

L'immanazione: una forma-di-vita...

di Flavio Luzi*

ABSTRACT

This article aims to lay the foundations for a rethinking of the theoretical operation carried out by Giorgio Agamben in the twenty-years project *Homo sacer*, starting from some lines of flight that take the work outside of itself, according to the trajectory suggested by coeval or later texts. In this way, the place of an 'esoteric' and 'immanative' philosophical program will be identified and considered as complementary to that expressed by the Introduction of *Homo sacer I*, which will lead directly to the exposition of a *polcinellesque* politics of forms-of-life.

_ Contributo ricevuto il 17/08/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 09/09/2020

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.

(Martin Heidegger)

Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

(Baruch Spinoza)

I _ Rileggere *Homo sacer* seguendo le linee del fuori

L' affermazione per cui l'indagine che costituisce il progetto *Homo sacer* – inaugurato da Giorgio Agamben nel 1995 con la pubblicazione di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer I)* e

“abbandonato” nel 2014, con *L'uso dei corpi (Homo sacer IV.2)* – possiederebbe un significato intrinsecamente tano-politico si attesta ormai, nel dibattito filosofico contemporaneo, come una vera e propria *vulgata lectio*. La riflessione agambeniana sarebbe riconducibile a una filosofia del negativo nella quale il concetto di 'vita', privato di qualsiasi conflittualità e incapace di qualsivoglia

* Sapienza – Università di Roma.

processo di produzione, soggettivazione o costituzione, si trova ormai radicalmente svuotato dalle sue determinazioni materiali, configurandosi come una mera astrazione de-storicizzata, pura vita biologica e animalizzata¹. Secondo i sostenitori di questa posizione, tornata in auge dopo la pubblicazione degli scritti di Agamben dedicati all'emergenza sanitaria da Covid-19², l'orizzonte entro il quale si muove la sua riflessione, a partire dalla metà degli anni Novanta in poi, sarebbe continuamente oppresso e condizionato dall'inaggirabile confronto con il Potere (da considerarsi scritto pascalianamente con la maiuscola) e con la morte, in una parola, con la trascendenza³. Detto altrimenti, la potenza della vita si troverebbe, ancora una volta, metafisicamente oscurata e sopraffatta dal potere sulla vita. Al centro di una tale interpretazione, senz'altro maggioritaria, riposa ancora oggi la riserva suscitata dalla lettura dell'*Introduzione* al primo volume della serie, nella quale sembrerebbe custodita l'operazione fondamentale da cui muove l'intera analisi di Agamben: la lettura incrociata di Walter Benjamin, Hannah Arendt, Carl Schmitt e Michel Foucault⁴. Queste pagine, considerate da molti una sorta di manifesto del progetto, si contraddistinguono per due elementi. In primo luogo, la nozione di nuda vita (*bloßes Leben*), coniata da Benjamin nel saggio *Zur Kritik der Gewalt* e annunciata da Agamben come la protagonista del libro, viene ricondot-

ta all'*homo sacer*, oscura figura del diritto romano arcaico, attraverso il richiamo alla distinzione greca tra *bíos* (la vita politicamente qualificata, le forme di vita) e *zoé* (la vita naturale) rielaborata da Arendt in *The Human Condition*. Al di là dei numerosi fraintendimenti che hanno portato – e portano, ancora oggi – alcuni a identificare la *zoé*, la vita naturale, con la nuda vita, quest'ultima in realtà sarebbe la reintegrazione coatta della *zoé* nella relazione di potere, nel *bíos*, come soggetto assoggettato sempre uccidibile e mai sacrificabile, come la sua sovraesposizione alla violenza del *nomos basileus* e dei dispositivi biopolitici⁵. In tal senso, la nuda vita potrebbe essere definita come la presupposizione, l'eccezione, il bando o, ancora, l'esclusione inclusiva, della vita naturale: la dimensione puramente negativa che si presenta nel passaggio dal *non-più* della *zoé* e al *non-ancora* del *bíos*⁶. In secondo luogo, la triangolazione tra vita politicamente qualificata, nuda vita e vita naturale, viene osservata e sviluppata secondo la lente interpretativa offerta dal «nascosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere»⁷. A Foucault, in particolare, è stato riconosciuto un ruolo determinante all'interno del gioco delle fonti agambeniane. Se lo stesso Agamben ha ammesso che l'incontro con gli scritti foucaultiani sulla biopolitica è stato la chiave che gli ha consentito di venire capo di quell'oscuro presupposto della politica occiden-

tale che è il «dogma della sacertà della vita»⁸, tuttavia, proprio l'adozione della riflessione foucaultiana all'interno di una cornice ancora, in qualche misura, legata alla dottrina dello Stato e della sovranità è stata oggetto di violente polemiche. L'accusa rivolta è di aver eccessivamente forzato le categorie biopolitiche – se non, addirittura, di averle fraintese – e di averne fornito una lettura eccessivamente personale, una 'agambenizzazione' di Foucault dispiegatasi ora all'ombra di Schmitt, ora all'ombra di Heidegger, dunque, nel solco di quella stessa tradizione metafisica e politica da cui il filosofo francese aveva cercato di prendere le distanze e che il progetto *Homo sacer* aveva la dichiarata intenzione di mettere radicalmente in questione⁹. Eppure, in maniera alquanto singolare, queste critiche sembrano non prendere sul serio l'esito dell'indagine agambeniana, tacendo una serie di argomenti disseminati nei nove libri che scandiscono la ricerca, successivamente raccolti e approfonditi nell'ultimo volume del progetto: l'esplicita presa di distanza dalla teoria foucaultiana dei processi di soggettivazione; la critica all'ontologia heideggeriana in nome di un'ontologia modale radicalmente spinoziana; l'elaborazione della nozione politica di forma-di-vita; la teorizzazione di una benjaminiana teoria della potenza destituente capace di innestarsi sul terreno della concezione schmittiana della sovranità al fine di disestarlo e renderlo non edificabile¹⁰.

