», 22.6 (24 ottobre 1979), pp. 5-6; ora in francese con titolo *Foucault étudie la raison d'État*;
- pp. 839-853: *Table ronde du 20 mai 1978*, resoconto originariamente pubblicato in M. Perrot (a cura di), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, ed. Seuil, Parigi 1980, pp. 40-56;
- pp. 860-914: *Conversazione con D. Trombadori*, tenutasi a Parigi nel 1978, poi pubblicata nella rivista «Il Contributo», 4.1 (gennaio-marzo 1980), pp. 23-84; recentemente ripubblicata in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault: pensieri, opere e omissioni dell'ultimo maître à penser*, ed. Castelvecchi, Roma 2005; la traduzione in francese ha come titolo *Entretien avec Michel Foucault*;
- pp. 953-980: *"Omnes et singulatim": Towards a Criticism of Political Reason*, relazione all'università di Stanford, del 10 e 16 ottobre 1979, pubblicata originariamente in S. McMurrin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values. Vol. II*, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, pp. 223-254; ora tradotta in francese con il titolo *"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique*;
- pp. 987-997: *Sexuality and Solitude*, relazione originariamente pubblicata in inglese in «London Review of Books», 3.9 (21 maggio - 5 giugno 1981), pp. 3-6; la traduzione in francese porta il titolo *Sexualité et solitude*;

- pp. 1001-1020: *As malhas do poder*, conferenza pronunciata alla facoltà di filosofia dell'università di Bahia nel 1976; pubblicata per la prima volta solo nel 1981, in «Barbárie», 4, pp. 23-27; la traduzione francese ha come titolo *Les mailles du pouvoir*;
- pp. 1041-1062: *The Subject and the Power*, articolo del 1982, pubblicato originariamente in H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983², pp. 208-226; la traduzione francese ha il titolo *Le sujet et le pouvoir*;
- pp. 1139-1154: *Sexual Choice, Sexual Act*, intervista con J. O'Higging per «Salmagundi», 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics* (autunno-inverno 1982), pp. 10-24; tradotta in francese con il titolo *Choix sexuel, acte sexuel*;
- pp. 1250-1276: *Structuralism and Post-Structuralism*, intervista rilasciata a G. Raulet, per «Telos», 55 (primavera 1983), pp. 195-211; tradotta in francese con il titolo *Structuralisme et poststructuralisme*;
- pp. 1381-1397: *Qu'est-ce que les Lumières?*, originariamente pubblicato in lingua inglese in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, ed. Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50;
- pp. 1410-1417: *Polemics, Politics and Problematizations*, originariamente pubblicata in inglese in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, ed. Pantheon Book, New York 1984, pp. 381-390; la traduzione francese ha come titolo *Polémique, politique et problématisations*;
- pp. 1515-1526: *Le retour de la morale*, intervista rilasciata a G. Berbedette e A. Scala, nel 29 maggio 1984, pubblicata in «Les Nouvelles littéraires», 2937 (28 giugno-5 luglio 1984), pp. 36-41;
- pp. 1527-1548: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, del 20 gennaio 1984, originariamente pubblicata in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6 (luglio-dicembre 1984), pp. 99-116;
- pp. 1554-1565: *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, intervista rilasciata a B. Gallagher e A. Wilson, a Toronto nel giugno 1982, originariamente pubblicata su «The Advocate», 400 (7 agosto 1984), pp. 26-30 e p. 58; ora tradotta con il titolo *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*;
- pp. 1566-1571: *L'intellectuel et les pouvoirs*, intervista con C. Panier e P. Watté del maggio '81, pubblicata in «La Revue nouvelle», annata XL, 80.10, pp. 338-343;
- pp. 1632-1647: *The Political Technology of Individuals*, conferenza tenuta nell'ottobre 1982, presso l'università del Vermont, pubblicata originariamente in P.H. Hutton, H. Gutman, L.H. Martin (curatori), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts, Amherst 1988, pp. 145-162; la traduzione francese ha come titolo *La technologie politique des individus*.

Entretien inédit avec Michel Foucault, rilasciata a Farès Sassine nel 1979, a lungo rimasta inedita e pubblicata nel 2013 nella rivista Rodéo; si è consultata la versione disponibile nel sito dello stesso Sassine: <http://fares-sassine.blogspot.it/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.

Howison Lectures: Truth and Subjectivity, del 20 e 21 ottobre 1980, promossi dal History Department and French Department dello UC Berkeley campus; file audio disponibili al sito: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html>.

Introduction à l'Anthropologie (1959-1960), tr. it. *Introduzione all'Antropologia*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ed. Einaudi, Torino 2010, pp. 3-94.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, Presses Universitaires de Louvain, Lovanio 2012.

Qu'est-ce que la Critique?, conversazione del 27 maggio 1978, pubblicata in «Bulletin de la société française de philosophie», 84.2 (aprile-giugno 1990).

2. OPERE DI GIORGIO AGAMBEN

Ciclo *Homo sacer*:

I: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ed. Einaudi, Torino 1995, 2005².

II, 1: *Stato di eccezione*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- II, 2: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- II, 3: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, ed. Laterza, Roma-Bari 2008.
- II, 4: *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2007, poi ed. Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- II, 5: *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- III: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- IV, 1: *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2011.
- IV, 2: *L'uso dei corpi*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2014.

Altri libri e raccolte di saggi (in ordine cronologico):

- L'uomo senza contenuto*, ed. Rizzoli, Milano 1970, poi ripubblicato per Quodlibet, Macerata 1994.
- Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, ed. Einaudi, Torino 1977.
- Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, ed. Einaudi, Torino 1978, 2001².
- Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, ed. Einaudi, Torino 1982.
- La fine del pensiero. La fin de la pensée*, ed. Le Nouveau Commerce, Parigi 1982.
- Idea della prosa*, ed. Feltrinelli, Milano 1985; ora ed. Quodlibet, Macerata 2013².
- La comunità che viene*, originariamente pubblicato per Einaudi nel 1990, poi ripubblicato da Bollati Boringhieri, Torino 2001: contiene 23 saggi inediti.
- Bartleby: la formula della creazione* (con G. Deleuze), ed. Quodlibet, Macerata 1993.
- Mezzi senza fine. Note sulla politica*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1996; da cui si è citato:
- pp. 13-19: *Forma-di-vita*, originariamente in «Futur antérieur», 15 (1993);
 - pp. 20-29: *Al di là dei diritti dell'uomo*, originariamente in «Libération», edizioni del 9 e 10 giugno 1993;
 - pp. 30-34: *Che cos'è un popolo?*, originariamente in «Libération», edizione del 11 febbraio 1995;
 - pp. 35-41: *Che cos'è un campo?*, originariamente in «Libération», edizione del 3 ottobre 1994;
 - pp. 45-53: *Note sul gesto*, originariamente in «Trafic», 1 (1992);
 - pp. 54-59: *Le lingue e i popoli*, originariamente in «Luogo comune», 1 (1990);
 - pp. 60-73: *Glosse in margine ai "Commentari sulla società dello spettacolo"*, prefazione a G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, ed. Fausto Lupetti, Milano 1990;
 - pp. 87-93: *Note sulla politica*, originariamente in «Futur antérieur», 9 (1992);
 - pp. 94-110: *In questo esilio. Diario italiano 1992-94*, inedito.
- Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- L'aperto*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Profanazioni*, ed. nottetempo, Roma 2005: contiene 10 saggi, alcuni dei quali già editi come volume singolo, per ed. nottetempo.
- La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2005, 2012²; da cui si è citato:
- pp. 7-23: *La cosa stessa*, conferenza tenuta a Forlì il 26 ottobre 1984, originariamente pubblicata in AA.VV., *Di-segno. La giustizia nel discorso*, ed. Jaca Book, Milano 1984;
 - pp. 24-35: *L'idea del linguaggio*, originariamente in «aut aut», 201 (1984);
 - pp. 36-55: *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di W. Benjamin*, pubblicata in versione ridotta in «Alfabeta», 38-39 (luglio-agosto 1982), pp. 3-4, poi in versione estesa in AA.VV., *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983;
 - pp. 78-91: *Vocazione e voce*, conferenza tenuta al collegio Ghisleri di Pavia nel 1980, poi pubblicata in inglese in «Qui parlez?», 10 (1997);
 - pp. 127-151: *Aby Warburg e la scienza senza nome*, originariamente pubblicato in «Prospettive settanta» nel luglio-settembre 1975, e poi ristampato con una postilla in «aut aut», 199-200 (1984);
 - pp. 152-168: *Tradizione dell'immemorabile*, in «Il centauro», 13-14 (1985);
 - pp. 169-197: **Se. L'assoluto e l'Ereignis*, originariamente in «aut aut», 187-188 (1984);
 - pp. 212-243: *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, originariamente in «aut aut», 189-190 (1982);

- pp. 257-276: *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, conferenza tenuta alla Hebrew University di Gerusalemme nel luglio 1992, pubblicata in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, ed. Quodlibet, Macerata 1998;
- pp. 281-296: *La potenza del pensiero*, versione rivista di quella pubblicata in inglese con titolo *On Potentialities*, in D. Heller-Roazen (a cura di), *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184;
- pp. 297-328: *La passione della fatticità. Heidegger e l'amore*, conferenza tenuta al Collège international de philosophie di Parigi nel 1987, pubblicata in francese nel 6 (1988) di «Cahiers du Collège international de philosophie»;
- pp. 329-339: *Heidegger e il nazismo*, conferenza tenuta al Collège international de philosophie di Parigi nel 1996, pubblicata in una versione leggermente rivista come prefazione a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, ed. Quodlibet, Macerata 1996;
- pp. 372-384: *L'opera dell'uomo*, originariamente in «Forme di vita», 1 (2004);
- pp. 385-413: *L'immanenza assoluta*, in «aut aut», 276 (1996).

