



Filosofia Italiana

*La filosofia politica di Giorgio Agamben. Concetti, metodi e problemi*

di Jacopo D'Alonzo

**Abstract:** The following article will analyse the main concepts of Agamben's political philosophy and especially the key notions of his project *Homo sacer* (1995-2015). Firstly, it will show the way in which Agamben's philosophy cannot be absolutely seen as political manifesto. Indeed, Agamben's reflection is a radical investigation concerning a wide range of traditional political categories. But exactly for this reason, Agamben's philosophy represents a theoretical solution to some problematic aspects of Western political philosophy. Furthermore, the following article will describe the structure of Agamben's argumentations and the peculiarities of his method. Consequently, we will focus on some features of Agamben's approach regarding politics, language, anthropology and so forth. Finally, we will try to advance a set of arguments to highlight the most significant conundrums of Agamben's political philosophy.

## *La filosofia politica di Giorgio Agamben. Concetti, metodi e problemi*

di Jacopo D'Alonzo

### 0. Considerazioni preliminari

Agamben è divenuto negli ultimi anni uno dei filosofi italiani più in vista a livello internazionale<sup>2</sup>. Il progetto *Homo sacer* (HS), inaugurato nel 1995 con la pubblicazione del volume omonimo, si può senz'altro considerare come la ricerca che ha riscosso maggior successo di pubblico<sup>3</sup>. Le ragioni sono da ricercare anzitutto nello stile: conciso ed essenziale nell'apparato bibliografico ma allo stesso tempo ricco di riferimenti eruditi – che ne costituiscono spesso il marchio di fabbrica – illustrati attraverso un vocabolario minimale e una prosa piana. Molto più vicino alla critica letteraria che alla saggistica accademica, ogni libro di Agamben si rivolge ad un pubblico ben più vasto di quello dei soli specialisti.

---

<sup>1</sup> Saggio su invito, ricevuto il 9/02/2016, sottoposto a *peer review*.

<sup>2</sup> Agamben è stato considerato il maggiore rappresentante della cosiddetta *Italian Theory*. Cfr. D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012; L. Chiesa (a cura di), «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI (3), 2011 (numero speciale della rivista «Angelaki» dedicato al pensiero italiano contemporaneo). Si ricordi che il sintagma *Italian Theory* – sul modello della cosiddetta *French Theory* degli anni Settanta, quella cioè di Foucault, Derrida, Deleuze ed altri – è usato perlopiù per indicare l'interesse dimostrato dagli studiosi statunitensi nei confronti della più recente tradizione filosofico-politica italiana. In ogni caso le pubblicazioni su Agamben si susseguono a ritmo serrato. Qui si renderà conto di quelle, forse più datate, ma senz'altro pionieristiche e divenute ormai irrinunciabili. Per la letteratura secondaria, si veda la bibliografia, aggiornata al 2013, in J. D'Alonzo, *Bibliografia di Giorgio Agamben. «Filosofia Italiana», Aprile 2014*, <http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2014/04/Bibliografia-Agamben.pdf>

<sup>3</sup> Per quanto riguarda il progetto *HS* si vedano i seguenti volumi G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino [1995] 2010; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer. III*, Bollati Boringhieri, Torino [1998] 2010; G. Agamben, *Stato d'eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino [2003] 2010; G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Neri Pozza, Vicenza [2007] 2009; G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Laterza, Roma-Bari, 2008; G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011; G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014; G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015. Per un quadro della terminologia agambeniana si veda A. Murray, J. White, *The Agamben Dictionary*, University Press, Edinburgh 2011. Per un'introduzione al pensiero di Agamben si veda A. Murray, *Giorgio Agamben*, Routledge, London-New York 2010; C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2014; J. Clemens, N. Heron, A. Murray, *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, University Press, Edinburgh 2008; L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, University Press, Stanford 2009; E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2009.

A ciò si aggiunga l'attenzione prestata da Agamben ad alcune tematiche di stringente attualità: per esempio il significato delle misure d'emergenza, della decretazione d'urgenza, delle carceri e dei campi d'internamento per immigrati, il confine sempre più labile fra cittadino e potenziale criminale, la costante minaccia del terrorismo, e ancora la crisi della rappresentatività, della sovranità nazionale, oppure la centralità della finanza, dell'economia, il ricatto del debito, il valore politico assegnato a questioni che sembrano esulare dall'orizzonte della cosa pubblica (fine-vita, suicidio assistito, salute pubblica, etc.). L'opera di Agamben, forse più di altre, sembra cogliere il cuore problematico del nostro presente.

Potrebbero poi essere annoverate molte altre ragioni, questa volta di ordine teorico, per spiegare l'attenzione rivolta a questo autore. Simile analisi travalica di gran lunga gli obiettivi di questo articolo che vorrebbe invece assolvere il già gravoso compito di esporre i lineamenti essenziali della filosofia politica di Agamben. Tuttavia non si può ignorare come sia il nucleo teorico-politico della proposta agambeniana ad attirare l'attenzione del grande pubblico.

A fronte di una radicale critica del presente, il soggetto politico che dovrebbe mettere in crisi le strategie disciplinari che caratterizzano la modernità non può secondo Agamben essere ridotto all'appartenenza ad un gruppo sociale determinato<sup>4</sup>. Da qui un messaggio rivolto a un pubblico molto vasto e il costante e generico riferimento all'umanità, all'uomo, all'individuo. Come corollario di simile assunto segue la rassicurante tesi per cui la trasformazione del presente non passa per una ridefinizione dell'esistenza materiale ma per una conversione tutta teorica – o si potrebbe dire tutta teologica<sup>5</sup> – della condizione fattizia: cambiare dall'interno il punto di vista sulla propria esistenza senza che simile operazione metta a repentaglio consolidate condotte di vita.

Tuttavia la riflessione di Agamben non va confusa con un manifesto o con un programma politico<sup>6</sup>. Mancano infatti in *HS* le condizioni minimali che consentano di vedere nel progetto qualcosa di diverso da una filosofia politica, da un'analisi critica della nostra tradizione teorica, giuridica, teologica. La critica del presente non è una premessa ad una trasformazione reale dell'esistente, ma solo del modo abituale di guardare ad esso.

---

<sup>4</sup> Cfr. la critica di K. Ziarek, *After Humanism: Agamben and Heidegger*, «South Atlantic Quarterly», 107(1), 2008, pp. 187-209; C. Mills, *The philosophy of Agamben*, McGill-Queen's Press-MQUP, 2008, pp. 114-115, 136; P. Deutscher, *The Invention of Exceptionality: Foucault, Agamben, and "Reproductive Rights"*, «South Atlantic Quarterly», 107(1), 2008, pp. 55-70; C. Dickinson, *Agamben and theology*, T&T Clark, London 2011, pp. 190, 200-201; A. Murray, *Giorgio Agamben*, cit., p. 131: in Agamben manca un riconoscimento dell'ineguale stato d'oppressione vissuto da alcuni gruppi sociali – su tutti le donne – dal momento che la soggettività politica è identificata con l'universale uomo o con la nuda vita priva di qualità.

<sup>5</sup> A. Badiou, *L'Être et L'Événement T. 2. Logiques Des Mondes*, Seuil, Paris 2006, p. 583; E. Geulen, op. cit., p. 166; A. Negri, *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, «Il Manifesto», 9(5), 2007, pp. 18-19, p. 18; V. Liska, *Il Messia davanti alla Legge: Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka*, in: L. Dell'Aia (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 44-60, p. 46; Dickinson, op. cit.; A. Galindo, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p. 141.

<sup>6</sup> Da qui l'accusa di impoliticità mossa da C. Formenti, *Immagini del forse*, «Aut Aut», 271-72, 1996, pp. 22-27; A. Kalyvas, *The sovereign weaver: Beyond the camp*, in: Andrew Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, 2005, pp. 107-134, p. 112; E. Laclau, *Bare life or social indeterminacy?*, in: Laclau E., Calarco M., DeCaroli S., *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, University Press, Stanford 2007, pp. 11-22, p. 22.

In secondo luogo il pensiero di Agamben non può essere circoscritto alla sola riflessione politica. I suoi interessi infatti spaziano dai temi dell'estetica o della critica letteraria alla filosofia teoretica o del linguaggio. Naturalmente non è del tutto legittimo separare i diversi aspetti del suo pensiero e solo per ragioni di chiarezza espositiva e comodità si utilizzerà qui il sintagma filosofia politica<sup>7</sup>; ma lo si farà proponendo di volta in volta i riferimenti bibliografici essenziali per rintracciare similarità in altri campi della sua indagine.

In terzo luogo, dal punto di vista metodologico ed espositivo, i testi di Agamben sono caratterizzati da una costante disamina delle fonti e le sue argomentazioni si snodano come dei commenti ad un *corpus* di testi di riferimento di cui sarebbe difficile in questa sede offrire un quadro esauriente. Qui si ricorderanno pertanto solamente quegli autori o quelle opere che lui cita in modo più sistematico e si proverà, forse illegittimamente, ad estrapolare da simile contesto argomentativo il nucleo teorico delle sue proposte.

Infine, presentare nella sua interezza la filosofia politica di Agamben è un obiettivo difficilmente realizzabile nel breve spazio di un articolo. La panoramica dei concetti e delle argomentazioni che costituiscono ciò che può essere considerato peculiare di *HS* sarà qui condotta prendendo spunto da *L'uso dei corpi* (UdC). Questo studio presenta senza dubbio delle novità rispetto ai volumi precedenti: 1) dal punto di vista quantitativo è il più esteso; 2) Agamben fa ripetutamente riferimento alle sue opere precedenti sia in modo esplicito<sup>8</sup> che implicito; 3) si tratta dell'ultimo volume, dal punto di vista dell'articolazione interna del progetto, di *HS*.

Ma si faccia attenzione: non si deve correre il rischio di considerare *UdC* come il compimento, la *summa* o la restituzione sistematica del suo pensiero politico. «Né un nuovo inizio né tanto meno una conclusione»<sup>9</sup>. Con queste parole Agamben descrive infatti l'ultimo volume di *HS*. Facendo probabilmente della pessima teleologia storica, ma offrendo al lettore una buona mappa per inquadrare il pensiero politico di Agamben, il presente articolo vuole solamente contestualizzare retrospettivamente quei concetti, metodi e argomentazioni che giocano un ruolo di primo piano nell'attuale dibattito filosofico-politico.

---

<sup>7</sup> Altrove si è mostrata la continuità fra le tematiche degli anni Sessanta, Settanta ed Ottanta e *HS*: cfr. J. D'Alonzo, *El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben*, «Revista Pléyade», 12 (2013), pp. 93-112.