Che l'interpretazione tanato-politica non sia esente da errori o manchevolezze non significa, d'altro canto, che la riflessione di *Homo sacer* possa essere ridotta a una filosofia del positivo *tout court*, nella quale il concetto di 'vita', attraversato dal conflitto 'dentro' e 'contro' i dispositivi del biopotere e orientato a un incessante processo di produzione, soggettivazione o costituzione, si riscopre già eterno e salvo nella sua continua resistenza, connotandosi come una risoluta rimozione della morte: immanenza saturata ed exofobica, priva di qualsivoglia trascendenza¹¹. Una simile interpretazione, senz'altro più rara, scorge nell'ontologia modale un modello in cui la potenza della vita sarebbe già sempre la contro-affermazione a qualunque minaccia e comando esercitati dal potere *sulla* vita. Questa lente finirebbe per proporre una *lectio facilior* nella quale il ventennale confronto con i presupposti della struttura del potere e lo studio della condizione dei *Muselman* nei *lager* nazisti, ma anche la ricerca di un'alternativa al paradigma del conflitto politico e la predilezione del sintagma 'forma-di-vita' alla semplice espressione 'vita', verrebbero a perdere ogni significato, presentandosi come un mero esercizio di erudizione talvolta in latente contraddizione con la presunta prospettiva dell'autore, orientata unicamente all'autovalorizzazione dell'immanenza e allo slancio vitalistico¹².

A partire da queste due opposte interpretazioni che circondano il progetto

Homo sacer, riconducendolo ora a una filosofia della trascendenza, del negativo e della morte, ora a una filosofia dell'immanenza, del positivo e della vita, il presente articolo intende porre le basi per un ripensamento dell'operazione teorica svolta da Agamben, senza per questo sostenere un'irrisolvibile duplicità intrinseca alla sua riflessione¹³. Se, come scritto nell'*Avvertenza a Homo sacer IV.2*, «ogni opera di poesia e di pensiero, non può essere conclusa, ma solo abbandonata», e, pertanto, non può essere trattata come un sistema in sé conchiuso ma solo come un frammento che va, infine, consegnato alla propria costitutiva incompiutezza e apertura, allora la chiave di lettura dell'indagine andrà cercata assecondando le linee di fuga che portano l'opera al di fuori di se stessa e della fitta rete di rimandi interni, di riprese e di contrappunti che la «compone quasi musicalmente in unità», lungo la traiettoria suggerita da testi coevi o, talvolta, successivi¹⁴. Seguendo queste linee del fuori, attraverso l'analisi dell'articolo *L'immanenza assoluta*, verrà individuato un programma filosofico 'esoterico', complementare a quello espresso dall'*Introduzione* di *Homo sacer I*, che porterà direttamente all'esposizione di una pulcinellesca politica delle forme-di-vita per come, quest'ultima, è restituita in *L'uso dei corpi* – libro del quale *Pulcinella ovvero Divertimento pe li ragazzi* può essere considerato quasi un'appendice o un'immagine. Irriducibile all'orizzon-

te unilaterale della trascendenza e della morte quanto a quello dell'immanenza e della vita, la proposta filosofica agambeniana si verrà a profilare come una filosofia dell'immanazione o dell'immanenza assoluta, ovvero, come una continua de-trascententizzazione del negativo che, al contempo, coincide con un'incessante de-immanentizzazione del positivo; una prospettiva messianica tesa all'aver-luogo di un resto, di una soglia, o, ancora, di una zona d'indifferenza tra trascendenza e immanenza, tra negativo e positivo¹⁵. Procedendo in questa direzione, il presente saggio non intende propendere per il presunto Agamben heideggeriano, o, piuttosto, per quello spinoziano, ma intende muoversi nello spazio tensivo che si viene ad aprire tra l'ontologia di Heidegger e l'etica di Spinoza – simbolicamente richiamate in esergo – nella convinzione che nessuna delle due, presa isolatamente, possa restituire l'autentico significato delle quasi millequattrocento pagine che compongono *Homo sacer*. Ma come situarsi nel campo che si staglia tra la finitezza e l'eternità, tra una prospettiva che scorge nella morte la possibilità più propria dell'essere umano e una prospettiva che, al contrario, rifiuta radicalmente la meditazione sulla morte in nome della riflessione sulla vita? Quale possibilità si afferma nella sospensione di quest'alternativa, nel mezzo tra l'accettazione e il diniego, tra l'obbedienza e l'insubordinazione? La *schibboleth* di ciò che si ver-

rà a delineare, al momento, può essere solo provvisoriamente evocata dal nome di Simon Tanner, nell'immagine della fugace eternità della *Jetztzeit* benjaminiana, o nel tono di alcune parole di Michel de Montaigne:

Nous ne savons où la mort nous attend, attendons la partout. Méditer sur la mort, c'est méditer sur la liberté; qui a appris à mourir, a désappris la servitude; aucun mal ne peut, dans le cours de la vie, atteindre celui qui comprend bien que la privation de la vie, n'est pas un mal; savoir mourir, nous affranchit de toute sujétion et de toute contrainte¹⁶.