Che cos'è un dispositivo?, ed. nottetempo, Roma 2006.

Signatura rerum. Sul metodo, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2008: contiene 4 saggi inediti.

Nudità, ed. nottetempo, Roma 2009, 2017⁶: contiene dieci saggi inediti.

La Chiesa e il Regno, relazione letta presso la Cattedrale di Notre-Dame, a Parigi, l'8 marzo 2009, in occasione del ciclo «Conférences de Carême 2009», ora pubblicata da nottetempo, Roma 2010.

Pilato e Gesù, ed. nottetempo, Roma 2013.

Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi, ed. Laterza, Roma-Bari 2013.

Il fuoco e il racconto, ed. nottetempo, Roma 2015³; da cui si è citato:

pp. 15-23: *Mysterium burocraticum*, inedito;

pp. 25-37: *Parabola e Regno*, inedito;

pp. 39-60: *Che cos'è l'atto di creazione*, lezione tenuta nel novembre 2012 all'Accademia di Mendrisio, già pubblicato in G. Agamben, *L'archeologia dell'opera*, Mendrisio 2013, ora anche in *Creazione e anarchia*, pp. 29-52.

Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi, ed. nottetempo, Roma 2016².

Che cos'è la filosofia, ed. Quodlibet, Macerata 2016; da cui si è citato:

pp. 11-45: *Experimentum vocis*, che riprende e svolge in una nuova direzione appunti della seconda metà degli anni Ottanta del XX secolo;

pp. 47-56: *Sul concetto di esigenza*, inedito.

Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana, ed. Neri Pozza, Vicenza 2016.

Autoritratto nello studio, ed. nottetempo, Milano 2017.

Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista, in cui vengono pubblicate le cinque lezioni tenute all'Accademia di Architettura di Mendrisio fra l'ottobre 2012 e l'aprile 2013, ed. Neri Pozza, Vicenza 2017.

Altri interventi (in ordine alfabetico):

Bataille e il paradosso della sovranità, in J. Risset (a cura di), *George Bataille: il politico e il sacro*, ed. Liguori, Napoli 1988, pp. 115-119.

Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», edizione del 12 aprile 2005, p. 37.

«Gusto», in «Enciclopedia Einaudi», vol. 6, ed. Einaudi, Torino 1979, ora pubblicato per Quodlibet, Macerata 2015.

Il pozzo di Babele, in «Tempo presente», 2.9 (1966), pp. 42-50.

Intervista a Giorgio Agamben, (non vi sono indicati i nomi degli interlocutori) in *Antasofia 1*, ed. Mimesis, Milano 2003, pp. 211-216.

La 121° giornata di Sodoma e Gomorra, in «Tempo presente», 2.3-4 (1966), pp. 59-70.

La guerra e il dominio, in «aut aut», 293-294 (1999), pp. 22-23.

La passione dell'indifferenza, in M. Proust, *L'indifferente*, nella versione edita da Einaudi, Torino 1978, pp. 7-22.

Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli, nota del 18 ottobre 2017, nel sito di Quodlibet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli> .

Studenti, post sul sito dell'editore Quodlibet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti>.
Sui limiti della violenza, in «Nuovi argomenti», 17 (1970), pp. 159-73.
Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo, in «il Manifesto», edizione del 6 luglio 1989, pp. 1-2.

3. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Fonti antiche, medievali, moderne:

- Aristotele, *Metafisica*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1924, 1953³, tr. it. G. Reale, ed. Bompiani, Milano 2009²;
-, *Politica*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1957, tr. it. C.A. Viano, ed. Bur, Milano 2008³.
Clausewitz C., *Vom Kriege*, in Id., *Hinterlassene Werke*, edito da Ferdinand Dümmler, Berlino 1832.
Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, ed. Bompiani, Milano 2007³.
Hobbes Th., *De Cive* (1642), tr. it. a cura di N. Bobbio, ed. Utet, Torino 1948;
-, *Leviathan* (1651), tr. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, ed. Bompiani, Milano 2004².
Julius N.H., *Vorlesungen über die Gefängniskunde*, ed. Stuhr, Berlino 1828.
Kant I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, ed. Laterza, Roma-Bari 2010⁵.
Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1531), *De Principatibus* (1532), letti nell'edizione Einaudi-Gallimard, curata da C. Vivanti, ed. Torino 1997.
Marx K., *Das Kapital* (1867-1885-1894), tr. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, ed. Utet, Torino 2009.
Nietzsche F., *Die frohliche Wissenschaft* (1882), tr. it. a cura di F. Masini, *La gaia scienza*, ed. Adelphi, Milano 2008¹⁷;
-, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), tr. it. a cura di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, ed. Adelphi, Milano 2010²⁴;
-, *Morgenröte* (1881), tr. it. a cura di F. Masini e M. Montinari, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, ed. Adelphi, Milano 1964;
-, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. a cura di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali II*, in Id., *Opere complete vol. III tomo I*, ed. Adelphi, Milano 1972, pp. 257-355;
-, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. it. a cura di F. Masini, *Genealogia della morale*, ed. Adelphi, Milano 2008¹⁵.
Platone, *Gorgia*, testo greco a cura di E.R. Dodds, Oxford 1959, tr. it. G. Zanetto, ed. Bur, Milano 2007⁶;
-, *Le Leggi*, tr. it. a cura di F. Ferrari e S. Poli., ed. Bur, Milano 2007⁶.
Rousseau J.J., *Discours sur l'économie politique*, articolo per l'*Encyclopédie* pubblicato nel 1755, tr. it. a cura di M. Garin, *Sull'economia politica*, in Id., *Scritti politici I*, ed. Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 275-322;
-, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), tr. it. a cura di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, ed. Feltrinelli, Milano 2009¹²;
-, *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762), tr. it. a cura di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, ed. Feltrinelli, Milano 2009⁴;
-, *Essai sur l'origine des langues* (1781), ed. Nizet, Parigi 1970;
-, *Que l'état de guerre naît de l'état social* (1712-1778), tr. it. a cura di M. Garin, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, in Id., *Scritti politici II*, ed. Laterza, Bari 1971.
Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), tr. it. a cura di A. e T. Baggiotti, *La ricchezza delle nazioni*, ed. Utet, Torino 2013.

Fonti contemporanee:

Abbott M., *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2014.