<sup>8</sup> Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 114, 130, 176, 177, 190, 251, 260, 287, 300, 301, 307, 334, 335, 349.

<sup>9</sup> Ivi, p. 9.

### 1. Definizione dell'oggetto teorico: l'esempio e il paradigma

Nel progetto *HS* era in questione, scrive Agamben in *UdC* – indicativamente all'imperfetto –, un'archeologia della politica<sup>10</sup>: «revocare in questione il luogo e la stessa struttura originaria della politica, per cercare di portare alla luce l'*arcanum imperii* che ne costituiva in qualche modo il fondamento e che era rimasto in essa insieme pienamente esposto e tenacemente nascosto»<sup>11</sup>. Ma come mostrare la struttura originaria della politica? Come esporre ciò che allo stesso tempo è evidente e nascosto?

Prima di entrare nel merito delle argomentazioni agambeniane – benché forse dal suo punto di vista un problema del genere non si ponga – è necessario richiamare cursoriamente l'assunto metodologica di fondo che guida tutto il progetto *HS*: mostrare una trasfigurazione concettuale e paradigmatica che renda conto della fenomenologia, della struttura e delle stratificazioni ideologiche della vita politica moderna. Non deve infatti sfuggire il carattere esemplare dei vari oggetti teorici presi in considerazione in *HS*. Si pensi al concetto stesso di *homo sacer* – il cui statuto si vedrà fra breve –, cioè quella figura giuridica del diritto romano che funge da lente o griglia interpretativa per studiare alcuni fenomeni politici, esistenziali e giuridici molto più recenti. A monte di simile operazione teorica c'era stata non a caso una riflessione sul significato epistemologico dell'esempio e del paradigma<sup>12</sup>

L'assunzione di un esempio o paradigma apparentemente lontano dalla sensibilità moderna può mostrare a certe condizioni il funzionamento di un particolare aspetto di un fenomeno politico. Fra i due però non esiste un rapporto causale, ma solo esemplare. Dal più noto al meno noto, i rapporti analogici guidano la ricerca. Tuttavia rimane così inevasa la questione concernente la ragione per la quale quelli prescelti e non altri siano i paradigmi più importanti da prendere in considerazione. Nel rapporto di similitudine fra caso esemplare e fenomeno da indagare si può difatti saggiare uno dei punti più delicati dell'intera opera di Agamben.

Rinunciare ad una qualsiasi causalità – meccanica o dialettica – porta con sé il rischio di proporre delle ricostruzioni *ad hoc* in grado di adattare l'esempio al fenomeno o il fenomeno all'esempio facendo perdere la percezione esatta dell'uno o dell'altro. Da qui molte delle critiche rivolte alle conseguenze di questo metodo: decontestualizzazione e analogie superficiali<sup>13</sup>, sacrificio delle realtà storiche<sup>14</sup> e delle realtà empiriche<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> *Archeologia* è termine tratto da M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 su cui Agamben riflette in *Signatura rerum. Sul Metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>11</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 333.

<sup>12</sup> Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino [1990] 2001; G. Agamben, *Homo sacer*, cit., 27; U. Rauff, *An interview with Giorgio Agamben*, «German Law Journal», 5/5 (2004), pp. 609-614, p., 610; R. Andreotti, F. De Melis, *Intervista a Giorgio Agamben su elezioni, democrazia e governamentalità*, «Il Manifesto», 18(3), 18 marzo 2008.

<sup>13</sup> Cfr. A. Galindo, op. cit., p. 127.

<sup>14</sup> Cfr. R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, «Paragraph», 25(2), 2002, pp. 52-67, pp. 64-65.

## 2. Stato d'eccezione e nuda vita

Seguendo Foucault, Agamben ritiene che nelle società moderne la sfera biologica assuma sempre di più un posto centrale fra gli obiettivi del potere statale<sup>16</sup>. Ne consegue che la politica stessa vada interpretata come *biopolitica*. Secondo Agamben «la struttura originaria della politica occidentale consiste in una *ex-ceptio*, in una esclusione inclusiva della vita umana nella forma della nuda vita»<sup>17</sup>. Rispetto a Foucault, Agamben però chiama in causa fattori giuridico-istituzionali e allarga il campo di ricerca ben al di là della sola età moderna. Il concetto di *eccezione*, insieme a quello di *nuda vita*, costituisce la chiave di volta dell'intero edificio di *HS*. L'uno è la condizione dell'altro: lo stato d'eccezione permanente è il punto apicale della vicenda politica occidentale e in quanto tale porta a compimento l'isolamento della nuda vita come oggetto prediletto delle strategie di governo.

Sulla scorta di Schmitt, Agamben individua nello *stato d'eccezione* il meccanismo politico-giuridico in cui eccezione e norma divengono indistinguibili<sup>18</sup>. Lo stato d'eccezione permanente<sup>19</sup> e la percezione di vivere in una costante guerra civile<sup>20</sup> rappresentano infatti l'effetto più palese delle misure emergenziali messe in campo dai governi.

L'eccezione è «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione»<sup>21</sup>. Pertanto Agamben, a partire dalle riflessioni di Nancy, chiama *bando* la potenza «della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi»<sup>22</sup>. Chi è colpito dal bando è «abbandonato» dalla legge ed esposto nella soglia fra vita e diritto: è *homo sacer*. La vita «uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*» è quella figura del diritto romano, «in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità)»<sup>23</sup>.

Divenuta la regola, l'eccezione è al giorno d'oggi generalizzata a tal punto che ogni cittadino è *homo sacer* e lo è in quanto è la sua stessa vita biologica ad essere oggetto delle strategie governa-

---

<sup>15</sup> Cfr. E. N. Marion, *The Nazi genocide and the writing of the Holocaust aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, «Modern Language Notes», 121(4), 2006, pp. 1009-1022, pp. 1020-1022.

<sup>16</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.; M. Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>17</sup> Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 333.

<sup>18</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9. Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humboldt, München 1922.

<sup>19</sup> Cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit.

<sup>20</sup> Cfr. G. Agamben, *Stasis*, cit.

<sup>21</sup> G. Agamben, *Homo Sacer*, cit. p. 19.

<sup>22</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit. p. 34. Cfr. J.-L. Nancy, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983. Per quanto riguarda la nozione di *abbandono* e la sua relazione con l'*Ereignis* heideggeriana cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit. Si ricordi che anche il termine *stato d'eccezione* è mutuato da Benjamin, e in particolare dall'ottava tesi sul concetto di storia.

<sup>23</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 11. Per una critica dell'utilizzo che Agamben fa di questa nozione cfr. L. Dell'Aia, op. cit., p. 37; A. Norris, *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in: Andrew Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, cit., pp. 262-283. Agamben sviluppa così un'indicazione contenuta in *Per la critica della violenza* di Benjamin. Per una critica del modo in cui Agamben legge Benjamin cfr. A. Kotsko, *On Agamben's Use of Benjamin's «Critique of Violence»*, «Telos», 145 (2008), pp. 119-129.

mentali. Il paradigma dello stato d'eccezione divenuto la regola in cui la vita biologica è divenuta l'oggetto della (bio)politica e in cui ogni cittadino è spogliato della sua esistenza politica è il campo di concentramento di cui Agamben parla diffusamente sulla scorta di Arendt<sup>24</sup>.

Forte della ripartizione fra *bios* (esistenza politica, forma di vita) e *zoé* (vita biologica), Agamben mostra che nelle società moderne il termine *vita* è «il nudo presupposto comune che è sempre possibile isolare in ciascuna delle innumerevoli forme di vita»<sup>25</sup>. Tale presupposto è ciò che viene chiamato, in termini benjaminiani, «nuda vita»<sup>26</sup>. La dinamica che contraddistingue la politica contemporanea è sia una «sacralizzazione» della nuda vita, sempre più distinta dalle molteplici forme di vita, sia la sua presupposizione in quanto oggetto del potere sovrano<sup>27</sup>.

### 3. La dialettica del fondamento

Per spiegare la natura dell'eccezione, Agamben fa riferimento a quella che chiama *dialettica del fondamento*: «La struttura dell'eccezione che era stata definita rispetto alla nuda vita si è rivelata costituire più in generale in ogni ambito la struttura dell'*archè*, tanto nella tradizione giuridico-politica che nell'ontologia»<sup>28</sup>. A sua volta simile nozione sembra richiamarne un'altra che era stata introdotta negli anni Settanta<sup>29</sup>. In un testo di quel periodo, Agamben aveva esposto il contenuto di quella che chiama *frattura metafisica della presenza*, vale a dire il modo in cui l'Occidente si è rapportato a ciò che ha, di volta in volta, considerato presente<sup>30</sup>. La presenza è sempre la manifestazione di qualcosa che rimane nascosto. Ciò che rimane nascosto, e che funge da condizione per ciò che appare, è il fondamento. Con fondamento si deve pensare un presupposto teorico – in questo senso si parla di *metafisica* – che guiderebbe secondo Agamben tanto il pensiero occidentale quanto il modo in cui la civiltà occidentale si è relazionata al mondo.

La dialettica del fondamento è l'oggetto prediletto delle argomentazioni di Agamben. Egli ne rintraccia degli esempi lungo tutto il corso della tradizione letteraria, filosofica, politica e artistica.

---

<sup>24</sup> Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit.; H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano [1958] 1991, pp. 68-70; C. Kahan, P. Mesnard, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris 2001.

<sup>25</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit. p. 14. *Zoé* «esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti i viventi (animali, uomini o dei)», mentre *bios* «che significava la forma o maniera di vivere propria di un singolo e di un gruppo» (*Ibidem*). Cfr. *ivi*, 3. La fonte filosofica principale di questa distinzione sembra essere H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano [1951] 1996, pp. 411-419.

<sup>26</sup> Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino [1962] 2010, p. 28; C. Salzani, *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, in: B. Moran, C. Salzani, *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury Academic, 2015. È importante sottolineare che nuda vita non coincide senza residui con la vita biologica. A questo proposito vd. C. Mills, *op. cit.*, p. 69. Si veda anche la critica mossa a questa nozione da M. Hardt, A. Negri, *Comune: oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

<sup>27</sup> Cfr. G. Agamben, M. Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Mondadori, Milano 2010, p. 28; G. Agamben, *Se lo stato sequestra il tuo corpo*, «La Repubblica», 8(1), 2004, pp. 42-43, p. 42.

<sup>28</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 334.

<sup>29</sup> Cfr. J. D'Alonzo, *El origen de la nuda vida*, cit.

<sup>30</sup> Cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino [1977] 2011, pp. 160-161.