2 _ La vita come problema

Nel 1996, appena un anno dopo l'uscita di *Homo sacer I*, Agamben pubblica sulla rivista «Aut aut» un breve scritto intitolato *L'immanenza assoluta*, dedicato alle ultime riflessioni di Michel Foucault e di Gilles Deleuze, rispettivamente: *La vie: l'expérience et la science*, risalente al 1985, e *L'immanence: un vie...*, del 1995. Pur rivolgendovi solo poche pagine, Agamben scorge nel testo foucaultiano l'apertura del cantiere sulla biopolitica a un terzo asse di studio, differente da quelli del sapere e dal potere, che, lungi dal risolversi in una teoria del soggetto, avrebbe potuto offrire all'autore de *La volonté de savoir* una diversa maniera di approcciare la nozione di vita. Al centro

di questa rielaborazione non riposa più la vita considerata come l'insieme delle funzioni che resistono alla morte, bensì qualcosa di simile a un'anomalia, a uno sbaglio. Il suo carattere radicale, scrive Foucault, consiste in questo: «la vita [...] è ciò che è capace di errore»¹⁷. Verità, soggetto e conoscenza hanno pertanto le loro radici nell'errare della vita, nel duplice senso dell'errore e dell'erranza.

Ciò nonostante, è soprattutto il breve testo deleuziano a catturare la sua attenzione, a cominciare dai segni d'interpunzione intensivamente impiegati nel titolo. In primo luogo, i due punti posti tra le espressioni *l'immanence* e *une vie*, che egli riconduce a una sorta di *agencement* assoluto, una sorta di «transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. [...] la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura ad un altro che resta, però, assolutamente immanente» ovvero «quel movimento che Deleuze, giocando sull'emanazione neoplatonica, chiama *immanazione*». In secondo luogo, tre punti di sospensione che, congiuntamente all'articolo indeterminativo *une*, sospendono ogni nesso sintattico, formano un blocco asintagmatico con il nome e mantengono «il termine in relazione colla sua pura determinabilità e, insieme, trascinandolo in questo campo virtuale, escludono che l'articolo "uno" possa mai trascendere (come nel neoplatonismo) l'essere che lo segue»¹⁸. A partire da questa intuizione, Agamben intraprende

una meticolosa e puntuale genealogia del principio di immanenza all'interno del pensiero di Deleuze, che, dalla nozione di 'causa immanente' tratteggiata nella monografia *Spinoza et le problème de l'expression*, conduce al concetto di 'piano di immanenza' descritto in *Qu'est-ce que la philosophie?*. L'immanazione, inizialmente definita come un 'fluire' o uno 'sgorgare', uno 'zampillare' dell'immanenza che, tuttavia, non esce da sé ma ricade incessantemente e vorticosamente in se stesso, viene spinta alle sue estreme conseguenze, in direzione di un'immanenza che non è immanente ad alcun soggetto ma che, piuttosto, funzionando come un 'piano', come un setaccio nella velocità infinita del caos, impedisce la separazione del vivente in un *bíos* e in una *zoé*. Impedire la separazione vuol dire rendere impossibile la produzione di qualcosa come una nuda vita, funzionando «come un principio antitetico alla tesi aristotelica sul fondamento. [...] Il piano d'immanenza funziona, cioè, come un principio di indeterminazione virtuale, in cui il vegetale e l'animale, il dentro e il fuori e persino l'organico e l'inorganico, si neutralizzano e transitano l'uno nell'altro»¹⁹. Come suggerito dal titolo, all'interno della produzione deleuziana, il principio di immanenza trova, infine, nelle pagine di *L'immanence: un vie...* la sua espressione ultima e definitiva, venendo a coincidere proprio con 'una vita...' né naturale né politica, né organica né inorganica, ma imperso-

nale e virtuale, situata al di là del bene, del male e della biografia soggettiva, in una zona di radicale irresponsabilità e innocenza, non individuabile esclusivamente a partire dal suo confronto con la morte o con la nascita, ossia con i casi-limite²⁰. Si tratta di un'esperienza di infinita de-soggettivazione che, già in questi anni, comincia a delinarsi agli occhi di Agamben sotto la categoria di beatitudine, definita spinozianamente «acquiescentia in se ipso» e, ancora, «laetitia, concomitante idea sui tanquam causa» (*Ethica*, III, prop. LI, sch.)²¹.