- Alkon G., *Freedom and Integral Will: The Abandonment of Sovereign Power in Emerson, Melville, and Agamben*, in «Telos», 152 (autunno 2010), pp. 127-144.
- Allen A., *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*, Westview Press, Boulder 1999.
- Allen B., *Government in Foucault*, in «Canadian Journal of Philosophy», 21.4 (1991), pp. 421-440.
- Amoore L., *Biometric Borders: Governing Mobilities in the War on Terror*, in «Political Geography», 25.3 (2006), pp. 336-351.
- Andreotti R., De Melis F., *I ricordi per favore no*, intervista di G. Agamben del 9 settembre 2006, in «Alias», 9.35, pp. 1-5 e p. 8.
- Aradau C., *Politics as (Civil?) War*, in «Radical Philosophy», 196 (mar-apr 2016), pp. 42-45.
- Arendt H., *The Human Condition* (1958), tr. it. a cura di S. Finzi, *Vita activa. La condizione dell'uomo*, ed. Bompiani, Milano 2015²⁰;
- , *The Origins of Totalitarianism* (1948, riedito poi nel 1951, 1958, 1966, 1968, 1973), tr. it. a cura di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, ed. Einaudi, Torino 2009².
- Avelino N., *Foucault, il sapere politico e l'agire anarchico*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrësia*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 207-232.
- Badiou A., *L'être et l'événement* (1988), tr. it. a cura di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, ed. il melangolo, Genova 1995;
- , *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, ed. Puf, Parigi 1997.
- Balibar É., *Cittadinanza*, tradotto da F. Grillenzoni per Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Bang H.P., *Foucault's Political Challenge*, in «Administrative Theory & Praxis», 36.2 (2014), pp. 175-196.
- Barkan J., *Use Beyond Value: Giorgio Agamben and a Critique of Capitalism*, in «Rethinking Marxism», 21.2 (2009), pp. 243-259.
- Basso L., *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, ed. ombre corte, Verona 2016.
- Basso P. (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, ed. Franco Angeli, Milano 2010.
- Baudrillard J., *Oublier Foucault* (1976), tr. it. *Dimenticare Foucault*, ed. PGreco, Milano 2014.
- Bazzicalupo L., *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in «La Deleuziana», 1 (2015), pp. 27-39;
- , *Erosione e rilancio della parrësia: estetica della politica e differenziazione etica*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrësia*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 21-37.
- Becker G.S., *Human Capital*, Columbia University Press, New York 1964.
- Benhabib S., *Another Cosmopolitanism* (2006), parzialmente tradotto da V. Ottonelli con il titolo *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, ed. il Mulino, Bologna 2008;
- , *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* (2004), tr. it. a cura di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, ed. Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Benjamin A., *Particularity and Exceptions: On Jews and Animals*, in A. Ross (a cura di), *The Agamben Effect*, numero speciale di The South Atlantic Quarterly, 107.1 (inverno 2008), pp. 71-87.
- Benjamin W., dal vol. I delle *Opere complete: Scritti 1906-1922*, a cura di E. Ganni, ed. Einaudi, Torino 2008, si è citato:
- pp. 250-261: *Das Leben der Studenten* (1915), tr. it. con titolo *La vita degli studenti*;
- pp. 281-295: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), tr. it. con titolo *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*;
- pp. 329-341: *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1918), tr. it. con titolo *Sul programma della filosofia futura*;
- pp. 467-489: *Zur Kritik der Gewalt* (1921), tr. it. con titolo *Per la critica della violenza*;
- pp. 500-511: *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), tr. it. con titolo *Sul compito del traduttore*;
- , dal vol. V delle *Opere complete: Scritti 1932-1933*, a cura di E. Ganni, ed. Einaudi, Torino 2003, si è citato:
- pp. 539-544: *Erfahrung und Armut* (1933), tr. it. con titolo *Esperienza e povertà*;
- , dal vol. VII delle *Opere complete: Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni, ed. Einaudi, Torino 2006, si è citato:
- pp. 483-493: *Über den Begriff der Geschichte* (1940), tr. it. con titolo *Sul concetto di storia*;
- , *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), tr. it. a cura di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, ed. Einaudi, Torino 1999.
- Bernini L., *Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in «Filosofia politica», 20.1 (2006), pp. 129-144;

- , *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, ed. Liguori, Napoli 2008.
- Binkley S., *The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads*, in «Foucault Studies», 6 (Febbraio 2009), pp. 60-78.
- Biral A., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, curato da G. Duso, ed. Franco Angeli, Milano 1999, da cui si è citato:
 pp. 83-142: *Hobbes: la società senza governo*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ed. il Mulino, Bologna 1987, pp. 51-108;
 pp. 143-188: *Rousseau: la società senza sovrano*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ed. il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-235;
 pp. 251-257: *Koselleck e la concezione della storia*, originariamente in «Filosofia politica», 1.2 (dicembre 1987).
- Blanchot M., *La communauté inavouable*, ed. Minuit, Parigi 1983.
- Blanco L., *Note sulla più recente storiografia in tema di "Stato moderno"*, in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica, 2 (1994), pp. 259-297.
- Bleeden D., *One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's "δύναμις" (dynamis)*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 68-84.
- Bobbio N., *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, ed. Morano, Napoli 1965, pp. 11-49;
 -, *Thomas Hobbes*, ed. Einaudi, Torino 1989.
- Borsò V., *Giorgio Agamben – tra disastro e catastrofe. Ontologia e estetica*, in A. Lucci, L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 111-127.
- Brown W., *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy* (2003), raccolto in Id., *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 37-59;
 -, *Politics without Banisters: Genealogical Politics in Nietzsche and Foucault*, in Id., *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton 2001, pp. 91-120;
 -, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, ed. Zone Books, New York 2015;
 -, *Walled States, Waning Sovereignty* (2010), tr. it. a cura di S. Liberatore, *Stati murati, sovranità in declino*, ed. Laterza, Roma-Bari 2013.
- Brunner O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (1968), tr. it. a cura di P. Schiera, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1970; da cui si cita:
 pp. 1-20: *Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte*, originariamente in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», vol. 14, 1939; qui tradotto con il titolo *Il concetto moderno di costituzione e la storia costituzionale del medioevo*;
 pp. 51-74: *Abendländisches Geschichtsdenken*, originariamente in «Hamburger Universitätstreden», 17 (1954); poi in W. Lammers (a cura di), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, nel 1961; qui tradotto col titolo *Il pensiero storico occidentale*;
 pp. 117-132: *Stadt und Bürgertum in der europäischen Geschichte*, originariamente in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 4 (1953); qui tradotto con il titolo *Città e borghesia nella storia europea*;
 pp. 133-164: *Das "ganze Haus" und die altereuropäische "Ökonomik"*, originariamente in «Zeitschrift für Nationalökonomie», 13 (1958), poi in F. Oeter, *Familie und Gesellschaft*, nel 1966; qui tradotto con il titolo *La "casa come complesso" e l'antica "economica" europea*.
- Burgelin P., *L'archéologie du savoir*, in «Esprit», 360 (maggio 1967), pp. 863-861.
- Burgio A., *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, ed. La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- Bussolini J., *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 108-149;
 -, *What is a Dispositive?*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 85-107.
- Butler J., *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ed. Verso, New York 2004.
- Cacciari, *Il problema del Politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di "autonomia" e di "gioco")*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teysot, *Il dispositivo Foucault*, ed. Cluva, Venezia 1977, pp. 57-69;

- , "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politica in Deleuze e Foucault, in «aut aut», 161 (settembre-ottobre 1977), pp. 119-133.
- Calarco M., *Jamming the Anthropological Machine*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 163-179.
- Campillo A., *Foucault and Derrida, the History of a Debate on History*, in «Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities», 5.2 (Agosto 2000), pp. 113-135.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique* (1943-1966), Presses Universitaires de France, Parigi 2015¹²;
- , *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, in «Critique», 242 (luglio 1967), pp. 599-618.
- Capitini A., *Religione aperta*, ed. Laterza, Roma-Bari 2011.
- Caravale M., *La nascita dello Stato moderno*, in AAVV, *Storia moderna*, ed. Donzelli, Roma 2001, pp. 77-101.
- Carmagnola F., *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2015.
- Castelnuovo G., Varanini G.M., *Processi di costruzione statale in Europa*, in AAVV, *Storia medievale*, ed. Donzelli, Roma 1998, pp. 585-616.
- Cattoi T., *Recensione de Il Regno e la Gloria*, in «Reviews in Religion and Theology», 17.2 (2010), pp. 211-214.
- Catucci S., *Foucault*, ed. Laterza, Roma-Bari 2010⁵.
- Cavallari C., *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*, in P. Cesaroni, S. Chignola (curatori), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 201-221.
- Cesaroni P., *L'ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 126-144;
- , *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, ed. Cleup, Padova 2010;
- , *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, ed. Cleup, Padova 2008, pp. 261-300;
- , *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ed. ombre corte, Verona 2013, pp. 132-160.
- Chiesa L., *Superpolitically Apolitical. A Conclusion to the Homo Sacer Project*, in «The Stanford University Press Blog», disponibile al sito <http://stanfordpress.typepad.com/blog/2016/07/superpolitically-apolitical-.html> .
- Chignola S., *2000 d.C., biopotere e biopolitica: sulle tracce della discussione*, lezione tenuta presso la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul di Porto Alegre, ora in S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomica, Italian Theory*, ed. DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 29-52;
- , *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, ed. DeriveApprodi, Roma 2014, da cui si cita:
- pp. 9-43: *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo*, originariamente in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ed. ombre corte, Verona 2006, ora rivisto e quasi interamente riscritto;
- pp. 45-70: *Fabbriche del corpo*, inedito;
- pp. 71-110: *La politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in origine pubblicato in spagnolo nella rivista argentina «Deus Mortalis», nel 2010, ora ampiamente rielaborato;
- pp.137-169: «Phantasiebildern»/«Histoire Fiction», originariamente in P. Cesaroni, S. Chignola (curatori), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ed. ombre corte, Verona 2013;
- pp. 171-198: *Il coraggio della verità. Parrhesia e critica*, originariamente in «Politica e Religione. Annuario di teologia politica», 2012/2013: *Parrhesia e dissimulazione*, pp. 159-188;
- (a cura di), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, ed. ombre corte, Verona 2012;
- , *Che cos'è un governo?*, in «Euronomade.info», post del 16 marzo 2015: <http://www.euronomade.info/?p=4417> ;