Ne consegue d'altro canto che il suo modo di pensare la storia ne sia profondamente influenzato. Si tenga presente l'idea agambeniana per la quale (i) la storia della metafisica fa tutt'uno con la storia dell'Occidente e (ii) che sia l'una che l'altra sono l'insieme delle manifestazioni determinate di quel particolare assunto teorico che è il concetto di fondamento. Il tempo è allora un'apparenza sotto cui si nasconde l'articolazione logica a-temporale – e perennemente identica nella sua struttura – di un concetto: la logica subordina la storia<sup>31</sup>. La causalità esemplare inoltre si fonda su quella identità: fenomeno storico e paradigma sono manifestazioni del medesimo concetto.

La dialettica del fondamento mostra evidenti analogie con l'idealismo (intendendo con quest'ultimo la posizione teorica che assegna un primato al concetto rispetto al reale). La storia dell'Occidente manifesta la dialettica di un concetto, quello di fondamento, che ha preso i nomi di essere, *langue*, Uno, Idea, Spirito. Per esempio, il concetto (animale politico) si scinde in figure concettuali opposte (esistenza/nuda vita), una delle due è posta a fondamento dell'altra, scaturisce poi la ricomposizione in una terza figura (forma-di-vita) che funge da assoluto (sciolto da relazioni)<sup>32</sup>. Le trasformazioni reali possono quindi essere solo il risultato di trasformazioni concettuali.

Dunque, quello che Agamben presenta sotto l'apparenza di una ricostruzione storica di alcuni concetti è in realtà il frutto di una astrazione dal fattore tempo e dall'imprevedibilità del contingente. Per inciso, una peculiarità dello stile filosofico di Agamben è considerare la storia del pensiero un complesso innervato da alcune costanti. Non è raro, di conseguenza, l'impiego di categorie metastoriche – quali *metafisica*, *uomo occidentale*, oppure *tradizione* – che rispondono alla necessità di individuare in filigrana quei pregiudizi che sarebbero comuni all'intera vicenda filosofica dell'Occidente. Agamben procede dunque per generalizzazioni senza però proporre una giustificazione che non sia la loro stessa esposizione. Esposizione che assume i contorni di una grande narrazione<sup>33</sup> di dubbio valore storico<sup>34</sup>.

Tutto il pensiero di Agamben è inoltre attraversato dall'idea che lo studio del presente debba assumere quest'ultimo come catastrofe, crisi, compimento. Solo portando la crisi alle sue estreme conseguenze teoriche e pratiche si può dare trasformazione radicale del presente<sup>35</sup>. Agamben chiama infatti *nichilismo* l'epoca – estrema propaggine metafisica – in cui il pensiero occidentale

---

<sup>31</sup> Cfr. E. Laclau, *Bare life or social indeterminacy?*, cit., p. 11. Qui si può saggiare la distanza da Foucault le cui ricerche si sono rivolte all'individuazione di *punti di rottura*. Cfr. C. Mills, op. cit., p. 87.

<sup>32</sup> È Agamben stesso a proporre simile analogia: vd. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino [1982] 2010. Cfr. D. LaCapra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in: M. Calarco, S. DeCaroli, (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, University Press, Stanford 2007, pp. 126-142.

<sup>33</sup> A. Kalyvas, *The sovereign weaver*, cit., p. 111.

<sup>34</sup> Cfr. C. Mills, op. cit., p. 87.

<sup>35</sup> Cfr. H. Leitgeb, C. Vismann, *Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben*, «Literaturen», 2/1 (2001), pp. 16-22, p. 19; Š. Prozorov, *Why Giorgio Agamben is an optimist*, «Philosophy & Social Criticism», 36(9), 2010, pp. 1053-1073.

diviene consapevole della negatività intrinseca alla nozione di fondamento: ciò che è nascosto è presupposto e in quanto tale inaccessibile. Peraltro è proprio in questa fase che viene alla luce l'essenza dell'intera vicenda metafisica<sup>36</sup>.

Per esempio, la filosofia contemporanea si è arrestata dinanzi alla constatazione che il linguaggio sia attraversato da una negatività che sfugge in un'origine inaccessibile<sup>37</sup>. Qualcosa di simile avviene nelle società moderne: la nuda vita è quel presupposto negativo che rende possibile qualsiasi strategia biopolitica<sup>38</sup>. Nella prospettiva di Agamben il negativo guiderebbe in maniera latente le tradizionali teorie sul linguaggio, sulla morte e dunque sull'uomo. Ridefinirne il profilo significherebbe, perciò, risalire all'origine della metafisica in vista di un suo superamento al di là della storia e della logica. Lo stesso avverrà anche nel caso della biopolitica: risalire al presupposto della politica – la nuda vita – aprirà nuove prospettive sul suo superamento<sup>39</sup>.

#### 4. Il carattere presupponente del linguaggio

A quanto sopra esposto, in *UdC* Agamben aggiunge: «è possibile, del resto, che il meccanismo dell'eccezione sia costitutivamente connesso all'evento di linguaggio che coincide con l'antropogenesi»<sup>40</sup>. Ci sono almeno tre caratteristiche in comune fra linguaggio e meccanismo d'eccezione.

La prima proprietà che Agamben riconosce al linguaggio riguarda la distinzione *langue/parole*<sup>41</sup>. Più che di una vera e propria caratteristica del linguaggio si tratta di una certa rappresentazione di esso. Dal momento che le lingue si manifestano, nel loro darsi quotidiano, in maniera ambigua, la linguistica ha dovuto isolarle in una dimensione ideale e sottostante ai singoli atti di parola. Un tale sistema omogeneo ed ordinato è chiamato *langue*. Ad esso si oppone il *caos* multiforme ed eterogeneo della *parole*. Tuttavia quest'ultima, obietta Agamben, è «l'istanza concreta del discorso»,

<sup>36</sup> Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit.

<sup>37</sup> Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino [1978] 2010, pp. 55-59; G. Agamben, *La parola e il sapere*, «Aut Aut», 179-180 (1980), pp. 155-166, pp. 162-167; G. Agamben, *La cosa stessa*, in: G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza [1984] 2005, pp. 7-23; G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 59-60.

<sup>38</sup> Cfr. A. Norris, *The Exemplary Exception*, cit.

<sup>39</sup> Il potere sovrano fa coincidere la nuda vita con l'impotenza ed isola entrambe dai modi di vita. «Nuda» corrisponderebbe infatti, sostiene Agamben, al greco *haplōs* con cui Aristotele definisce l'essere puro: «la nuda vita è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell'essere *haplōs* e, come di quest'ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non può pensarla se non nello stupore e nell'attonimento» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203). Di conseguenza solo una diversa esperienza della vita, la cui occasione è offerta dalle pratiche biopolitiche, permette di superare la situazione presente. Questo aspetto risulta molto chiaro in G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit.

<sup>40</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 334.

<sup>41</sup> Cfr. J. D'Alonzo, *El origen de la nuda vida*, cit.; J. D'Alonzo, *Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 46-58; J. D'Alonzo, *Quel che resta di Saussure. La critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Studi Filosofici», XXXVIII (2015), pp. 241-264; P. Garofalo, *Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 122-145; S. Oliva, *Politics, Ontology, Language. Giorgio Agamben and the Presupposing Apparatus*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 205-214; C. Salzani, *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 268-280.

mentre la *langue* una «costruzione della scienza a partire dalla parola»<sup>42</sup>. Quindi i due termini non sono omogenei né reali allo stesso modo. La scienza ha creduto di poter dedurre la *parole* dalla *langue*. Tuttavia, ricorda Agamben, solo a partire dalla prima è possibile ricavare la seconda. La *langue* ha giocato dunque nella tradizione linguistica e logica la funzione di fondamento non manifesto ma da presupporre ai singoli atti di *parole*.

La distinzione *langue/parole* riposerebbe però su un'altra proprietà del linguaggio. Agamben scrive che ogni denotazione allo stesso tempo mostra e copre ciò di cui si parla. Chiamando «cosa stessa» l'evento di linguaggio, Agamben sostiene che ogni volta che si parla, si dice qualcosa-su-qualcosa e simultaneamente si espone la cosa stessa. Tuttavia, nello stesso tempo in cui viene esposta, la cosa stessa viene oggettivata nell'enunciazione di una sua qualità: «*la dicibilità stessa resta non detta in ciò che si dice di ciò su cui si dice*». Detto altrimenti, ogni atto di parola mostra l'evento di linguaggio e lo nasconde denotando qualcosa. Per questa ragione «la presupposizione è la forma stessa della significazione linguistica»<sup>43</sup>. Ogni dire è sempre dire qualcosa-su-qualcosa e presupporre, senza parlarne, l'evento di linguaggio.

Per spiegare lo stato d'eccezione Agamben fa appello alla prossimità di diritto e linguaggio. La norma, che è generale, può valere all'infuori dal caso singolo. La parola, in egual misura, denota un segmento di realtà nell'istanza di discorso in atto «solo in quanto essa ha senso anche nel proprio non-denotare (cioè, come *langue* distinta dalla *parole*: è il termine nella sua mera consistenza lessicale, indipendentemente dal suo impiego concreto nel discorso)». La norma, a sua volta, si applica perché è «pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale».

In secondo luogo, la tradizione presuppone un non-linguistico. La legge, di riflesso, «presuppone il non-giuridico (per esempio, la mera violenza come stato di natura)». Il sovrano decide lo stato d'eccezione permettendo l'applicazione della norma, mentre, secondo la tradizione, la *langue* divide il linguistico dal non-linguistico consentendo il darsi dell'istanza di discorso in atto. Agamben arriva persino ad affermare che «la struttura particolare del diritto ha il suo fondamento in questa struttura presupponente del linguaggio umano»<sup>44</sup>. Anche la *langue* si applicherebbe disapplicandosi e si conserverebbe non-detta in ciò che si dice.

Infine, il parlante sarebbe gettato in una lingua, nell'articolazione fra *langue* e *parole*, proprio in quanto decade dal presupposto. Il linguaggio difatti «tiene l'uomo nel suo bando, perché, in quanto parlante, egli è già sempre entrato in esso senza poterne rendere conto». L'uomo è anticipato, secondo la tradizione, nel linguaggio da un presupposto non-linguistico ed ineffabile. Quest'ultimo si mantiene in relazione con il linguaggio «proprio in quanto ne viene escluso». Il

---

<sup>42</sup> G. Agamben, *La parola e il sapere*, cit., p. 157.

<sup>43</sup> G. Agamben, *La cosa stessa*, cit., p. 15.

<sup>44</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 25-26.

linguaggio dunque al pari del bando sovrano, «presuppone già sempre se stesso nella figura di un irrelato» e il parlante non può accedervi fintanto che lo considera ineffabile<sup>45</sup>.