Se è possibile intuire sin da subito l'influenza decisiva che questo articolo ha esercitato sull'esito o, quantomeno, sulla direzione del progetto *Homo sacer*, è la sua conclusione – che ci permettiamo di citare quasi integralmente – intitolata, non a caso, *Prospettive*, a porre il sospetto di un legame più profondo ed essenziale:

Si chiarisce ora in che senso abbiamo potuto affermare, all'inizio, che il concetto 'vita', come estremo lascito testamentario tanto del pensiero di Foucault che di quello di Deleuze, debba costituire il tema della filosofia che viene. Si tratterà, innanzitutto, di provare a leggere insieme le ultime riflessioni – in apparenza così cupe – di Foucault sul bio-potere e sui processi di soggettivazione e quelle di Deleuze – in apparenza così serena – su "una vita..." come immanenza assoluta e beatitudine. Leggere insieme non significa, qui, semplificare e appiattare; al contrario, una tale coniugazione im-

plicherà che ciascun testo costituisca per l'altro un correttivo e una pietra d'inciampo, e che solo attraverso questa complicazione ulteriore essi potranno raggiungere ciò che cercavano: il primo l'*autre manière d'approcher la notion de vie* e il secondo una vita che non consista solo nel suo confronto con la morte e un'immanenza che non torni a produrre trascendenza. Dovremo, cioè, riuscire a vedere ogni volta nel principio che permette l'assegnazione di una soggettività la matrice stessa della de-soggettivazione e nello stesso paradigma di una possibile beatitudine l'elemento che segna l'asservimento al bio-potere.

E ancora:

Occorrerà, inoltre, impegnarsi in una ricerca genealogica sul termine vita, rispetto alla quale possiamo già anticipare che essa mostrerà che non si tratta di una nozione medico-scientifica, ma di un concetto filosofico-politico-teologico e che, pertanto, molte categorie della nostra tradizione filosofica saranno da ripensare di conseguenza. In questa nuova dimensione, non avrà più molto senso distinguere non solo tra vita organica e vita animale, ma persino tra vita biologica e vita contemplativa, tra nuda vita e vita della mente. [...] La *theoria* e la vita contemplativa, nelle quali la tradizione filosofica ha identificato per secoli il suo fine supremo, dovranno essere dislocate su un nuovo piano d'immanenza, in cui non è detto che la filosofia politica e l'epistemologia potranno mantenere la loro fisionomia attuale e la loro differenza rispetto all'ontologia. La vita beata giace ora

sullo stesso terreno in cui si muove il corpo biopolitico dell'Occidente²².

Come ha correttamente sottolineato Alberto Moreiras, si tratta di parole dal suono quasi programmatico, rafforzato dal ricorso all'espressione benjaminiana «filosofia che viene», traduzione del tedesco *der kommenden Philosophie*²³. Lungi dall'indicare semplicemente una filosofia futura, la locuzione «che viene» indica l'aver-luogo 'qui e ora' di una temporalità messianica che scava e reintroduce una potenzialità all'interno dell'attualità del presente, disfacendolo²⁴.

Se si osserva con attenzione, si noterà come questo programma si viene a declinare in due diverse direzioni, entrambe concernenti il concetto di 'vita': innanzitutto, verso il tentativo di leggere insieme, come due correttivi reciproci, le ultime riflessioni di Foucault e di Deleuze, in modo tale da riuscire a raggiungere ciò che i due pensatori, separatamente, cercavano; in secondo luogo, verso una ricerca genealogica della nozione (filosofico-politico-teologica) di vita, capace di dislocare la filosofia e l'epistemologia su un nuovo piano d'immanenza. Se quest'ultimo proposito trova la sua espressione in *L'aperto*, pubblicato nel 2002, dunque, contemporaneamente e parallelamente al progetto *Homo sacer*, e, successivamente, nella terza parte di *Homo sacer IV.2*; il primo viene chiaramente a coincidere con una parte dello stesso progetto *Homo sacer*,

la quarta e ultima, nella quale Agamben tenta di ritagliare una via d'uscita (assolutamente immanente o immanativa) dalla morsa in cui è stretta la nuda vita²⁵. In tal senso, il programma esposto in conclusione al saggio *L'immanenza assoluta*, può essere considerato come complementare a quello affermato nell'*Introduzione a Homo sacer I*, e la lettura incrociata di Benjamin, Arendt, Schmitt e Foucault, che trovava in quest'ultimo il suo autore determinante, deve ora essere complicata dalla lettura intrecciata di Foucault e Deleuze come un correttivo e una pietra d'inciampo reciproci. Si tratta di una complicazione che insiste internamente al dispiegarsi del progetto. Le riflessioni sulla vita condotte all'interno del cantiere biopolitico – che lo stesso Agamben riconosce come apparentemente cupe – che in *Homo sacer* raccolgono la problematicità del rapporto tra nuda vita e potere sovrano, devono essere complicate con quelle deleuziane relative all'immanenza assoluta e alla beatitudine – senz'altro più serene²⁶. In altre parole, l'indagine sul potere e sulla morte, sulla trascendenza, deve essere co(i)mplicata, ma non schiacciata, da una prospettiva orientata alla potenza e alla vita, all'immanenza, e viceversa. Ne risulta una prospettiva immanativa, in cui l'immanenza fluisce, sgorga, distruggendo le ipostatizzazioni e le chiusure vitalistiche, exofobiche, alla ricerca di una via d'uscita, dislocandosi senza traboccare in una nuova trascendenza: un'immanenza sia aperta sia chiusa, sia fuori sia dentro,