- , *In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in G. Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, ed. Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 117-141; ora ripubblicato in S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, ed. DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 89-110;
- , *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in «Rivoluzioni Molecolari», 1.2 (2017);
- , *Regola, legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario*, lezione tenuta presso l'Instituto Superior de Filosofia Berthier di Passo Fundo, ora in S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, ed. DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 154-172;
- , *Storia dei concetti e filosofia politica. Sul dibattito in Germania*, rielaborazione di un saggio uscito in «Filosofia politica», 4.1 (1990), ora in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 15-50;
- , *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in C. Conelli e E. Meo (curatori), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, ed. Meltemi, Milano 2017, pp. 185-206; ora ripubblicato in S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, ed. DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 173-190.
- Ciccarelli R., “Cittadinanza”, in R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone (curatori), *Lessico di biopolitica*, ed. Manifestolibri, Roma 2006, pp. 80-84.
- Colatrella S., *Nothing Exceptional: Against Agamben*, in «Journal for Critical Education Policy Studies», 9.1 (2011), pp. 96-125.
- Connolly W.E., *The Complexities of Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 23-42.
- Cotesta V., *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, ed. Dedalo, Bari 1979.
- Crouch C., *Post-democracy* (2004), tr. it. a cura di C. Paternò, *Postdemocrazia*, ed. Laterza, Roma-Bari 2009².
- Cuccorese M., *Marx tel que Foucault l' imagine*, in «Actuel Marx en Ligne», 6, dell'8 febbraio 2001.
- Dagger R., “General Will”, in J. Michie (a cura di), *Reader's Guide to the Social Sciences*, vol. I, ed. Fitzroy Dearborn, Chicago 2001, pp. 647-48.
- Dardot P., Laval Ch., *Commun. Essai sur la revolution au XXI siècle*, tr. it. a cura di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, ed. DeriveApprodi, Roma, 2015;
- , *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009), tr. it. a cura di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, ed. DeriveApprodi, Roma 2013;
- , *Pour en finir avec ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie* (2016), tr. it. a cura di I. Bussoni, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016.
- De Anna G., *Azione e rappresentazione. Un problema “metafisico” del liberalismo contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012.
- De Caroli S., *Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 43-69.
- De La Durantaye L., *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, ed. Stanford University Press, Sanford 2009.
- De Michele G., *Lo scompiglio del potere*, in «il Manifesto», edizione dell'11 febbraio 2016.
- Dean M., *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, ed. Routledge, Londra-New York 1994;
- , *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, ed. Sage, Londra 1999.
- Debord G., *La société du spectacle* (1967), tr. it. a cura di P. Stanziale, *La società dello spettacolo*, ed. Massari, Bolsena 2004².
- Debrix F., *Tabloid Terror: War, Culture, and Geopolitics*, ed. Routledge, New York 2007.
- Deleuze G., *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (1967), in F. Chatelet (a cura di), *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, vol. 8: *Le XX° siècle*, tr. it. ne *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. Borca, ed. Einaudi, Torino 2002, pp. 214-243;
- , *Désir et plausi*, lettera scritta da Deleuze a Foucault nel 1977, a seguito della pubblicazione di *La volontà di sapere*; pubblicata originariamente in «Le magazine littéraire», 325 (ottobre 1994), poi raccolta in G. Deleuze, *Deux régime de fous*, ed. Minuit, Parigi 2003. Si è letta la tr. it. contenuta

- nella raccolta *Divenire molteplice: Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, curata da Ubaldo Fadini, ed. ombre corte, Verona 1999, pp. 77-90;
- , *Foucault* (1986), tr. it. a cura di P.A. Rovatti e F. Sossi, ed. Cronopio, Napoli 2002;
 - , *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, traduzione del secondo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, curata da M. Benenti e M. Caravà, ed. ombre corte, Verona 2018;
 - , *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 1*, traduzione del primo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, curata da L. Feltrin, ed. ombre corte, Verona 2014;
 - , *L'homme, une existence douteuse*, in «Le Nouvel Observateur», edizione del 1 giugno 1966, pp. 32-34;
 - , *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), tr. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, ed. Einaudi, Torino 2004;
 - , *Pourparlers (1972-1990)*, ed. Minuit, Parigi 2003 (prima edizione del 1990), da cui si è citato:
 - pp. 129-138: *La vie comme oeuvre d'art*;
 - pp. 139-162: *Un portrait de Foucault*;
 - , *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, saggio presentato al Colloque International, dedicato a Michel Foucault, organizzato pochi anni dopo la sua morte dall'Association pour le centre Michel Foucault, poi pubblicato in F. Ewald (a cura di), *Michel Foucault philosophe*, ed. Seuil, Parigi 1989, pp. 185-195.
- Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, ed. Einaudi, Torino 1996.
- Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1988), tr. it. a cura di R. Ferrara, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, ed. il Mulino, Bologna 1993.
- Derrida J., *Cogito et histoire de la folie*, in Id., *L'écriture et la différence*, ed. Seuil, Parigi 1967, pp. 51-97;
- , *Firma evento contesto*, comunicazione al Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française, dell'agosto 1971, tradotto in italiano in Id., *Margini della filosofia*, ed. Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424;
 - , *Séminaire. La bête et le souverain (2001-2002)*, tr. it. a cura di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano, Vol 1 (2001-2002)*, ed. Jaca Book, Milano 2009.
- Dews P., *The Return of the Subject in the Late Foucault*, in «Radical Philosophy», 51 (primavera 1989), pp. 37-41.
- Di Cesare D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- Di Michele G., «*La forza del vero*», un libro collettivo sul pensiero di Michel Foucault, in «il Manifesto», edizione del 13 dicembre 2013.
- Domenicali F., *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*, ed. Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Downey A., *Zone of Indistinction. Giorgio Agamben's "Bare Life" and the Politics of Aesthetics*, in «Third Text», 23.2 (marzo 2009), pp. 109-125.
- Dreyfus H.L., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, 1983².
- Dubreuil L., *Leaving Politics. Bios, Zoé, Life*, tradotto in inglese da C.C. Eagle per «Diacritics», 36.2 (estate 2006), pp. 83-98.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, ed. Adelphi, Milano 1993.
- Duso G., *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», 6.3 (1992), pp. 429-462, poi ripreso in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ed. Laterza, Roma-Bari 1999, cap. III (ristampato nel 2007, per Polimetrica International Scientific Publisher, pp. 83-123);
- , *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 158-200;
 - , *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, ed. Franco Angeli, Milano 2003;
 - (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, ed. Carocci, Roma 1999;
 - , *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, in Id. (a cura di), *Contratto sociale*, ed. Laterza, Roma-Bari 2005, pp. VII-VIII;
 - , *Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ed. il Mulino, Bologna 1987, poi ed. Franco Angeli, Milano 1998², pp. 7-49;
 - , *Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica*, originariamente in «Filosofia politica», 21.1 (2007), pp. 65-82 con titolo *Dalla storia concettuale alla filosofia*