### 5. Società spettacolare

Si è accennato precedentemente a quello che Agamben considera l'effetto principale dei meccanismi politici moderni: la scissione e allo stesso tempo l'inseparabilità fra vita e nuda vita. Da una parte la vita politicamente qualificata, il mondo della comunicazione, della condivisione, la dimensione pubblica e di relazione; dall'altra la sfera privata e fisiologica, si potrebbe dire vegetativa, assolutamente incomunicabile e muta. La dinamica d'eccezione tende infatti a separare la prima dalla seconda e a porre quest'ultima a fondamento del politico nonostante la sua impoliticità.

La nuda vita è la vita biologica del genere, impersonale e non linguistica. Essa è stata posta al centro della dimensione politica. Ne consegue che il potere sovrano isola tutto ciò che qualifica l'uomo in quanto singolarità (abitudini, esistenza, modi di vita, etc.). Allo stesso tempo sottrae all'uomo anche quella proprietà, il linguaggio, che lo definirebbe in quanto tale. Infatti, non solo la centralità del corpo esclude la sfera della comunicazione, ma allo stesso tempo la cosiddetta *società spettacolare* tende a sottrarre all'uomo il linguaggio attraverso la sua *spettacularizzazione*.

Agamben afferma – seguendo Debord – che la produzione capitalistica mira «anche e soprattutto all'alienazione del linguaggio stesso, della stessa natura linguistica dell'uomo»<sup>46</sup>. La politica contemporanea sarebbe difatti «spettacolo», o meglio «il linguaggio, la stessa comunicatività e l'essere linguistico dell'uomo» esposto in quanto tale cioè come mezzo di comunicazione. La

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 58. Il carattere presupponente del linguaggio non riguarda solamente il rapporto con il suo fondamento, ma anche il suo rapporto con l'essere e la temporalità: «L'essere è ciò che è presupposto al linguaggio che lo manifesta, ciò sulla cui presupposizione si dice ciò che si dice» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 160). A questo proposito Agamben fa riferimento ad alcune sue riflessioni degli anni Ottanta: «La struttura stessa della trascendenza – che costituisce il carattere decisivo della riflessione filosofica sull'essere – ha il suo fondamento in questa scissione: solo perché l'evento di linguaggio trascende già sempre ciò che è detto in questo evento, qualcosa come una trascendenza in senso ontologico può essere mostrata» (G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 106). La presupposizione di un principio negativo (cioè inattingibile) rende possibile la duplicità immanenza/trascendenza. Quindi l'aver-luogo del linguaggio è l'evento originario che apre la dimensione *ontologica* (l'essere, il mondo), nella quale viene detta o significata la dimensione *ontica* (gli essenti, le cose). Di qui la frattura metafisica della presenza. Per un'interessante analisi della corrispondenza fra linguaggio ed essere in Agamben cfr. C. Mills, op. cit., pp.16-17. Per quanto riguarda invece il rapporto fra linguaggio e temporalità, è opinione di Agamben che nella *Metafisica* (1036 A, 2-8) Aristotele sosteneva che la sostanza prima, ogni volta che viene detta, sfugge verso un passato, un esser-stato. Non a caso, sostiene Agamben, Aristotele la definisce τὸ τῆν εἶναι, «ciò che era stato l'essere». Allo stesso modo Agamben ricorda che «nello stesso gesto con cui scinde l'essere, il linguaggio produce il tempo» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 168). In altre parole l'essere (esistenza individuale) può essere colto solo come un passato, un essere stato. Da questa non aderenza fra il presente in cui si parla e il passato di ciò di cui non si parla, ha origine la storia. Storia che dunque viene intesa come un *continuum* che scaturisce da un passato inattingibile. Per simile ragione il compito che la filosofia dovrà assumere sarà quello – e lo si vedrà bene in seguito – di «ridisegnare da cima a fondo il dominio delle categorie della modalità per pensare non più la *presupposizione* dell'essere e della potenza, ma la loro *esposizione*» (G. Agamben, *Filosofia e linguistica*, in: G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., [1990] 2005, p. 76).

<sup>46</sup> G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino [1996] 2008, p. 67. Cfr. G-E. Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Gérard Lebovici, Paris 1988.

spettacularizzazione è fatta coincidere, nella prospettiva di Agamben, con l'isolamento dell'evento di linguaggio sia dai contenuti determinati sia dagli altri ambiti del mondo umano. Ciò va di pari passo con un senso di estraneazione che l'uomo prova verso il linguaggio dinanzi alle pubblicità, ai media, etc.<sup>47</sup>.

Così si riconosce la centralità della comunicazione nella vita politica moderna<sup>48</sup>. Comunicazione che non è più, o non solamente, uno strumento della propaganda perché è venuta a coincidere interamente con lo spazio pubblico. Essa dà ormai sostanza tanto alla sovranità quanto alle pratiche governative attraverso la strenua ricerca del consenso.

Ma solo in tale epoca – nella catastrofe, estrema propaggine della metafisica – sarebbe d'altro canto possibile fare esperienza del linguaggio stesso. Mostrando il linguaggio spogliato dei suoi contenuti determinati, la società spettacolare offre alla vista dell'uomo il linguaggio nella sua purezza di mezzo di comunicazione e caratteristica generica di *Homo sapiens*. La politica deve assumere fino in fondo questa tendenza. Essa sovvertirà la falsa alternativa fra fini e mezzi mirando all'esperienza dell'esser-nel-linguaggio in quanto «essere-in-un-mezzo». Questa medialità è «un punto di indifferenza fra il proprio e l'improprio», cioè – con le parole di Hölderlin – «uso libero del comune»<sup>49</sup>. Da questo punto di vista, i destini del linguaggio e della nuda vita sono due traiettorie intersecanti: superare l'alienazione linguistica ridà voce alla nuda vita costituendola in una forma-di-vita e la reintegrazione di vita e forma di vita produce un corpo politico indistinguibile dalla sua capacità linguistica.

## 6. Mezzo-senza-fine / Uso / Inoperosità

Dato il ruolo centrale giocato dalla nuda vita nelle strategie politiche moderne, la filosofia dovrà ripartire da essa scovandone il potenziale politico. Per questa ragione Agamben in *UdC* muove le sue analisi dal *corpo* cercando di scorgerne una potenziale politicità. A questo fine introduce, sulla scorta di Aristotele (*Politica* 1254b 18), la nozione di *uso del corpo*. Simile nozione viene così messa in relazione a quelle di *forma-di-vita* e *uso comune* dei corpi. Prima però di entrare nel merito della questione è necessario spendere due parole sulla nozione di *uso*.

«Una delle ipotesi della presente ricerca» scrive Agamben «è, revocando in questione la centralità dell'azione e del fare per la politica, quella di provare a pensare l'uso come categoria politica

---

<sup>47</sup> Agamben metterà poi in relazione il *government by consens* come fine precipuo della società spettacolare con il concetto teologico di *Gloria*. cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 10, 193; G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., VIII; G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma [2005] 2012, pp. 15, 161; G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 99; G. Agamben, *Kommerell, o del gesto*, in: G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., [1991] 2005, pp. 244, 243, 253.

<sup>48</sup> Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit.

<sup>49</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 93.

fondamentale»<sup>50</sup>. In altre parole il compito della filosofia sarebbe quello di sottrarre l'uso alla strumentalità e agli scopi esterni. La tradizione infatti tenderebbe a pensare l'uso a partire dalle categorie della strumentalità opponendo la *praxis* che è l'azione che ha fine in sé alla *poiesis* che invece ha fine in altro. Nel primo caso l'effetto dell'azione si risolve interamente nell'azione stessa, nel secondo in qualcosa di esterno.

Agamben sostiene che il contenuto primo del diritto è *vita sacra*, nuda vita sciolta dalla sua forma. Agamben, per pensare «un'azione umana che ha depresso ogni relazione col diritto», fa riferimento alle riflessioni di Benjamin sulla «lingua pura»<sup>51</sup>. Quest'ultima è quella lingua che «non è uno strumento al fine della comunicazione, ma comunica se stessa, cioè una comunicabilità pura e semplice». Allo stesso modo si deve pensare un'azione che sia mezzo puro: «non si trova in relazione di mezzo rispetto a un fine, ma si tiene in relazione con la sua stessa medialità»<sup>52</sup>.

Si dovrà allora «esibire il diritto nella sua non-relazione alla vita e la vita nella sua non-relazione al diritto» tanto da «aprire fra di essi uno spazio per l'azione umana»<sup>53</sup>. Ma se il punto di partenza è la nuda vita allora Agamben può scrivere che il soggetto etico e politico è quello che «si costituisce in questo uso, il soggetto che testimonia dell'affezione che riceve in quanto è in relazione con un corpo». In altre parole «Il processo non transita da un soggetto attivo verso l'oggetto separato della sua azione, ma coinvolge in sé il soggetto [...] esso esprime la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinato ente»<sup>54</sup>. Citando Spinoza, Agamben introduce un'ontologia dell'immanenza<sup>55</sup>: «l'essere, nella sua forma originaria, non è sostanza (ousia), ma uso di sé, non si realizza in un'ipostasi ma dimora nell'uso»<sup>56</sup>.

Agamben richiama la teoria messianica della vocazione per chiarire ancor di più lo statuto dell'uso<sup>57</sup>. Agamben (2000, 10) fa notare che la *klēsis* (chiamata) messianica mette in tensione la «vocazione fattizia» con se stessa: senza che la propria situazione materiale cambi, la chiamata rappresenta una sorta di conversione interiore, la consapevolezza intellettuale della contingenza della propria condizione mondana<sup>58</sup>. Fare esperienza della contingenza è fare esperienza della dimensione del possibile e dell'essere-altro. Se il *nomos*, cioè la legge nel suo aspetto prescrittivo e normativo, indirizza il compimento di un atto (*ergōn*), Agamben cerca di pensare una potenza che

---

<sup>50</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 47.

<sup>51</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 80. Cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., p. 77; G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 269.

<sup>52</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 80-81.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 112-113.

<sup>54</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 53.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 54, 143.

<sup>56</sup> Ivi, p. 86.

<sup>57</sup> Ivi, p. 87.

<sup>58</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 10. Si noterà un lessico che richiama quello di *Il linguaggio e la morte*, anche se qui l'*bōs mē*, inverte la relazione con la Voce, poiché «da vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione» (ivi, p. 26), ogni concreta vocazione fattizia, ogni destinazione storica. Cfr. Paolo, *I Corinzi*, 7, 29-32.

non si esaurisca nell'*ergon*, ma resti impotente, «ha effetto sulla sfera della legge e delle sue opere non semplicemente negandole o annientandole, ma dis-attivandole, rendendole inoperanti, non più in-opera»<sup>59</sup>. Rendere in-opere le opere e la propria condizione significa dunque entrare in rapporto con il loro carattere potenziale, con esse nella loro genericità, senza modificare nulla della loro fatticità<sup>60</sup>. In questo modo esse vengono disattivate e aperte, come scrive più volte Agamben, ad un nuovo possibile uso.