de-trascendentizzante quanto de-immanentizzante. È questo il metodo impiegato nel progetto *Homo sacer*: inserirsi nelle relazioni binarie e nelle dicotomie della tradizione occidentale per indeterminarle e, infine, aprirle a un nuovo uso²⁷. Al fine di avvalorare queste ipotesi, il lettore attento può soffermarsi su due dettagli. In primo luogo, alla fine di *L'aperto*, per descrivere la zona di non-conoscenza che definisce l'animalità, Agamben scrive che «esso [l'animale] è fuori dall'essere, fuori in un'esteriorità più esterna di ogni aperto e dentro in un'intimità più interna di ogni chiusura», operando un *détour* della definizione deleuziana del piano d'immanenza come «un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno»²⁸. In secondo luogo, accanto ai libri che costituiscono il secondo volume – il volume archeologico – della serie *Homo sacer*, proprio *L'aperto* viene esplicitamente richiamato nel terzo paragrafo dell'*Epilogo* di *Homo sacer IV.2*, che sancisce l'abbandono del progetto. Vicino allo studio delle figure dell'*archè* della politica occidentale e dei processi che le costituiscono (si pensi alla macchina giuridico-politica o alla macchina economico-governamentale) appare così anche la macchina antropologica, con la sua separazione e presupposizione della vita in vita naturale, nuda vita e forme di vita.

3 _ La politica della forma-di-vita

Cosa significa ritagliarsi una via d'uscita immanativa dalla nuda vita, dall'esclusione inclusiva della vita? È ciò che, tra le infinite riarticolazioni del *bíos* e della *zoè*, Agamben tenta di fare con il concetto di forma-di-vita nell'ultima parte di *Homo sacer IV.2*. Con questa espressione, intende «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare e mantenere disgiunta qualcosa come una nuda vita»²⁹. Se il dispositivo della bio-politica occidentale consiste continuamente in un processo di presupposizione, di esclusione inclusiva, di separazione e articolazione della vita politicamente qualificata e della vita naturale, la forma-di-vita, con la sua inseparabilità tra 'una vita' e la sua forma, si pone come un *tertium* irriducibile alla nuda vita ma assolutamente immanente ai processi che pretendono di costituirla. I trattini che distinguono le forme di vita dalla forma-di-vita, indicano proprio questa indiscernibilità dei distinti, l'inclusione dei disgiunti: «il trattino è [...] il più dialettico dei segni di interpunzione, perché unisce solo nella misura in cui distingue, e viceversa»³⁰. Se si legge con attenzione, si noterà che nella forma-di-vita non si tratta mai della congiunzione della vita con la sua forma, bensì di *una* vita con la sua forma, forma che ha uno statuto unicamente potenziale. Accettata la lezione deleuziana per cui il principio di

immanenza, una vita..., agisce come un principio antitetico alla tesi di Aristotele sul fondamento e sulla vita vegetativa, si tratta per Agamben di pensare alla possibilità di una modulazione di una vita, la sua ulteriore singolarizzazione non-soggettivizzante:

Una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente *fatti*, ma sempre e innanzitutto *possibilità* di vita, sempre e innanzitutto *potenza*. E la potenza, in quanto non è altro che l'essenza della natura di ciascun essere, può essere sospesa e contemplata, ma mai assolutamente divisa dall'atto. [...] Non vi è, cioè, un soggetto a cui compete una potenza, che egli può decidere a suo arbitrio di mettere in atto: la forma-di-vita è un essere di potenza non solo o non tanto perché può fare o non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi, ma innanzitutto perché è la sua potenza e coincide con essa. Per questo l'uomo è l'unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica³¹.

Una vita indiscernibile, un piano di indistinzione impersonale e non soggettivo, che tuttavia si contraddistingue per i suoi

modi, per i suoi gesti, per la sua potenza di vita, e che non è nient'altro che questa stessa potenza di vita: la propria inesauribile e irrealizzabile tensione alla felicità, alla *laetitia*, o, se si preferisce, alla beatitudine³². Che in una forma-di-vita, nel modo di vivere, ne vada del vivere stesso e, viceversa, che nel vivere, ne vada del suo modo di vivere, significa affermare l'inseparabilità di una vita tanto dalla propria morte quanto dalla propria felicità. Tra morte e vita, tra *bíos* e *zoè*, la forma-di-vita emerge come una soglia d'indifferenza, come un terzo elemento – assolutamente immanente – nel quale la forma, lungi dal presentarsi come una posa estrinseca, si genera nello stesso contrarsi del vivere nell'attimo della propria, irrinunciabile e inderogabile, felicità. Né legge a cui obbedire o trasgredire, né regola da realizzare o fallire, la forma è immediatamente una vita felice. Abitudine spontanea e sorgiva, uso di una vita. Una forma-di-vita è, dunque, pura immanazione: non la vita assoggettata, sottomessa e intimidita dalla morte, non la vita piena, salva ed eterna, sempre immobilmente identica a se stessa, che non conosce la morte se non come illusione, bensì una continua dislocazione della vita in se stessa, l'eterno zampillare e sgorgare delle forme della propria beatitudine nel darsi del vivere, anche a costo di morire. È un attimo di beatitudine estraneo al dominio della durata, tanto alla ciclicità quanto al *continuum* lineare della dimensione storico-temporale, coincidenza di eternità e finitezza;