- politica*; ora rielaborato in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 297-319;
- , *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», 11.3 (1997), poi riprodotto come primo capitolo del volume *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ed. Laterza, Roma-Bari 1999; ora in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, ed. Franco Angeli, Milano 2008, pp. 123-157.
- Eaglestone R., *On Giorgio Agamben's Holocaust*, in «Paragraph», 25.2 (gennaio 2008), pp. 52-67.
- Edkins J., *Whatever Politics*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 70-91.
- Eribon D., *Michel Foucault*, ed. Flammarion, Parigi 1989, 1990².
- Erlimbush V., *The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault*, in «Critical Horizons», 14.1 (2013), pp. 44-69.
- Esposito R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, ed. Einaudi, Torino 2015;
- , *Editoriale. Storia dei concetti ed ontologia dell'attualità*, in «Filosofia politica», 20.1 (aprile 2006), pp. 5-9;
- , *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, intervento presentato al convegno internazionale: *L'Italian Theory esistet-elle? / Does Italian Theory exist?*, organizzato dall'università di Paris Ouest Nanterre La Défense e dalla Sorbonne, nel 2014, ora pubblicato in D. Gentili, E. Stimilli (curatori), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 9-20.
- Ewald F., *Foucault e l'attualità*, in «Futuro anteriore», 1 (1996), pp. 51-60 (tr. it. di J. Revel).
- Faitini T., *Che cos'è la filosofia politica? Foucault: un'ontologia*, ed. Meltemi, Sesto San Giovanni 2018.
- Fardy J., *Review of Forget Foucault*, in «Foucault Studies», 13 (maggio 2012), pp. 184-187.
- Ferrando S., *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, nei corsi al Collège de France*, ed. Franco Angeli, Milano 2012.
- Ferrari Bravo L., *Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben (1996)*, in Id., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, ed. Manifestolibri, Roma 2001, pp. 279-286.
- Fink-Eitel H., *Foucault (1990)*, tr. it. a cura di B. Agnese, ed. Carocci, Roma 2002;
- , *Michel Foucaults Analitik der Macht*, in Id. (a cura di), *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 1980, pp. 38-78.
- Fisichella D., *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, ed. Carocci, Roma 2008.
- Fleischmann E., *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de Sociologie», 5 (1964), pp. 190-238.
- Flynn Th.R., *Truth and Subjectivation in the Late Foucault*, in «The Journal of Philosophy», 82.10 (ottobre 1985), pp. 532-540.
- Foisneau L., *Foucault, Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières*, in «Lumières», Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, 8 (2006), p. 31-50. Ora anche in inglese, con titolo *A Farewell to Leviathan: Foucault and Hobbes on Power, Sovereignty and War*, in G.A.J. Rogers, T. Sorell, J. Krayer (curatori), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Routledge, New York/Londra 2010, p. 207-222.
- Franchi S., *Passive Politics*, in «Contretemps», 5 (dicembre 2004), pp. 30-41.
- Fraser N., *Foucault on Modern Power: Empirical Insight and Normative Confusions*, in «Praxis International», 1 (1981), pp. 272-287;
- , *Michel Foucault: a "Young Conservative"?*, in «Ethics», 96.1 (1985), pp. 165-184.
- Freud S., *Totem und Tabù (1912-1913)*, tr. it. curata da C.L. Musatti, con titolo *Totem e Tabù*, in Id., *Opere*, vol. 7, ed. Paolo Boringhieri, Torino 1975, pp. 1-164.
- Frost T., *Agamben's Sovereign Legalization of Foucault*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 30.3 (2010), pp. 545-577.
- Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, ed. il Mulino, Bologna 1996;
- , *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, ed. il Mulino, Bologna 2008, da cui si è citato:
 pp. 15-50: *Schmitt e lo Stato*, originariamente in francese, con titolo *Carl Schmitt et l'État*, in *L'État au XXe Siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental. Études réunies par S. Goyard-Fabre*, ed. Vrin, Parigi 2004, pp. 35-53;
 pp. 51-81: *Le teologie politiche di Schmitt*, in «Studi perugini», 9 (2000), pp. 99-119;

- , *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, ed. il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106; ora in C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, ed. Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 38-71;
- , *Vicende della biopolitica*, in «Contemporanea», 12.3 (luglio 2009), pp. 510-515.
- Galzigna M., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Foucault, oggi*, ed. Feltrinelli, Milano 2008, pp. 7-26.
- Garaudy R., *Structuralisme et «mort de l'homme»*, in «La Pensée», 135 (ottobre 1967), pp. 107-124.
- Garelli G., Gargani M., *Foucault e l'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant*, in «Lo Sguardo», 3 (2010).
- Garland D., *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, ed. Clarendon Press, Oxford 1990.
- Genel K., *The Question of Biopower: Foucault and Agamben*, in «Rethinking Marxism», 18.1 (gennaio 2006), pp. 43-62.
- Geulen E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, ed. Junius, Amburgo 2005.
- Gnoli A., *Auschwitz. Il testimone invisibile*, intervista a G. Agamben per «La Repubblica», edizione dell'8 ottobre 1998, pp. 38-39.
- Goisis G., *Stato di eccezione di Giorgio Agamben: alcune questioni*, in «Deportate, esuli, profughe», 7 (2007), pp. 282-285.
- Golder B., Fitzpatrick P., *Foucault's Law*, ed. Routledge, Abingdon 2009.
- Gordon C., *Governmental Rationality: an Introduction*, in G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (curatori), *The Foucault Effect*, The University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 1-51.
- Gratton P., *A "Retro-version" of Power: Agamben via Foucault on Sovereignty*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 9.3 (2006), pp. 445-459.
- Grelet S., Potte-Bonneville M., *Une biopolitique mineure: un entretien avec Giorgio Agamben*, in «Vacarme», 11 (dicembre 1999), pp. 4-10.
- Grenier J.Y., Orléan A., *Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (2007), pp. 1155-1182.
- Gros F., *Foucault et «La société punitive»*, in «Pouvoirs», 4.135 (2010), pp. 5-14.
- Guenther L., *Resisting Agamben: The Biopolitics of Shame and Humiliation*, in «Philosophy and Social Criticism», 38.1 (2012), pp. pp. 59-79.
- Gulli B., *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 219-242.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1985), tr. it. a cura di Em. Agazzi e El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, ed. Laterza, Roma-Bari 1987;
- , *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, versione ampliata di *The European Nation State. Its Achievement and Limitations*, originariamente pubblicato in «Ratio Juris», 9 (giugno 1996), ora tradotto in italiano in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, ed. Feltrinelli, Milano 2008, pp. 119-140;
- , *Modernity versus Postmodernity*, tradotto da S. Benhabib in «New German Critique», 22 (inverno 1981), pp. 3-14;
- , *Morale, diritto, politica*, ed. Einaudi, Torino 2007³; in cui si cita:
 pp. 81-103: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), originariamente in Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, tr. it. a cura di L. Ceppa, con titolo *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*;
- pp. 105-138: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), originariamente in Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, tr. it. con titolo *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*.
- Hacking I., *Michel Foucault's Immature Science*, in «Nous», 13 (1979), pp. 39-51.
- Hadot P., *Un dialogue interrompu avec M. Foucault. Convergences et divergences*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. Albin Michel, Parigi 2002, pp. 305-311.
- Hamann T.H., *Neoliberalism, Governmentality, and Ethics*, in «Foucault Studies», 6 (febbraio 2009), pp. 37-59.

- Hannah M., *Torture and the Ticking Bomb: The War on Terrorism as a Geographical Imagination of Power/Knowledge*, in «Annals of the Association of American Geographers», 96.3 (2006), pp. 622-640.
- Hanssen B., *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*, ed. Routledge, Londra-New York 2000.
- Harding B., *Recensione de Il Regno e la Gloria*, in «The Heythrop Journal», 56 (2015), pp. 531-532.
- Hardt M., Negri A., *Commonwealth*, ed. Belknap, Cambridge 2009.
- , *The Empire* (2000), tr. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, ed. Rizzoli, Milano 2001.
- Hayek F.A., *Die Irrtümer der Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, conferenza inaugurale del 27 gennaio 1970, pronunciata in occasione del conferimento del professorato all'università Paris-London di Salisburgo, ora tradotta in italiano, con il titolo *Gli errori del costruttivismo*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, ed. Armando, Roma 1988, pp. 11-31;
- , *Individualism: true and false* (1949 – la conferenza è del '45), tr. it. a cura di A.M. Cossiga, *Individualismo: quello vero e quello falso*, ed. Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.
- Heidegger M., *Brief über den «Humanismus»* (1946), tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, ed. Adelphi, Milano 2008⁸;
- , *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943), tr. it. a cura di P. Chiodi, in Id., *Sentieri interrotti*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246.
- Heller-Roazen D., *Echolalias: On the Forgetting of Language*, ed. Zone Books, New York 2005.
- Hindess B., *Politics as Government: Michel Foucault's Analysis of Political Reason*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 30.4 (ottobre-dicembre 2005), pp. 389-413.
- Hintze O., *Wesen und Wandlung des modernen Staats* (1931), tr. it. a cura di P. Schiera con titolo *Essenza e trasformazione*, in Id., *Stato e società*, ed. Zanichelli, Bologna 1980, pp. 138-157.
- Hirschman A.O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (1977), tr. it. a cura di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, ed. Feltrinelli, Milano 2012².
- Hoffman M., *Foucault and Power. The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, ed. Bloomsbury, New York 2014.
- Honneth A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, ed. Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985.
- Hunt A., Wickham G., *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, ed. Pluto Press, Londra 1994.
- Iofrida M., Melegari D., *Foucault*, ed. Carocci, Roma 2017.
- Jaume L., *Rousseau e la questione della sovranità*, traduzione curata da G. Rametta per il volume di G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, ed. Carocci, Roma 1999, pp. 177-202.
- Jellinek G., *Allgemeine Staatslehre*, ed. Springer, Berlino 1910.
- Kafka F., *Der Prozess* (1925), tr. it. a cura di A. Raja, *Il processo*, ed. Feltrinelli, Milano 2007⁸.
- Kalyvas A., *The Sovereign Weaver: Beyond the Camp*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 107-134.
- Karsenti B., *Di una genealogia incerna: l'economia e la politica*, tradotto da S. Leotta, in B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (tit. orig. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociale set la politique des modernes*, 2013), ed. Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 43-64;
- , *Governare la società*, tradotto da S. Ferrando in B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (tit. orig. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociale set la politique des modernes*, 2013), ed. Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 157-173;
- , *La politica del "fuori". Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ed. ombre corte, Verona 2006, pp. 71-90; ora ripubblicato con la traduzione di M. Cammelli e S. Ferrando, in B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (tit. orig. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociale set la politique des modernes*, 2013), ed. Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 137-156.