Nella disattivazione intellettuale della necessità che ci lega alla nostra condizione fattizia attraverso la consapevolezza della sua contingenza<sup>61</sup> si può saggiare uno dei limiti del messianismo di Agamben. Ma si potrebbe anche parlare di un certo esistenzialismo non in grado di conciliare la coscienza della propria condizione fattizia con una trasformazione reale e materiale dell'esistenza<sup>62</sup>. Disattivare gli scopi che guidano le azioni quotidiane imposte da un certo regime socio-economico non significa infatti per Agamben rifiutare di farle, ma farle e, facendole, esperire la loro contingenza, il loro essere anzitutto potenziali e in quanto tali non necessariamente indirizzate alla loro realizzazione.

Secondo Agamben la prassi umana è infatti «senza scopo» (*argia*): l'uomo «è per eccellenza un animale sabatico»<sup>63</sup>. Anche in questo caso, come in molti altri, è citato il passo dell'*Etica Nicomachea* (1097 b, 22 ss.) in cui Aristotele «evoca l'idea di una possibile inoperosità della specie umana»<sup>64</sup>. Il carattere precipuo dell'inoperosità lo si può comprendere nella relazione che intrattiene con il sabato ebraico<sup>65</sup>: profanazione che libera la potenza generica e la assegna all'uso comune degli uomini nella sospensione (teorica) di tutte le finalità estrinseche. Si pensi a questo proposito a quanto scrive Agamben:

Un vivente, che cerchi di definirsi e darsi forma attraverso la propria operazione, è, infatti, condannato a scambiare incessantemente la propria vita con la propria operazione e viceversa. Si dà, invece, forma-di-vita solo là dove si dà contemplazione di una potenza. Certo contemplazione di una potenza si può dare soltanto in un'opera; ma, nella contemplazione, l'opera è disattivata e resa inoperosa e, in questo modo, restituita alla possibilità, aperta a un nuovo possibile uso<sup>66</sup>.

---

<sup>59</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 10.

<sup>60</sup> Agamben con Paolo mette in luce il verbo *katargéo* (rendere inoperoso): «*katargéo* indica il far uscire dall'*enérgeia*, dall'atto (al passivo, il non essere più in atto, l'essere sospeso)» (ivi, p. 92). Agamben ricorda che «*katargéo* è un composto di *argéo*, che deriva a sua volta dall'aggettivo *argós*, che significa 'inoperante, non-in-opera (*a-ergos*), inattivo» (Ivi, p. 91). Cfr. Paolo, *Romani*, 1, 1; 7, 5-6.

<sup>61</sup> Cfr. Liska, *Giorgio Agambens Leerer Messianismus: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka*, Schlebrügg, Wien 2008, pp. 6-8; A. Negri, *Quel divino ministero*, cit., p. 18; A. Negri, *Il sacro dilemma dell'inoperoso. A proposito di Opus Dei di Giorgio Agamben*, «Il Manifesto», 24(2), 2012, pp. 10-11, p. 10; Laclau E. Laclau, *Bare life or social indeterminacy?*, cit., p. 22; Hardt, Negri, op. cit., p. 53; S. Žižek, *Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri*, 2005, <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>.

<sup>62</sup> Cfr. A. Galindo, op. cit., p. 136.

<sup>63</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 182.

<sup>64</sup> Ivi, p. 26; cfr. ivi, p. 274; G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine*, cit., p. 17.

<sup>65</sup> Cfr. G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009, p. 156.

<sup>66</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 313.

## 7. Potenza / Impotenza

La *politica che viene* manifesterà allora l'*inoperosità* essenziale dell'essere umano. Agamben traduce così il francese *désœuvrement*, concetto introdotto da Kojève e da Bataille<sup>67</sup>. Nella conclusione di *In questo esilio. Diario italiano 1992-94*, Agamben sostenne che l'uomo non si esaurisce in nessuna vocazione o operazione specifica. O piuttosto, richiamandosi ad un passo dell'*Etica Nicomachea*, l'uomo è alla lettera *senza opera*. L'uomo è pura potenza che può assumere la propria impotenza non in quanto compito storico, bensì come esposizione assegnata alla felicità.

Tuttavia la dimensione della possibilità è intrisa di pregiudizi metafisici visto che è fatta calare nell'opposizione aristotelica fra potenza ed atto. Agamben associa tale significato di *potenza* al concetto di *privazione* e sostiene che sia stato per la prima volta esposto nella *Metafisica* (1004a, 16): «nella privazione – scrisse Aristotele – sussiste una realtà che funge da soggetto di cui si afferma la privazione»<sup>68</sup>. Agamben aggiungerà, in un saggio più recente, che «la privazione si distingue dalla semplice 'assenza' (*apousia*), in quanto implica ancora un rimando alla forma di cui vi è privazione, che si attesta in qualche modo attraverso la sua stessa mancanza»<sup>69</sup>. La potenza, nel senso di privazione – a sua volta solidale con la dialettica del fondamento –, viene meno quando passa all'atto e si conserva in quanto ciò a cui esso rimanda<sup>70</sup>.

Ma «ogni potenza di essere o di fare qualcosa è [...] per Aristotele, sempre anche potenza di non essere o di non fare (*dynamis me éinai, me energeîn*), senza di che la potenza trapasserebbe già sempre nell'atto e si confonderebbe con esso»<sup>71</sup>. Infatti, «se la potenza fosse sempre e soltanto potenza di fare o essere qualcosa, noi non potremmo allora mai sperimentarla come tale»<sup>72</sup>. La potenza che può-non passare all'atto è sospesa: «può l'atto potendo non realizzarlo, può sovraneamente la propria impotenza». Al contrario, la potenza passa all'atto solo in quanto «depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamia*)»<sup>73</sup>. Così cessa di rivolgersi solo a sé e diviene privazione. Ad un'interpretazione inautentica della potenza corrisponde il bando sovrano «che si applica

<sup>67</sup> Cfr. C. Salzani, *Introduzione*, cit., p. 151.

<sup>68</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. X-XI. Tale aspetto non è stato colto da C. Mills, op. cit., p. 3. Mentre lo è stato da Murray 2010, 47. Cfr. Agamben [1995] 2010, pp. 14, 25-26, 58; G. Agamben, *Il silenzio delle parole*, in: I Bachmann, *In cerca di frasi vere*, trad. di Cinzia Romani, Roma-Laterza, Bari 1989, pp. V-XV, pp. V-XI; G. Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia [1996] 2008, p. 79; G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 62; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit.; G. Agamben, *Profanazioni*, cit., pp. 15, 76; G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 41; G. Agamben, M. Ferrando, op. cit., p. 28.

<sup>69</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 79.

<sup>70</sup> Agamben si richiama più volte ad un passo del *De anima* (430 a, 1) in cui sarebbe svolto un accostamento fra pensiero e scrittura. Aristotele scrisse. Nel *De Anima*, ricorda Agamben, «Aristotele paragona il *nous*, l'intelletto, il pensiero in potenza, a una tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto» (G. Agamben, *Bartleby, o della contingenza*, in: G. Agamben, G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, p. 50). Ne consegue che la mente sia «un essere di pura potenza». L'intelletto in potenza, in altre parole, sarebbe una *tabula rasa*: potenza pura.

<sup>71</sup> G. Agamben, *Bartleby*, cit., p. 52.

<sup>72</sup> Ivi, p. 59.

<sup>73</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 52-53.

all'eccezione disapplicandosi». Nella sfera politica si deve concepire una potenza «senz'alcuna relazione con l'essere in atto»<sup>74</sup>.

Agamben scrive così che

solo se pensiamo l'abito non soltanto in modo negativo, a partire dall'impotenza e dalla possibilità di non passare all'atto, ma come uso abituale, l'aporia, contro la quale ha naufragato il pensiero aristotelico della potenza, si dissolve. L'uso è la forma in cui l'abito si dà esistenza, al di là della semplice opposizione fra potenza e essere-in-opera<sup>75</sup>.

Ma questo significa pensare la potenza allo stesso tempo come potenza-di e come potenza-di-non, come potenza che può realizzarsi e come potenza non sottomessa all'atto, mezzo puro, contingenza di cui si può dare un uso che renda inoperoso l'agire strumentale.

Lo statuto della potenza ha una serie di conseguenze tanto sul piano teorico che sul piano politico: «l'essere più proprio dell'uomo – scrive Agamben – è di essere la sua stessa possibilità o potenza»<sup>76</sup>. All'uomo inerisce un'impotenza costitutiva, ossia la potenza-di-non-essere: «può la propria impotenza»<sup>77</sup>. Agamben continua quindi in *UdC* suggerendo che occorre

pensare l'essere-in-uso come distinto dall'essere-in-atto e, insieme, restituirlo alla dimensione dell'abito, ma di un abito che, in quanto si dà come uso abituale ed è, pertanto, sempre già in uso, non presuppone una potenza che debba, a un certo punto, passare all'atto, mettersi in opera<sup>78</sup>.

Ma cosa si deve intendere con *abito*? Anzitutto Agamben, richiamandosi ad un passo della *Metafisica* (1019b 6-10) aristotelica, aveva già sostenuto che «solo attraverso di essa [*adynamia*, impotenza, ndr.] la potenza può esistere come tale, indipendentemente al suo passare all'atto»<sup>79</sup>. Il soggetto dell'abito si definisce attraverso la possibilità di non usare la potenza. Pertanto Aristotele (*Metafisica*, 1046b; 1047a 25), nella prospettiva di Agamben, può affermare che «ha veramente potenza colui che può tanto metterla quanto non metterla in atto». Nel concetto di *abito* (*hexis*, *hexis* da *echō*, avere; il cui contrario è la *sterēsis*, la privazione), atto e potenza sono sia tenuti separati che mantenuti in relazione: vivere la propria potenza nell'agire abituale<sup>80</sup>.

Viene così tracciato il profilo di un'etica che coincide con «la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera»<sup>81</sup>. L'unica e vera felicità possibile per gli uomini sarà allora quella di entrare in contatto col proprio essere qualunque. Venuti meno tutti i presupposti, l'uomo in quanto vivente e par-

<sup>74</sup> Ivi, p. 54-55; cfr. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., pp. 64-67; G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 96; de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 18-19.

<sup>75</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 90.

<sup>76</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 39.

<sup>77</sup> Ivi, p. 33.

<sup>78</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 88.

<sup>79</sup> G. Agamben, *Opus dei*, cit., p. 109.