è ciò che nella *zoè* coincide con il *bíos* (e viceversa) e del quale «non è possibile dire altro, se non che esso è “immortale” e “ingenerato”»³³. Agamben riconduce la forma-di-vita a un'ontologia dello stile – radicalizzazione della spinoziana ontologia modale – per cui, attraverso le proprie forme, i propri modi e i propri gesti, una singolarità de-soggettivizzata testimonia di sé nell'essere, (la sostanza, il piano d'immanenza, una vita... assolutamente impersonale), portandolo a espressione nel proprio singolo corpo, in un'assoluta indifferenza di potenza e atto, di contingenza e necessità, in una pura esigenza. Cosa vuol dire essere una forma-di-vita, trovarsi in un'ontologia dello stile? Divenire il punto in cui il proprio essere e la propria prassi cadono insieme, in una felice ipseità senza identità. Divenire il soggetto di una de-soggettivazione.

Ma quale può essere il significato eminentemente politico di una simile ontologia? Agamben la presenta come una politica non-statuale e non-rappresentativa. Dove non è possibile separare e articolare vita politicamente qualificata e vita naturale, potere sovrano e nuda vita, norma ed eccezione, regola e libertà, universale e particolare, forma e materia, soggetto e attributo, lì non sarà possibile nemmeno presupporre qualcosa come uno Stato o una rappresentanza. Dove la sovranità statuale e il diritto si affermano nella cattura assoggettante della nuda vita, presupponendola, separando in ogni ambito la vita naturale dalle sue

forme di vita, diversamente la comunità della forma-di-vita libera la nuda vita esponendola in una zona di irresponsabilità e di non imputabilità, indifferenziando *bíos* e *zoè*, in nome della felicità. La politica della forma-di-vita è necessariamente una politica dell'esilio o una politica degli apolidi, una comunità del contatto in cui le singolarità, tra loro senza ormai più relazione né mediazione ma co(i)mplicate nel piano di immanenza, in una vita..., sono separate unicamente «da un vuoto di rappresentazione»³⁴. È il tentativo di costruire una vita insieme che sia *hypsipolis apolis*, superpolitica e apolitica, così come cantato dal coro dell'*Antigone* di Sofocle³⁵. Non si tratta di pensare le individualità o la loro somma, l'unicità o la pluralità numerica, la società o lo Stato, bensì «la potenza unitaria che costituisce in forma-di-vita le molteplici forme di vita»³⁶. Una comune letizia. Si tratta, cioè, di pensare l'espressione immediatamente politica di quella che Deleuze chiama 'anarchia incoronata', della spinoziana «anarchia degli enti nell'essere»³⁷. A tal proposito Agamben si rivolge alla riflessione averroista di Dante Alighieri che, nel *De monarchia*, afferma l'inerenza della *moltitudo* alla stessa potenza del pensiero, all'unico intelletto possibile comune a tutti gli esseri umani e inattuabile da un unico uomo o da una delle comunità particolari (*De monarchia*, I, III, 8). Radicalizzando questa immagine, egli pensa a una comunità anarchica come alla soglia di

indifferenza tra anarchia e comunità, a una comunità dell'inappropriabile, priva di un attributo comune presupposto come suo fondamento negativo, che, «in operatione proprie virtutis», ossia nella «beatitudinem [...] huius vite» (*De monarchia*, III, XV,7), destituisce tutte le comunità particolari³⁸. La beatitudine di questa vita, la letizia che si accompagna all'idea di noi stessi come causa, riposa in una moltitudine destituente nella quale ogni singolarità è continuamente coinvolta nell'esposizione, nell'esercizio, o nell'uso, delle proprie comuni virtù.

4 _ Pulcinella o la masnada del vivere

In conclusione, ci si potrebbe chiedere dove scorgere il paradigma di una simile forma-di-vita all'interno dell'opera agambeniana. Chi espone il *come* di una forma-di-vita? I nove libri che compongono *Homo sacer* si chiudono senza la trattazione di una simile figura. Una risposta, tuttavia, può essere individuata nella maschera di Pulcinella, studiata da Agamben in *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, pubblicato nel 2015, un anno dopo *Homo sacer IV.2*. Si tratta di un testo in cui Agamben si confronta con gli affreschi di Giambattista e Giandomenico Tiepolo. La *Postilla* al testo esordisce con un esplicito riferimento alla Soglia conclusiva di *Homo sacer I*, nella quale Agamben aveva provato a definire la forma-di-vita come un *bíos* che

è soltanto la propria *zoè*. Proprio questa *coincidentia oppositorum* è espressa da Pulcinella, neutralizzazione del dispositivo binario della vita, della macchina antropologica. Scrive Agamben: «Non vi è, in Pulcinella, una vita vegetativa separata dalla forma di vita, una *zoè* che possa essere distinta e separata dal *bíos*. Egli non è, in verità, né l'una né l'altro. È, piuttosto, il terzo che appare nella loro coincidenza – cioè, nel loro cadere insieme»³⁹. Immagine di una forma-di-vita, Pulcinella è unicamente un'idea, non la sua effettuazione o la sua messa in opera, ma la sua esposizione inoperosa – «non è un *che*, è soltanto un *come*», o, ancora, è «'na idea senza 'a cosa»⁴⁰. Pulcinella è una figura dello zampillare dislocante, pura parabasi, via d'uscita.