- Kaufman E., *The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)*, in A. Ross (a cura di), *The Agamben Effect*, numero speciale di *The South Atlantic Quarterly*, 107.1 (inverno 2008), pp. 37-54.
- Keenan T., *Foucault on Government*, in «Philosophy and Social Criticism», 1 (1982), pp. 35-40.
- Kelsen H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), tr. it. a cura di G. Melloni, con titolo *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La Democrazia*, ed. il Mulino, Bologna 1998, pp. 41-152.
- Kennedy D., *The Stakes of Law, or Hale and Foucault!*, in «Legal Studies Forum», 15.4 (1991), pp. 327-366.
- Kishik D., *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics*, Stanford University Press, Stanford 2012.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), tr. it. a cura di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, ed. Adelphi, Milano 1996.
- Koselleck R., *Una risposta ai commenti sui "Geschichtliche Grundbegriffe"*, relazione tradotta da G. De Cecchi, in «Filosofia politica», 11.3 (1997), pp. 383-391;
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), tr. it. a cura di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, ed. Clueb, Bologna 2007.
- Kuhn Th.S., *The Structure of Scientific Revolutions* (1962, 1970), tr. it. a cura di di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ed. Einaudi, Torino 2009⁵.
- La Capra D., *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 126-162.
- Laclau E., *Bare Life or Social Indeterminacy?*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 11-22.
- Laval Ch., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, ed. Gallimard, Parigi 2007.
- Laval Ch., Paltrinieri L., Taylan F (curatori), *Marx et Foucault: Lectures, usages, confrontations*, ed. La Découverte, Paris 2015.
- Le Bon S., *Un positiviste désespéré: Michel Foucault*, in «Les temps modernes», 248 (gennaio 1967), pp. 1299-1319.
- Leitgeb H., Vismann C., *Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben*, in «Literaturen», 2.1 (2001), pp. 16-21.
- Lemke Th., *"The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality*, in «Economy and Society», 30.2 (maggio 2001), pp. 190-207;
- , *Foucault, Governmentality and Critique*, in «Rethinking Marxism», 14.3 (autunno 2002), pp. 49-64;
- , *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, tr. it. a cura di R. Gambino, per il volume *Lo sguardo di Foucault*, curato da M. Cometa e S. Vaccaro, ed. Meltemi, Roma 2007, pp. 85-107.
- Lessay F., *Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe-l'oeil*, in «Cités», 2 (2000), pp. 53-69.
- Levi N., Rothberg M., *Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland*, in «Symplokē», 11.1-2 (2003), pp. 23-38.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, ed. Plon, Parigi 1958.
- Lewis T.E., *The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben*, in «Utopian Studies», 23.2 (2012), pp. 355-373.
- Luce S., *Foucault, "Dire-le-vrai" come pratica critica*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrēsia*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 39-51.
- Lukes S., *Power. A Radical View* (1974, 2005), tr. it. a cura di O. Janni, *Il potere. Una visione radicale*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Lynch R.A., *Is Power All There Is? Michel Foucault and the «Omnipresence» of Power-Relations*, in «Philosophy Today», 42.1 (1998), pp. 65-70.
- Macherey P., *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, ed. ombre corte, Verona 2013.
- Marchart O., *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, in J. Böckelmann e F. Meier (curatori), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, ed. Unrast, Monaco 2007, pp. 10-28.
- Marion E., *The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, in «MLN», 121.4 (settembre 2006), pp. 1009-1022.

- Marongiu J.B., *Agamben, le chercheur d'homme*, intervista pubblicata in «Libération», del 1 aprile 1999, pp. II-III.
- Marramao G., *L'ossessione del sovrano*, originariamente pubblicato in P.A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, ed. Feltrinelli, Milano 1986, pp. 171-183; poi ripubblicato in G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, ed. Giappichelli, Torino 1995, e ora ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 311-325;
 -, *La passione del presente*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Marzocca O., *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, ed. Feltrinelli, Milano 2008, pp. 226-251;
 -, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, ed. Meltemi, Sesto San Giovanni 2016;
 -, "Governamentalità", in R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone (curatori), *Lessico di biopolitica*, ed. Manifestolibri, Roma 2006, pp. 149-155;
 -, *Introduzione a Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, ed. Medusa, Milano 2001, pp. 5-35;
 -, *La stagione del potere come guerra*, in Id. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, ed. Mimesis, Milano 2004, pp. 62-83;
 -, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, ed. Manifestolibri, Roma 2007.
- Mayer M., *Ein Ausnahmestand auf Dauer: Giorgio Agamben über die Idee einer "Biopolitik"*, in «Berliner Zeitung», edizione del 17 gennaio 1997, p. 21.
- McAlear G.J., recensione comparata de *Il Regno e la Gloria* di Agamben, e di *Adam Smith as Theologian* curato da P. Oslington, in «Perspectives on Political Science», 43.2 (2014), pp. 109-111.
- McLoughlin D., *Giorgio Agamben on Security, Government and the Crisis of Law*, in «Griffith Law Review», 21.3 (2012), pp. 680-707.
- McQuillan C., *Agamben's Fictions*, in «Philosophy Compass», 7.6 (2012), pp. 376-387.
- Mendel G., *La révolte contre le Père*, ed. Payot, Parigi 1968.
- Mesnard P., Kahan C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, ed. Kimé, Parigi, 2001.
- Mezzadra S., *Cattive condotte*, in «il Manifesto», edizione del 11 febbraio 2014;
 -, *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ed. ombre corte, Verona 2006.
- Michelman F.I., *Parsing "A Right to Have Rights"*, in «Constellations», 3.2 (1996), pp. 200-208.
- Mills C., *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 180-202;
 -, *Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectivation, and Testimony in "Remnants of Auschwitz"*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 198-221.
- Minca C., *The Return of the Camp*, in «Progress in Human Geography», 29.4 (2005), pp. 405-412.
- Minkinen P., *Sovereignty, Knowledge, Law*, ed. Routledge, Abingdon 2009.
- Mitchell T., *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 2002.
- Molad Y., "Whatever Singularity", in A. Murray e J. Whyte (curatori), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2011, pp. 201-204.
- Mouffe C., *The Democratic Paradox*, ed. Verso, Londra-New York 2000.
- Muni A., *Foucault, Nietzsche e la volontà di sapere*, in «Esercizi Filosofici», 8 (2013), pp. 104-121.
- Murray A., "Form-of-Life", in A. Murray e J. Whyte (curatori), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 71-73;
 -, *Giorgio Agamben*, ed. Routledge, Abingdon-on-Thames 2010.
- Murray S.J., *Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life*, in «Communication and Critical/Cultural Studies», 5.2 (2008), pp. 203-207.
- Nancy J.L., *La communauté désœuvrée*, ed. Christian Bourgois, Parigi 1990³;
 -, *Note sur le terme de «biopolitique»*, primo dei complementi di *La création du monde ou la mondialisation* (2002), tr. it. a cura di D. Tarizzo e M. Bruzzese, *Nota sul termine «biopolitica»*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 89-93.
- Neal A.W., *Cutting Off the King's Head: Foucault's "Society must be defended" and the Problem of Sovereignty*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 29.4 (agosto-ottobre 2004), pp. 373-398.
- Negri A., *A proposito di Italian Theory*, intervento presentato al convegno internazionale: *L'Italian Theory esiste-elle? / Does Italian Theory exist?*, organizzato dall'università di Paris Ouest Nanterre La