<sup>80</sup> Cfr. G. Agamben, *Se. L'assoluto e l'Ereignis*, in: G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., [1982] 2005, pp. 163-190, p. 169.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

lante si scoprirebbe in contatto con una potenza e impotenza del tutto generiche (parlare, agire, manipolare, mangiare, etc., cioè proprie del genere *Homo* nel suo complesso).

In *UdC* Agamben associa l'uso abituale – cioè uso di un abito o potenza – al concetto spinoziano di *acquiescentia*<sup>82</sup>. A partire dallo Scolio alla proposizione 36 contenuta nella parte V dell'*Etica* di Spinoza, Agamben aveva già definito l'*acquiescenza*, o *remissività*, l'inoperosità interna alla stessa operazione, o meglio una contemplazione che rende inoperosa ogni specifica potenza di agire o di fare. In altre parole, una vita che contempla la propria potenza di agire «si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la (sua) vivibilità»<sup>83</sup>. Non si tratta dunque di non-agire, ma di vivere diversamente la propria potenza di agire nell'agire stesso, di guadagnare una consapevolezza tutta intellettuale del proprio fare senza che questo fare medesimo sia modificato nella sua concretezza e nel suo carattere abituale, consolidato. Agamben ritiene che solo in questo modo il *bios* diviene indistinguibile dalla *zōē*. La possibilità che ha luogo nella indistinguibilità di *bios* e *zōē* è quella che Agamben chiama *forma-di-vita*.

Se chiamiamo umanismo quel particolare orizzonte teorico che rifiuta giustificazioni trascendenti per sostenere invece una moralità universale fondata su ciò che gli uomini hanno in comune e che su ciò prospetta soluzioni politiche tanto generali quanto decontestualizzate, allora quello di Agamben è senz'altro un umanismo. A ciò si aggiunga lo spiccato antropocentrismo della sua prospettiva<sup>84</sup>. Considerando poi il compimento della storia occidentale (metafisica) come qualcosa che concerne l'intera vicenda umana Agamben tradisce un certo eurocentrismo. Infine si noti che la conversione tutta intellettuale (contemplativa) è operata a livello individuale ma non collettivo o locale.

## 8. *Ontologia effettuale*

La tradizione ha pensato che l'agire umano fosse guidato da un principio effettuale. Agamben individua il significato ontologico di *effectus*: opposto alla possibilità non indica solo l'*energeia* (essere-in-opera), ma soprattutto «l'operazione che realizza dall'esterno una potenza e si rende, in questo senso, effettuale». Ne consegue «una dislocazione dell'essere nella sfera della prassi, in cui l'essere è ciò che fa, è la sua stessa operatività»<sup>85</sup>. Ciò comporta allo stesso tempo una concezione

---

<sup>82</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 93.

<sup>83</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 274.

<sup>84</sup> Cfr. Z. Ziarek, *After Humanism*, cit.; M. Calarco, *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*, University Press, Columbia 2008, pp. 79-102.

<sup>85</sup> G. Agamben, *Opus dei*, cit., pp. 57-58. Tuttavia Agamben fa notare che «la distinzione potenza-atto è, in Aristotele certamente ontologica [...]: tuttavia, per il fatto stesso di introdurre una scissione nell'essere e di affermare poi il primato dell'*energeia* sulla *dynamis*, essa contiene implicitamente un orientamento verso l'operatività». Inoltre «il luogo e il momento in cui l'ontologia classica inizia quel processo di trasformazione che condurrà all'ontologia cristiana e

della potenza come ciò che non può che passare all'atto. Questa ontologia effettuale è la rappresentazione dell'essere che ha la politica gestionale: l'effettualità è il terzo che sorge nella contrapposizione fra potenza ed atto e consente il passaggio dall'una all'altro.

Il passaggio dalla potenza all'atto nell'ontologia effettuale conserva tuttavia la potenza nella forma di privazione. Nel caso della prassi umana, «la nostra tradizione etica ha spesso cercato di aggirare il problema della potenza riducendolo nei termini della volontà e della necessità»: «credere che la volontà abbia potere sulla potenza, che il passaggio all'atto sia il risultato di una decisione che mette fine all'ambiguità della potenza (che è sempre potenza di fare e di non fare)»<sup>86</sup>. Di conseguenza l'essere è considerato ciò che «deve essere attuato»<sup>87</sup>. In questo modo l'ontologia effettuale è alla base di un dispositivo cruciale della tradizione politica occidentale: l'*oikonomia*.

Agamben ricostruisce la *genealogia* di quel paradigma politico che è la «teologia economica» da cui deriva «la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale»<sup>88</sup>. In una società in cui lo stato d'eccezione è divenuto la regola, è la legiferazione per decreto a farla per la maggiore venendo meno la distinzione fra i poteri. L'origine della governamentalità di cui parlava Foucault, viene ricercata nella teologia economica della Patristica<sup>89</sup>. Simile teologia, d'altro canto, integra la teologia politica di cui aveva parlato Schmitt. Da una parte l'unico Dio sovrano, dall'altra l'ordine immanente e provvidenziale col quale Dio governa il mondo.

A giustificare simile analogia fra Patristica e teorie politiche è il processo di secolarizzazione di alcuni concetti teologici. La secolarizzazione, scrive Agamben, è una *segnatura*: «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»<sup>90</sup>. Non una trasformazione del senso di una parola, bensì di «una progressiva estensione analogica della sua denotazione». Pertanto una parola che ha subito «una dislocazione della sua denotazione in ambito teologico, [...] viene a poco a poco fraincesa e percepita come un nuovo significato»<sup>91</sup>.

---

moderna, è la teoria dell'ipostasi in Plotino (che, attraverso Mario Vittorino, eserciterà una influenza decisiva sulla dottrina trinitaria di Agostino)» (ivi, p. 72).

<sup>86</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>87</sup> Ivi, p. 117. Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, cit., p. 20.

<sup>88</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 13.

<sup>89</sup> Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Seuil/Gallimard, Paris 2004.

<sup>90</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 16.

<sup>91</sup> *Ibidem*. Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 81. In questo modo la ricerca filosofica si viene a strutturare come una vera e propria *archeologia*: «l'*arché* verso cui l'archeologia regredisce non va intesa in alcun modo come un dato situabile in una cronologia [...]; essa è, piuttosto, una forza operante nella storia [...] non è un dato o una sostanza, bensì un campo di correnti storiche bipolari [...] essa soltanto è in grado di garantire l'intelligibilità dei fenomeni storici» (Ivi, p. 110-111). Anche in questo caso c'è un riferimento esplicito all'opera di Foucault sottoposta però alla dialettica del fondamento.

Uno dei concetti cardine nell'argomentazione di Agamben, vale a dire *oikonomia* («un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina quanto di quella umana»), è un concetto secolarizzato, una segnatura: dal significato greco di amministrazione della casa si passa a quello, duplice, proposto dalla Patristica di gestione immanente alla vita trinitaria e di governo delle creature. Queste due ultime dimensioni non debbono rimanere indipendenti l'una dall'altra, bensì «devono coincidere senza confondersi e distinguere senza dividersi», poiché «la posta in gioco nel loro rapporto [è] più in generale quella fra essere e prassi»<sup>92</sup>. La scissione che si è voluta evitare sul piano dell'essere, unità / trinità di Dio, ricompare nella «frattura fra Dio e la sua azione, fra ontologia e prassi»<sup>93</sup>.

All'ontologia effettuale e alle sue conseguenze *oikonomiche* corrisponderebbe secondo Agamben un'ontologia di matrice neoplatonica. In alternativa all'ontologia aristotelica, quella neoplatonica – ed in particolare la dottrina delle ipostasi – fa sì che «l'essere diventa un campo di forze tese fra un principio al di là dell'essere e le sue realizzazioni (emanazioni) nell'esistenza, dette, appunto, ipostasi»<sup>94</sup>. In altre parole, col neoplatonismo e la dottrina delle ipostasi si ha a che fare con un'ontologia verticale tutta giocata sul rapporto alto / basso, trascendenza / ipostasi.

Quindi si deve riconoscere nell'ontologia ipostatica un «principio inafferrabile e indicibile, che tende a procedere o regredire al di là dell'essere» e allo stesso tempo «le sue emanazioni ipostatiche nell'esistenza»<sup>95</sup>. Di nuovo dunque la dialettica del fondamento. Dato che la sostanza divina si risolve tutta nell'emanazione attraverso le ipostasi, «in primo piano è qui l'*oikonomia*, l'attività attraverso la quale la natura divina si rivela in questo modo a se stessa e alla creatura»<sup>96</sup>. Da simile ontologia effettuale e ipostatica dipenderà poi quella cristiana e dunque anche quella moderna che dipende da essa.

La teologia cristiana tenta di conciliare la scissione fra trascendenza, gestione trinitaria (l'essere) e governo provvidenziale delle creature (prassi). La teologia – nel suo non-detto – è il laboratorio in cui emerge la concezione che l'Occidente ha avuto della prassi e del linguaggio umani. L'economia salvifica, al pari del governo profano (di cui è modello), «non ha alcun fondamento nell'ontologia e il solo modo di fondarla è di nascondere l'origine»<sup>97</sup>. È an-archica, senza principio o fondamento. Agamben può affermare di conseguenza che «il linguaggio e la prassi non hanno fondamento nell'essere»<sup>98</sup>. Il problema risiede infatti nel passaggio dalla potenza

---

<sup>92</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 79.

<sup>93</sup> Ivi, p. 69.

<sup>94</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 182.

<sup>95</sup> Ivi, p. 184.

<sup>96</sup> Ivi, p. 188.

<sup>97</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 70.

<sup>98</sup> Ivi, p. 75.

all'atto, dal volere all'effetto. Passaggio che come si è visto è per Agamben anzitutto una disarticolazione che lascia apparire uno spazio vuoto da cui dovrà scaturire la politica che viene.

Ordine immanente e trascendente del divino si rimandano l'uno all'altro in un'incessante coincidenza nell'attività *oikonomica* che governa il mondo. Così Agamben introduce la nozione di dispositivo – ciò che realizza uno scopo al modo di uno strumento la cui causa gli è però immanente:

*Dispositio* è la traduzione latina del termine greco *oikonomia*, che indica il modo in cui, attraverso la propria articolazione trinitaria, Dio governa il mondo per la salvezza degli uomini. In questa prospettiva, che implica un immediato significato teologico, un'operazione dispositiva (o, potremmo dire senza forzature, un dispositivo) è un'operazione che, seguendo la propria legge interna, realizza un piano che sembra trascenderla, ma le è in realtà immanente, così come, nell'economia della salvezza, Cristo opera *dispositivae* – cioè secondo una «economia» – la redenzione degli uomini<sup>99</sup>.