A consolidare e chiarire il legame tra la figura di Pulcinella e la nozione di forma-di-vita, è possibile prendere in considerazione altre caratteristiche. Innanzitutto, la sua 'tipicità', ovvero, il suo statuto ibrido, situato tra unicità e genericità, nel quale il tratto singolare diventa principio di una serie, un tratto comune. In Pulcinella non è possibile distinguere e separare ciò che appartiene al singolo e ciò che appartiene alla comunità. È il concetto di *masnada*: non semplicemente moltitudine costituente né popolo costituito, ma schiera senza storia, fuori dalla successione del prima e del poi, radicalizzazione non unitaria né unificabile della *moltitudo* dantesca. Ma dove la *masnada* di Arlecchino è una schiera in-

fernale di demoni e spettri, intimamente soli, che distrugge tutto ciò che gli capita a tiro, le attività favorite dalla *masnada* di Pulcinella sono una serie di gesti che possono essere racchiusi nella pura virtualità del vivere, nell'impersonalità di 'una vita...' (mangiare, giocare, danzare, innamorarsi, defecare). Né contropotere né potere: pura potenza. Ma non è forse questa la politica delle forme-di-vita che è stata tratteggiata nel precedente paragrafo? Pulcinella, nella sua moltitudinaria solitudine, «non è impolitico – è, piuttosto, come l'uomo del coro dell'*Antigone* sofoclea, "iperpolitico apolide [*hypsipolis apolis* – v. 370]", apolide perché più che politico e più che politico perché "senza città"»⁴¹. Ossia, senza un'appartenenza particolare, senza una comunità determinata. A contraddistinguere una comunità pulcinellesca non sono gli eventi o gli avvenimenti, la rivolta o la rivoluzione, la distruzione o la costruzione, ma semplicemente il lazzo, una gestualità irriducibile all'azione ma capace di annunciare un'altra politica, esibendo il piano di immanenza stesso, testimoniando del vivere medesimo, di una vita qualunque, della «pura potenza del corpo umano» – semplicemente di «che cosa può un corpo»⁴². Per questo Agamben può riconoscere nel corpo pulcinellesco una radicale estraneità alla metafisica occidentale. Pulcinella è l'aver-luogo di un contatto, di una non-relazione, tra vita politicamente qualificata e vita naturale, è la delizia proveniente

da un certo uso del corpo, il diletto che sempre si genera nell'uso della cosa massimamente amata. Non l'uso di un corpo in generale, ma un certo uso singolare di ogni corpo virtuale: del mio, del tuo, del suo, del nostro, del loro. Usandosi, egli pratica e attraversa – occasionalmente ma con 'serietà', sottolinea Agamben – ogni lavoro (barbiere, sarto, cuoco, pittore, ...), ma nessun mestiere in particolare lo definisce, lo esaurisce o lo compie nella sua essenza, nessuno, cioè, lo realizza⁴³. In nessun mestiere ne va della sua vita.

Se il legame tra la maschera di Pulcinella e la forma-di-vita si è reso ormai evidente, sia per rimandi testuali, sia per contenuti teorici, tuttavia, sono i *topoi* pulcinelleschi dell'arresto, del processo, della fucilazione e dell'impiccagione, ovvero, i momenti in cui la maschera si trova nella morsa del confronto con la violenza del potere e con la morte, a rivelarsi decisivi per un simile discorso. È su questo terreno, estremamente delicato, che deve emergere l'impossibilità per Pulcinella di configurarsi come soggetto (financo, soggetto giuridico capace di intendere e di volere al quale imputare azioni, colpe e crimini) e nuda vita, l'impossibilità per una forma-di-vita di essere catturata dai dispositivi biopolitici, subendo nuovamente la separazione in un *bíos* e in una *zoè*. Eppure, Pulcinella viene arrestato e processato. Egli non può evitare l'accusa, può solo sottrarsi al giudizio, beffeggiandolo, parodizzando-

lo. Appartiene alla sua forma-di-vita di irridere gli accusatori, le guardie e il diavolo. Egli, ormai nelle mani del diritto, non lo assume e non lo nega, ma

depone ogni sostanza e ogni imputabile azione: se credete che io sia “insolente, fraudolento, mendace, vorace, lordo, balordo, onto, bisonto, ...” ebbene, allestite la vostra tragedia, giudicatemi e condannatemi per queste cose che io non posso *essere* e le cui spoglie abbandono in forma di lazzi e sberleffi nelle vostre mani⁴⁴.

Pulcinella costringe la tragedia del diritto e del potere a mostrare la loro maschera comica, parodizzandoli e cadendo sempre a lato della morsa mortale che dovrebbe strozzarlo, rivendicando la propria non imputabilità. In tal senso, gli strumenti del diritto, così truffati, non potranno davvero uccidere la forma-di-vita pulcinellesca, trovandosi a fucilare e a impiccare, a stringere tra le mani, solo la sua ombra⁴⁵.