- Défense e dalla Sorbonne, nel 2014, ora pubblicato in D. Gentili, E. Stimilli (curatori), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 21-29;
- , *Giorgio Agamben, quando l'inoperosità è sovrana*, in «il Manifesto», edizione del 19 novembre 2014;
- , *Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 109-125;
- , *Il frutto maturo della redenzione*, in «il Manifesto», edizione del 26 luglio 2003;
- , *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, in «il Manifesto», edizione del 9 maggio 2007, pp. 18-19;
- , *Una prigione a cielo aperto di Michel Foucault*, in «il Manifesto», edizione del 5 maggio 2016.
- Norris A., *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, in «Diacritics», 30.4 (inverno 2000), pp. 38-58.
- Ojakangas M., *Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault*, in «Foucault studies», 2, (maggio 2005), pp. 5-28.
- Oksala J., *Violence and the Biopolitics of Modernity*, in «Foucault Studies», 10 (novembre 2010), pp. 23-43.
- Owens P., *Reclaiming "Bare Life"?: Against Agamben on Refugees*, in «International Relations», 23.4 (2009), pp. 567-582.
- Pagani P., *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura*, in Id., *Studi di filosofia morale*, ed. Aracne, Roma 2008, pp. 439-514.
- Panattoni R., *Giorgio Agamben. La vita che prende forma*, ed. Feltrinelli, Milano 2018.
- Pasquinelli M., *Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben*, in D. Gentili, E. Stimilli (curatori), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 184-199.
- Pasquino P., *Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory*, in «Economy and Society», 22.1 (1993), pp. 77-88;
- , *Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity*, in G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (curatori), *The Foucault Effect*, The University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 105-118.
- Passavant P.A., *The Contradictory State of Giorgio Agamben*, in «Political Theory», 35.2 (aprile 2007), pp. 147-174.
- Patton P., *Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 203-218.
- Perrot M. (a cura di), *L'impossibile prigione; recherches sur le système pénitentiaire au XIXème siècle. Débat avec Michel Foucault* (1980), tr. it. a cura di M.G. Meriggi, *L'impossibile prigione*, ed. Rizzoli, Milano 1981.
- Petrucciani S., *Democrazia*, ed. Einaudi, Torino 2014;
- , *Modelli di filosofia politica*, ed. Einaudi, Torino 2003.
- Pezzano G., *Recensione de Il Regno e la Gloria*, pubblicata in «Lessico di Etica pubblica», 2.1 (2011), pp. 134-142.
- Piccinini M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, ed. Carocci, Roma 1999, pp. 123-141.
- Porchnev B., *Les soulèvements populaires en France au XVIIIe siècle* (1972), tr. it. a cura di F. Rigotti, *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, ed. Jaca Book, Milano 1976.
- Poulantzas N., *L'État, le Pouvoir, le Socialisme* (1978), letto e citato nella traduzione inglese del 2000, ed. Verso.
- Prozorov S., *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, ed. Edinburgh University Press, Edimburgo 2014;
- , *The Appropriation of Abandonment: Giorgio Agamben on the State of Nature and The Political*, in «Continental Philosophy Review». 42 (2009), pp. 327-253;
- , *Why Giorgio Agamben in an optimist*, in «Philosophy and Social Criticism», 36.9 (2010), pp. 1053-1079.
- Pyykkönen M., *Liberalism, Governmentality and Counter-Conduct; An Introduction to Foucauldian Analytics of Liberal Civil Society Notions*, in «Foucault Studies», 20 (dicembre 2015), pp. 8-35.
- Raniolo F., *La partecipazione politica*, ed. il Mulino, Bologna 2002.
- Rasch W., *From Sovereign Ban to Banning Sovereignty*, in M. Calarco e S. De Caroli (curatori), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 92-108.

- Raulff U., *An Interview with Giorgio Agamben*, pubblicata in «Süddeutsche Zeitung», il 6 aprile 2004; successivamente in «German Law Journal», 5.5 (2004), pp. 609-614.
- Read J., *A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity*, in «Foucault Studies», 6 (febbraio 2009), pp. 25-36.
- Reale M., *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma 1991;
- , *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983;
 - , *Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalisti moderni. A proposito di un passo del «secondo discorso»*, in «La Cultura», 15 (1977), n. 2-3.
- Rehmann J. *The Unfulfilled Promises of the Late Foucault and Foucauldian "Governmentality Studies"*, in D. Zamora D., *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, edizioni Aden, Parigi 2014; si è citata traduzione inglese, *Foucault and Neoliberalism*, edita nel 2016 da Polity, Cambridge, pp. 134-158.
- Revel J., *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, tr. it. a cura di A. Lucci e D. Wehrli, in A. Lucci e L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 247- 266;
- , *Dictionnaire Foucault*, ed. Ellipses, Parigi 2008, da cui si sono lette le voci "Dispositif" e "Gouvernementalité".
 - , *Foucault alla maniera di Kojève*, in «Futuro anteriore», 1 (1996), pp. 61-67;
 - , *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in D. Gentili, E. Stimilli (curatori), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 47-58;
 - , *Passeggiate, piccoli excursus e regimi di storicità*, in P. Cesaroni e S. Chignola (curatori), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ed. ombre corte, Verona 2013, pp. 161-179.
- Ricoeur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (1969), tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, ed. Jaca Book, Milano 1977.
- Rigotti F., *Quei migranti senza pensiero*, in «Domenica - Il Sole24Ore», edizione 21 gennaio 2018, p. 25.
- Robinson B., *The Specialist on the Eichmann Precedent: Morality, Law, and Military Sovereignty*, in «Critical Inquiry», 30.1 (2003), pp. 63-97.
- Rose N., Miller P., *Governing Economic Life*, in «Economy and Society», 19.1 (1990), pp. 1-31;
- , *Political Power beyond the State: Problematics of Government*, in «British Journal of Sociology», 42.2 (1992) pp. 173-205.
- Ruggiu L., *Aristotele e la genesi dello spazio economico*, in Id. (a cura di), *Genesi dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale: filosofia, società e autonomia dell'economico*, ed. Guida, Napoli 1982, pp. 49-117.
- Said E., *Foucault and the Imagination of Power*, in D.C. Hoy (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, ed. Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 149-155.
- Salzani C., *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9.1 (2015), pp. 268-280;
- , *Introduzione a Giorgio Agamben*, ed. il melangolo, Genova 2013;
 - , *Nudità e vita*, in «Lo Sguardo», 15.2 (2014), pp. 133-147;
 - , *Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia*, in «Utopian Studies», 23.1 (2012), pp. 212-237;
 - , *Recensione de Il Regno e la Gloria*, in «Journal of Contemporary European Studies», 20.2 (2012), pp. 229-230.
- Sartre J.P., *Jean-Paul Sartre répond*, in «L'Arc», 30 (ottobre 1966), pp. 87-96.
- Sassen S., *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (2014), tr. it. a cura di N. Negro, *Expulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, ed. il Mulino, Bologna 2015;
- , *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (1996), tr. it. a cura di G. Ballarino, *Fuori controllo. Mercati finanziari contro Stati nazionali: come cambia la geografia del potere*, ed. il Saggiatore, Milano 1998;
 - , *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages* (2006), tr. it. a cura di N. Malinverni e G. Barile, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, ed. Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Scattola M., *Teologia politica*, ed. il Mulino, Bologna 2007.