La nozione di *dispositivo* è tratta da Foucault – e a sua volta da Canguilhem – e sta ad indicare una rete di discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche e morali che vengono utilizzate per governare<sup>100</sup>.

Agamben aggiunge che fra i dispositivi si debbano annoverare anche tutta una serie di strumenti – la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computer, i telefoni cellulari – il cui essere si risolve interamente nella loro operatività<sup>101</sup>. In questo senso essi, nel loro operare producono quell'essere che è il soggetto. La stessa comunicazione risente di simile ontologia effettuale e la parola performativa la quale non si riferisce ad uno stato di cose ma lo realizza – secondo le indicazioni di Austin – diviene il modello linguistico dominante<sup>102</sup>.

Allo stesso tempo però, sostituendo delle marche sociali – per esempio un numero di telefono – all'individuo reale i dispositivi inaugurano un processo di desoggettivazione. Il soggetto, divenuto mero esecutore, è subordinato al dispositivo nella misura in cui il suo uso segue la logica della *causa strumentalis*<sup>103</sup>. Quello di cui c'è bisogno è allora una ripensamento radicale della nozione di soggetto.

<sup>99</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 94.

<sup>100</sup> Cfr. M. Foucault, *L'Ordine del discorso*, Gallimard, Paris 1971; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique*, PUF, Paris [1943] 1966; G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1952.

<sup>101</sup> Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2006.

<sup>102</sup> Cfr. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit.; J.L. Austin, *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962.

<sup>103</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 99, cita un passo dal *De lingua latina* (VI, VIII 77) di Varrone in cui vengono elencate le tre modalità dell'agire umano: *agere* (*praxis*, che ha fine in sé), *facere* (*poiesis*, che ha fine in altro) e *gerere* (l'amministrare di chi è investito di una funzione pubblica di governo). In quest'ultimo caso il soggetto – se ancora si può chiamare tale – funge da causa strumentale: è colui attraverso la cui azione il dispositivo può espletare la sua funzione. *Gerere* infatti «si definisce attraverso il suo stesso esercizio, attraverso il suo assumere ed espletare una fun-

## 9. Forma-di-vita

Seguendo Foucault, Agamben pensa il soggetto come un processo di soggettivazione implicito nell'uso di sé come uso di ciò che costituisce la (im)propria potenzialità generica e comune<sup>104</sup>. Per simile ragione Agamben può definire l'etica come «la relazione che si ha con sé quando si agisce o si entra in relazione con altri, costituendosi di volta in volta soggetto dei propri atti»<sup>105</sup>. Il soggetto non è però «qualcosa come un sostrato, un deposito o un sedimento che i processi storici di soggettivazione e desoggettivazione, di umanizzazione e disumanizzazione si lasciano dietro come una sorta di fondo, o di fondamento, del loro divenire»<sup>106</sup>. Una simile concezione ripeterebbe infatti la dialettica del fondamento.

Anzitutto Agamben difende la tesi per cui il soggetto è un prodotto linguistico. Nel dire io l'individuo psicofisico deve desoggettivizzarsi per potersi identificare col soggetto dell'enunciazione (riferimento esplicito a Benveniste<sup>107</sup>). L'individuo psicofisico – il solo che ha voce e capacità di articolare, e quindi il solo che può parlare – è sempre altro dall'io del discorso. Così, fra funzioni vitali e storia interiore (la coscienza prodotta dal linguaggio), fra individuo psicofisico e soggetto linguistico non c'è altro che *intimità*: «una vicinanza che resta, insieme, distante, a una promiscuità che non diventerà mai identità»<sup>108</sup>.

Alla nozione di soggetto Agamben sostituisce così quella di *forma-di-vita*: una vita che è inseparabile – al contrario di quanto fa la biopolitica – dai suoi modi d'esistenza i quali costituiscono la via peculiare attraverso cui ciascuno usa la potenzialità comune e generica<sup>109</sup>.

In primo luogo, Agamben sottolinea che l'uso è la relazione ad un inappropriabile (altrimenti si avrebbe il possesso, l'oggettivazione e dunque l'essere-in-atto). Agamben fa tre esempi di inappropriabile: il corpo, la lingua e il paesaggio<sup>110</sup>. In tutti e tre i casi ciò di cui ci si appropria nella pratica (parlare, vedere, vergognarsi) è ciò che definisce ognuno in quanto appartenente al genere. La politica che viene – oltre a porsi al di là della dialettica del fondamento – dovrà dunque pensa-

---

zione o un ufficio». Allo stesso modo dei «gesti linguistici» e degli enunciati performativi, anche l'*officium* può essere definito a partire dal *gerere* come qualcosa di eminentemente *effettuale*.

<sup>104</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 140.

<sup>105</sup> Ivi, p. 141. Per una critica dell'etica agambeniana come priva della dimensione dell'alterità cfr. C. Mills, op. cit., pp. 103-104.

<sup>106</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 116.

<sup>107</sup> Cfr. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, Paris 1966; É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, Paris 1974.

<sup>108</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 116.

<sup>109</sup> L'uso dei trattini per il sintagma *forma-di-vita* indica l'unità di vita e forma. Ogni qual volta si presenta invece una scissione fra nuda vita e modo di vivere, Agamben usa il sintagma *forma di vita* senza trattini. *Forma-di-vita* è traduzione del tedesco *Lebensform*. Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, §§ 19, 23, 241.

<sup>110</sup> Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 116. Per quanto riguarda la lingua cfr. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 122-123; G. Agamben, *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 19, 38; G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 78-82; G. Agamben, *Categorie italiane*, cit., pp. 95, 100; G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 275; G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 145; per il paesaggio cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 126; G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine*, cit., pp. 74-76; per il corpo cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 97-103.

re fino in fondo la nozione di uso come qualcosa che fa riferimento ad un inappropriabile. Inappropriabile, anzitutto, perché comune, o meglio ancora potenza comune.

In secondo luogo, Agamben vuole giustificare ontologicamente l'uso di una potenza comune e inappropriabile come nuovo – ma allo stesso tempo abituale – orizzonte etico che non sia più preda della dialettica del fondamento. Suggerisce così i lineamenti di un'ontologia modale dominata dalla causalità immanente. Essa darebbe ragione alle modalità con cui ciascuno a suo modo vive ciò che c'è di più comune.

La prima caratteristica dell'ontologia modale proposta da Agamben – non priva di rapporti con quella spinoziana – concerne il rapporto fra essere e modi, cioè fra comune e individuale: «Fra essere e modi il rapporto non è né di identità né di differenza, perché il modo è insieme identico e diverso»<sup>111</sup>. Il rapporto fra essere e modi non è di identità, ma un processo in cui il primo si esprime ed esiste solo nei secondi. Simile rapporto assume la forma di una causalità immanente: «La causa immanente è, dunque, un'azione in cui agente e paziente coincidono, cioè cadono insieme»<sup>112</sup>. L'essere è sempre preso nelle sue manifestazioni, manifestazioni che a loro volta sono l'unico modo d'esistenza dell'essere.

Non c'è essere al di fuori dei modi. Ha luogo così un processo di autoaffezione dell'essere. «L'essere», scrive Agamben, «usa di sé, cioè costituisce, esprime e ama se stesso nell'affezione che riceve dalle sue stesse modificazioni»<sup>113</sup>. Ogni modificazione è un'esistenza singolare in cui l'essere si esprime in un processo inarrestabile: «E l'esistenza singolare – il modo – non è una sostanza né un fatto puntuale, ma una serie infinita di oscillazioni modali, attraverso le quali ogni volta la sostanza si costituisce e si esprime»<sup>114</sup>.

Criticata ormai la nozione tradizionale di soggetto – qualcosa che preesiste al vivere e che ne rappresenta in qualche senso il centro delle decisioni esistenziali – , Agamben cerca di pensare una forma-di-vita in cui il modo di vivere e la vita biologica non siano più divisi ma indistinguibili nel processo stesso del vivere:

La forma-di-vita non è qualcosa come un soggetto, che preesiste al vivere e gli dà sostanza e realtà. Al contrario, essa si genera vivendo [...] essa è solo una maniera di essere e vivere, che non determina in alcun modo il vivente, così come non ne è in alcun modo determinata ed è, tuttavia, inseparabile da esso<sup>115</sup>.

Politica non è più una *zōé*, che, una volta divenuta autarchica, trapassa nel *bios* politico; politico è, piuttosto, soltanto un certo modo di vivere la *zōé*, politica è la forma di vita come tale<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 214.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 279.

Per inciso, l'unità di essere e modi nella forma-di-vita, il suo riposare sulla potenza, l'essenza che è vissuta dall'esistenza, la conversione intellettuale ed esistenziale – ma non pratica, concreta, materiale – per rientrare in contatto con quello che già sempre abitualmente si è, può condurre a leggere la nozione agambeniana di forma-di-vita sul registro del *Dasein* heideggeriano<sup>117</sup>. Le accuse che possono essere mosse all'uno sono dunque suscettibili di essere applicate anche all'altro. Si aggiunga che affrontare questioni etiche alla stregua di questioni ontologiche porta Agamben ad ignorare totalmente il carattere relazionale della vita associata<sup>118</sup>.

Agamben è dell'opinione che solo nell'averroismo il problema della forma-di-vita sia stato posto nel modo più compiuto<sup>119</sup>. Agamben sostiene che la filosofia politica futura avrà in comune con la biopolitica una radice non nel pensiero classico – che con Aristotele aveva isolato il *bios theoreticos*, la contemplazione dalle altre attività umane – bensì nell'averroismo<sup>120</sup>. Quest'ultimo ruota intorno alla concezione di un unico intelletto comune a tutti gli uomini. Nel *De monarchia* (I, 3-4.) Dante affermò infatti che la potenza inerisce ad una *multitudo*<sup>121</sup>. Al di là della vaghezza del termine, è dalla *multitudo* che la politica che viene dovrà prendere le mosse.

Il paradigma di una comunità di forme-di-vita che usa ciò che è comune come inappropriabile, in cui vita e forma non sono più distinguibili ed è venuto meno ogni rapporto col diritto è il cenobio monastico e soprattutto l'ordine francescano<sup>122</sup>. In entrambi i casi «la regola si risolve senza residui in una prassi vitale e questa coincide in ogni punto con la regola»<sup>123</sup>. La vita si fa regola e la regola non è più qualcosa che si applichi dall'esterno alla vita.

## 10. Conclusioni

Per ricapitolare, le società contemporanee portano a compimento un processo iniziato nel mondo antico che consiste nell'isolamento della nuda vita come oggetto prediletto delle strategie politiche – che per questo prendono il nome di biopolitica – e che risponde punto per punto alla dialettica del fondamento che caratterizza il pensiero filosofico tradizionale. Così Agamben può scrivere che «Perché la *zōé* possa raggiungere l'autarchia e costituirsi come una vita politica (*bios*

<sup>117</sup> Cfr. E. Geulen, op. cit., p. 179; H. Leitgeb, C. Vismann, *Das unheilige Leben*, op. cit., p. 21.

<sup>118</sup> Cfr. J. D'Alonzo, *Quel che resta di Sanssouci*, cit.; C. Mills, op. cit., pp. 102-105.

<sup>119</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit. p. 297.

<sup>120</sup> Cfr. G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine*, cit.

<sup>121</sup> In *Ninfe* (2007), Agamben afferma che «già Dante, nel *De Monarchia*, aveva interpretato l'eredità averroista nel senso che, se l'uomo è definito non dal pensiero, ma da una possibilità di pensare, allora questa non può essere attuata da un singolo uomo, ma soltanto da una *multitudo* nello spazio e nel tempo, cioè sul piano della collettività e della storia» (G. Agamben, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 53). Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 269-270.

<sup>122</sup> Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà*, cit.; E. Geulen, op. cit., pp. 122-123; L. Chiesa, *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 5(1), 2009, pp. 105-116; Badiou, op. cit., p. 584.

<sup>123</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 307.

*politikos*), è necessario che essa sia divisa e che una delle sue articolazioni sia esclusa e, nello stesso tempo, inclusa e posta a fondamento negativo della *politeia*<sup>124</sup>.

La proposta filosofico-etico-politica di Agamben si rivolge invece a cercare le condizioni perché la scissione fra vita e forme di vita possa collassare in un *tertium* – la forma-di-vita – che consenta un superamento tanto del pensiero che delle pratiche occidentali: «Si tratta ora di pensare invece una politica della forma-di-vita, della vita indivisibile dalla sua forma»<sup>125</sup>. Una forma-di-vita è «una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non mai semplicemente *fatti*, ma sempre e innanzitutto *possibilità* di vita, sempre e innanzitutto potenza».

Agamben tenta dunque di offrire una fondazione ontologica alla sua proposta. Anzitutto rivalutando il concetto di potenza – ciò che rimane e si conserva in ogni atto – e in secondo luogo delineando i tratti principali di un'ontologia modale innervata da una causalità immanente. Ciò garantirebbe un diverso modo di vivere la propria potenza generica e farne uso:

E la potenza, in quanto non è altro che l'essenza o la natura di ciascun essere, può essere sospesa e contemplata, ma mai assolutamente divisa dall'atto. L'abito di una potenza è l'uso abituale di essa e la forma-di-vita è questo uso. La forma del vivere umano non è mai prescritta da una specifica vocazione biologica né assegnata da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueta, ripetuta e socialmente obbligatoria, conserva sempre il carattere di una possibilità reale, mette, cioè, in gioco il vivere stesso<sup>126</sup>.

Fare uso della potenza significa vivere una caratteristica comune, un principio generico che in quanto tale mette in contatto il singolo con il resto dell'umanità – o quanto meno con la non meglio definita comunità di cui fa parte: «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»<sup>127</sup>. Vengono così superati tutti i presupposti negativi che la tradizione avrebbe anteposto al pensiero, all'agire, alla vita politica, al linguaggio. Agamben dichiara di conseguenza che la «vera comunità è una comunità non presupposta»<sup>128</sup>.

Agamben critica dunque la presupposizione di un potere costituente da porre alla base della vita associata: «Nel pensiero della modernità, i mutamenti politici radicali sono stati pensati attraverso il concetto di un 'potere costituente'. Ogni potere costituito presuppone alla sua origine un potere costituente che, attraverso un processo che ha di solito la forma di una rivoluzione, lo pone in essere e lo garantisce»<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 257.

<sup>125</sup> Ivi, p. 263.

<sup>126</sup> Ivi, pp. 264-265.

<sup>127</sup> Ivi, p. 269.

<sup>128</sup> G. Agamben, *L'idea del linguaggio*, in: G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., [2005] 1984, pp. 24-35, p. 35.

<sup>129</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

Una comunità politica che abbia finalmente superato la presupposizione sarà una comunità non in virtù di un'essenza, ma dell'esistenza. Al suo interno vigerà l'assoluta «irrepresentabilità» e fra le singolarità qualunque si aprirà uno spazio che Agamben chiama *agio*: «in una costellazione semantica in cui la prossimità spaziale confina col tempo opportuno (ad-agio, aver agio) e la comodità con la giusta relazione [...] in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente»<sup>130</sup>.

Ne consegue che «una diversa figura della politica non potrà avere la forma di un 'potere costituente', bensì quella di qualcosa che possiamo provvisoriamente chiamare 'potenza destituente'»<sup>131</sup>. Una comunità non rappresentativa e che non presuppone alcun potere costituente in cui ogni singolarità vive a suo modo la potenza generica in grado di metterla in contatto con il resto dell'umanità al di là delle differenze di genere, razza, classe, lingua e cultura.

### *Appendice*

Al fine di conciliare i diversi fronti della critica in un commento unitario alla filosofia politica di Agamben si intende qui proporre una sorta di appendice a quanto sinora esposto. Si assumerà un punto di vista progressista visto che è proprio fra i progressisti, più o meno radicali, che il pensiero politico di Agamben sembra aver riscosso maggior successo.

Non ci sono dubbi che la filosofia di Agamben voglia comprendere il presente. Per fare ciò egli parte da due assunti. Anzitutto il presente è catastrofe, momento apicale della storia, crisi dei principi che hanno guidato gli eventi umani sino al momento attuale. In secondo luogo, il passato è studiato in vista della comprensione del presente in una prospettiva teleologica. Già nel principio era contenuto lo sviluppo diacronico successivo. Simile principio è rintracciato in un concetto, quello di fondamento. Ne consegue che sia un concetto a determinare la storia nel suo progressivo scindersi e produrre opposizioni, sino alla sua ricomposizione in un terzo termine. La storia delle idee – o meglio delle diverse manifestazioni di un'idea – ha una priorità sulla storia materiale, mero insieme di espressioni contingenti ed inessenziali del concetto. Si giustificano così le generalizzazioni proposte da Agamben che ignorano del tutto le differenze specifiche dei fenomeni storici: uomo occidentale, tradizione, uomo greco, teologia cristiana, messianismo, etc.

Simile idealismo e l'idea del presente come catastrofe, conducono Agamben a vedere l'epoca attuale come compimento definitivo del concetto, fine della storia e crisi dei presupposti teorici che l'hanno guidata sino ad ora. Il compimento della storia – ammesso che si possa ancora parlare di storia – sarà allo stesso tempo compimento di una certa visione dell'etica: sino ad ora

---

<sup>130</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 25.

<sup>131</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 337.

all'azione umana era presupposto un principio trascendente e impersonale, il concetto di fondamento. Dunque, il superamento della crisi sarà il superamento teorico di un certo modo di intendere l'agire. Ciò ha due conseguenze.

In primo luogo, in opposizione ad un principio necessario e trascendente che da sempre destinerebbe l'azione umana, Agamben è portato a rivalutare l'esistenza rispetto all'essenza, il contingente rispetto al necessario. Questo sembrerebbe essere il cuore del suo esistenzialismo. In secondo luogo, il valore universale della storia e del suo compimento – che non riguarda solo l'Occidente – lo conduce a rivolgere un messaggio universale all'umanità. Ma simile umanismo, al contrario dell'esistenzialismo, lo obbliga a porre un'essenza umana sovraindividuale e indeterminata (facoltà generica, potenza) che – non senza contraddizioni – fonda l'unità dell'umanità e dia sostanza al suo messaggio. Tuttavia, o l'essenza precede l'esistenza o l'esistenza precede l'essenza. Per uscire da simile contraddizione, Agamben propone un'ontologia modale in cui essenza ed esistenza, genere ed individuo, sono in un rapporto immediato e in cui l'uno non si dà senza e al di fuori dell'altro. L'ontologia modale ha a sua volta due conseguenze.

In primo luogo, il rapporto fra gli uomini concreti o i membri di una stessa comunità o gruppo sociale è mediato dall'essenza comune – cos'altro sarebbe la potenza generica? – e non dai rapporti materiali. Ne consegue una fondazione ontologica dell'etica e della politica. In secondo luogo, il valore ontologico dell'etica agambeniana rende impossibile qualsiasi cambiamento materiale dell'esistente. Il superamento dell'esistente è solo ideale, teorico, frutto della consapevolezza di partecipare alla stessa essenza generica. La conversione dello sguardo lascia immutato lo *status quo* perché solo in esso e attraverso di esso l'essenza generica ha esistenza.

Si possono ora trarre quattro conseguenze da quanto sin qui detto. In primo luogo, l'idealismo della concezione della storia si riproduce sul piano ontologico positivo: l'ontologia modale non è altro che un idealismo oggettivo che fa calare l'essenza dall'iperuranio (*ante rem*) nel cuore degli individui e nelle vicende storiche (*in re*). In altra sede si vedrà come simile realismo costringa Agamben a scendere a patti con lo strutturalismo inficiando la sua filosofia del linguaggio.

In secondo luogo, l'atteggiamento intellettualistico-contemplativo conduce Agamben a svalutare la possibilità di cambiamenti concreti. Il suo messianismo lascia intatto lo stato esistente proponendo una sospensione intellettuale, un cambio di sguardo, sull'agire senza che questo agire cambi concretamente. Anche qui si possono saggiare tracce di idealismo: la trasformazione del reale è solo logico-concettuale, mai materiale.

In terzo luogo, la forma-di-vita è l'esistenza considerata nel suo rapporto alla potenza comune e non alla sua situazione materiale e alla sua storia. Agamben dunque ignora il valore, le rivendicazioni, i bisogni, le esigenze dei gruppi umani concreti nelle loro differenze specifiche: donne,

omosessuali, immigrati, lavoratori, i diversi popoli nella loro individualità storica, linguistica, culturale, etc. Inoltre, cos'è la potenza comune se non un concetto a cui viene assegnato un valore ontologico? Il cerchio si chiude: l'ontologia modale diviene lo strumento per proporre una grande narrazione dell'Occidente articolata su generalizzazioni che illustrerebbero a mo' di esempi lo sviluppo logico e storico del concetto.

Per simili ragioni, infine, quella di Agamben è una filosofia politica. Il suo pensiero non può trovare concretizzazione in un programma politico. È un sapere assoluto, una consapevolezza intellettuale – ed intellettualistica – che poco o nulla ha a che vedere con la storia materiale e con la concretezza degli interessi. Se si considerasse Agamben politico, allora egli sosterebbe una teoria conservatrice al di là degli accattivanti richiami ad una comunità irrapresentabile e sciolta dai legami del diritto e della sovranità.

---

**Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.