- Schmitt C., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, curato da G. Miglio e P. Schiera, ed. il Mulino, Bologna 1972, da cui si è citato:
 pp. 27-86: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität (1922-1934)*, tr. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*;
 pp. 87-208: *Begriff des Politischen (1932)*, tr. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di "politico". Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*.
- , *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1982²)*, tr. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, ed. Giuffrè, Milano 1986, pp. 90-101;
 - , *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum (1950)*, tr. it. a cura di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, ed. Adelphi, Milano 1991;
 - , *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (1921)*, tr. it. a cura di B. Liverani, rivista da A. Caracciolo e C. Geraci, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, ed. Settimo Sigillo, Roma 2006.
- Scribano M.E., «*Amour de soi*» e «*amour propre*» nel secondo «*Discours*» di Rousseau, in «*Rivista di filosofia*», 69 (1978), pp. 487-498.
- Senellart M., *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ed. ombre corte, Verona 2006, pp. 13-36.
- Sferrazza Papa E., *Teologia economica e mass media: il dispositivo glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben*, in «*Lo Sguardo*», 13.3 (2013), pp. 347-360.
- Sheridan A., *Michel Foucault The Will to Truth*, ed. Routledge, Londra-New York 1980.
- Shklar J., «*General Will*», in P. Wiener (a cura di), *The Dictionary of the History of Ideas*, ed. Charles Scribner's Sons, New York 1973, pp. 275-281.
- Simoncini R., *Un concetto di diritto pubblico: lo "stato di eccezione" secondo Giorgio Agamben*, in «*Diritto e Questioni pubbliche*», 8 (2008), pp. 197-211.
- Simpson Z., *The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia*, in «*Foucault Studies*», 13 (maggio 2012), pp. 89-115.
- Snoek A., *Agamben's Foucault: An Overview*, in «*Foucault Studies*», 10 (novembre 2010), pp. 44-67.
- Sofri A., *Un'idea di Giorgio Agamben*, in «*Reporter*», edizioni del 9-10 novembre 1985, pp. 32-33.
- Sorrentino V., Il "governo attraverso la verità" in Foucault, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrhesia*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 7-20;
 -, *Il pensiero politico di Foucault*, ed. Meltemi, Roma 2008.
- Starobinski J., *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle (1971)*, tr. it. a cura di R. Albertini, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, ed. il Mulino, Bologna 1982.
- Stimilli E., *L'uso del possibile*, in A. Lucci e L. Vigliani (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 17-34.
- Tagma H.M., *Homo Sacer Vs. Homo Soccer Mom: Reading Agamben and Foucault in the War on Terror*, in «*Alternatives: Global, Local, Political*», 34.4 (2009), pp. 407-435.
- Taylor Ch., *Foucault on Freedom and Truth*, in «*Political Theory*», 12.2 (1984), pp. 152-183.
- Techer A., «*Liberté*», in S. Leclercq (a cura di), *Abécédaire de Michel Foucault*, ed. Sils Maria, Sils Maria 2004, pp. 95-96.
- Thompson E.P., *The Making of the English Working Class*, ed. Victor Gollancz Ltd / Vintage Books, Londra-New York 1963, 1968, 1980.
- Todeschini G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, ed. il Mulino, Bologna 2004.
- Tommasi F.V., *L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in «*Democrazia e diritto*», 3 (2008), pp. 215-229.
- Tuppini T., *Critica o antropologia? Alcune considerazioni intorno all'Introduzione all'Antropologia di Kant (1961) di Michel Foucault*, in AA.VV., *Was ist Mensch? / Que è o Homem?*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbona 2010, pp. 259-272.
- Urbinati N., *Destra e sinistra non sono uguali*, in «*Left*», 17 (27 aprile - 4 maggio 2018), pp. 8-11;
 -, *Representative Democracy: Principles and Genealogy (2006)*, tr. it. *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, ed. Donzelli, Roma 2010.

- Vaccaro S., *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, ed. Mimesis, Milano 2005.
- Vadoulakis D., *The Ends of Stasis: Spinoza as a Reader of Agamben*, in «Culture, Theory and Critique», 51.2 (2010), pp. 145-156.
- Vagnarelli G., *Oltre i confini del politico. Michel Foucault filosofo della politicizzazione*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Van Munster R., *The War on Terrorism: When the Exception Becomes the Rule*, in «International Journal for the Semiotics of Law», 17.2 (2004), pp. 141-153.
- Vattimo G., *Foucault e l'archeologia della mente*, originariamente in «La Stampa», edizione del 27 maggio 1982, poi in G. Vattimo, *Le mezze verità*, ed. La Stampa, Torino 1982, pp. 121-124. Volume recentemente riedito da Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
- Ventura R.A., *La scomparsa di Giorgio Agamben*, in «Linus», 53.3 (marzo 2017), p. 44.
- Veyne P., *Comment on écrit l'histoire*, ed. Seuil, Parigi 1971-1978;
- , *Foucault révolutionne l'histoire* (1978), tradotto parzialmente con il titolo *Foucault e la storia*, in «aut aut», 181 (gennaio-febbraio 1981), pp. 71-93;
 - , *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, in «Annales ESC», 33, vol. 1, 1978, pp. 35-63;
 - , *Le dernier Foucault et sa moral*, in «Critique Michel Foucault: du monde entier», 471-472 (settembre 1986), pp. 925-941;
 - , *Michel Foucault: sa pensée, sa personne*, ed. Albin Michel, Parigi 2008;
 - , *Un archéologue sceptique*, in D. Eribon (a cura di), *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, in cui sono raccolti gli atti di un convegno tenuto presso il Centre Georges-Pompidou, nei giorni 21-22 giugno 2000, ed. EPEL, Parigi 2001, pp. 19-59.
- Vigialoro L., *Estetica e logica dell'individualità. Agamben lettore della Kritik der Urteilskraft*, in A. Lucci e L. Vigialoro (curatori), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 95-110.
- Virno P., *General Intellect, Exodus, Multitude*, in «Arcipelago», 54 (2002): <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm> .
- Vogt E., *S/citing the Camp*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 74-105.
- Wacquant L., *Bourdieu, Foucault, and the Penal State in the Neoliberal Era*, estratto e adattato dal volume *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, del 2009, ora in D. Zamora, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, edizioni Aden, Parigi 2014; si è citata traduzione inglese, *Foucault and Neoliberalism*, edita nel 2016 da Polity, Cambridge, pp. 114-133.
- Walsh J., *The Hidden Point of Intersection. Rethinking the Relationship Between Sovereignty and Biopolitics in Foucault and Agamben*, conferenza del 19 settembre 2014, presso la University of Puget Sound: <https://soundideas.pugetsound.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=psupc> .
- Walzer M., *The Politics of Michel Foucault*, in «Dissent», 30 (autunno 1983), pp. 481-490.
- Warrender H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), tr. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1995.
- Watkin W., *Agamben and Indifference. A Critical Overview*, ed. Rowman & Littlefield International, Londra-New York 2014.
- Weber M., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, tit. orig. *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, originariamente pubblicato nel primo fascicolo nella sua serie dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», poi raccolto nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschafteslehre*, pp. 146-241; si cita la tr. it. a cura di P. Rossi, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, ed. Einaudi, Torino 2003, pp. 3-88;
- , *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. a cura di P. Rossi, *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, ed. Einaudi, Torino 2004, pp. 3-44.
- Weil E., *J.-J. Rousseau et sa politique*, in Id., *Essais et Conférences II*, ed. Plon, Parigi 1971, pp. 115-148.
- Weinert F., *Die Arbeit der Geschichte. Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault*, in «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 8.2 (1982), pp. 336-358.
- Wetters K., *The Rule of the Norm and the Political Theology of "Real Life" in Carl Schmitt and Giorgio Agamben*, in «Diacritics», 36.1 (primavera 2006), pp. 31-47.

- Whyte J., *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*, Suny Press, New York 2013.
- Witte B., *Di alcuni motivi in Giorgio Agamben* (tr. it. S. Rutigliano), in L. Dell'Aia (a cura di), *Studi su Agamben*, ed. Ledizioni, Milano 2012, pp. 33-43.
- Zamora D., *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, edizioni Aden, Parigi 2014; traduzione inglese edita nel 2016 da Polity, Cambridge;
- , *Foucault's Responsibility*, in «Jacobin», pubblicato nel dicembre 2014: <https://www.jacobinmag.com/2014/12/michel-foucault-responsibility-socialist> ;
- , *Peut-on critiquer Foucault?*, intervista pubblicata in «Ballast» il 3 dicembre 2014: <https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/> ;
- Zanini A., *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, ed. ombre corte, Verona 2010.
- Zarka Y.Ch., *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in «Cités», 2: *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir* (2000), pp. 41-52.

INTRODUZIONE	3
PARTE PRIMA: il cantiere foucaultiano.....	12
1. Una critica archeologica nel metodo e genealogica nelle finalità.	13
1.1. Archeologia: dall' <i>episteme</i> alla pratica discorsiva.....	16
1.2. Genealogia: dal discorso autonomo alla tecnologia di potere.....	39
1.3. La critica come attitudine illuminante.....	59
2. Una nuova concezione del potere.....	73
2.1. Il potere sulla vita è strategico. Lebbra e peste.....	79
2.2. Tagliare la testa al Re. Analitica del potere e critica della teoria della sovranità.....	111
2.3. Dalla critica alla governamentalità. Un intermezzo.....	152
2.4. Razionalità politica: governo e governamentalità.....	176
PARTE SECONDA: il cantiere agambeniano.....	224
1. Alcune premesse del discorso di Agamben.....	225
1.1. Sull'uomo: fuori e dentro il meccanismo biopolitico.....	231
1.2. Distruzione dell'esperienza e infanzia, verso una nuova idea di storia.....	253
1.3. Il tempo dell'ora: il presente come occasione di riscatto.....	273
2. Dalla singolarità <i>Qualunque</i> alla forma-di-vita.....	294
2.1. Nuda vita: il prodotto originale del potere sovrano.....	311
2.2. L'eccezione come struttura della sovranità.....	359
2.3. La macchina governamentale: genealogia del paradigma gestionale.....	398
2.4. Stato d'eccezione effettivo e forma-di-vita.....	435
PARTE TERZA: questioni e possibilità aperte	450
1. «Non sono uno storico»: la questione della critica.....	451
1.1. Non lavori da storico.....	462
2. Un universale da ripensare.....	486
2.1. La questione del soggetto politico.....	486
2.2. Le questioni dello Stato-nazione e del governo.....	522
CONCLUSIONI.....	551
TESTI CITATI.....	561