Ma, allora, l'ingiudicabile forma-di-vita vive continuamente a lato della propria morte. Pulcinella non cerca la morte e non la evita, non la rivendica e non la rimuove, ma è sempre in luogo di essa, tra la morte e la vita. Egli è «questa vita che è per la morte non perché si vota ad essa, ma perché ne fa comicamente le veci, perché beffa la morte»⁴⁶. Si deve notare il riferimento all'espressione heideggeriana 'essere-per-la-morte' (*Sein-zum-Tode*), che viene qui intensificata e,

comicamente, svuotata del suo significato, portando a un'inversione spinoziana. L'angoscia per la finitezza cede così il posto alla beatitudine del modo finito. Irreparabilmente tesa tra destino e carattere, una forma-di-vita è un essere-per-la-morte che non si vota alla morte ma a una vita, a una vita che, nonostante tutto, è ancora per la morte. È un essere-per-la-morte per il quale la morte non è la possibilità più propria ma è solo un incontro possibile, ovunque e per chiunque. La morte non regna più, non è eliminata ma è resa inoperosa e destituita della sua sovranità sul vivente. Non sussiste più indefinitamente nella forma di una vigenza senza significato, indecifrabile e inattinabile, ma è nullificata e riconsegnata, restituita, alla vita. Come illustrato dalle parole di Montaigne, la forma-di-vita è una vita che, non sapendo dove la morte potrebbe attenderla, si aspetta la morte ovunque, ovvero, in nessuna situazione particolare; è una vita che, meditando la morte, non la teme e non si assoggetta soggettivizzandosi attraverso la propria paura; è *una* vita che non ricade nella trascendenza della vita, ma che, essendo semplicemente e irreparabilmente consegnata a se stessa e ai propri gesti, disimpara a servire, liberandosi di ogni soggezione e di ogni costrizione, svicolando ogni colpa. Questo, e solo questo, significa 'imparare' a morire: non saper morire, non tremare paralizzati e domati dall'angoscia, ma spassarsela a danzare il minuetto con la paura⁴⁷. Significa vivere e

dimenticarsi della morte, sottraendola a chiunque intenda utilizzarla come un'arma di ricatto o uno strumento di comando. Perché «per chi non sa morire [...], ma semplicemente muore, la morte non è oggetto di contemplazione, ma solo di dimenticanza e spavento»⁴⁸. Dovrebbe essere chiaro, allora, uno dei significati del progetto *Homo sacer*: attraversare il dogma della sacertà della vita nel luogo, tragico ed enigmatico, della nuda vita e del *Muselmann*, dove la morte e il potere saturano l'orizzonte e tolgono il respiro, per delegittimarne la presunta verità e ritagliarvi un resto, per fuggire in una zona d'indifferenza tra serenità e cupezza, tra vita e morte, tra *zoè* e *bíos*, tra apolitica e superpolitica, e finalmente giungere a una beatitudine immortale e ingenerata, a un'immortalità liminare, sempre sulla soglia, accessibile unicamente a una vita costitutivamente mortale. Accessibile al 'mortale come non (*hōs mē*) mortale', per richiamarsi alla paolina formula della vita messianica⁴⁹. La morte è, per la forma-di-vita, un segreto di Pulcinella: c'è ed è già sempre, ma è come se non ci fosse.

_ NOTE

1 _ L. FERRARI BRAVO, *Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben*, «Futuro Anteriore», V (1996), pp. 167-172; S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse*, trad. it. di C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Milano 2013; J. REVEL, *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizza-*

zione, conflitto, in D. Gentili ed E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 47-58; A. NEGRI, *Comune*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 67-68; A. NEGRI, *Giorgio Agamben, quando l'inoperosità è sovrana*, «il manifesto», 19 novembre 2014; A. NEGRI, *Chi sono i comunisti?*, in C17 (a cura di), *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 74; R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 3-74.

2 _ Questi testi sono stati infine raccolti nel volume: G. AGAMBEN, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

3 _ Sulla presunta convergenza tra la poetica di Pier Paolo Pasolini e la filosofia di Agamben Cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Bollati Borinighieri, Torino 2010.

4 _ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3-16. Si tratta di un problema innanzitutto filologico. Confrontarsi con l'opera di Agamben spesso vuol dire, volenti o nolenti, ritrovarsi a fare i conti con i propri maestri e con i loro fantasmi, accettare la possibilità che occorra uscire dalla situazione o dall'istituzione di provenienza (l'idealismo, lo storicismo, il nichilismo, il comunismo, l'anarchismo, l'operismo, il pensiero debole, ecc.) e assumere un posizionamento eccentrico, in cui nessuna *auctoritas* può confortare e riparare dalla vertigine del pensiero. Vuol dire, parafrasando Benjamin, porsi nel fronte dei tradizionalisti per liquidare la tradizione e renderla maneggevole a un nuovo uso, aprendola all'eterodossia, privandola di ogni solenne riverenza. Se ogni tradizione

specifico contiene sempre la tradizione della propria tradibilità, è solo esponendo e rivendicando il tradimento che è forse possibile accedere finalmente al suo contenuto di verità. Rifiutando questa resa dei conti, le grandi scuole filosofiche e politiche hanno viziato, spesso equivocandola, la prima ricezione dell'opera agambeniana.

5 _ Si ricordi quella di Toni Negri, contraddistinta dalla solita quieta ruvidezza: la «*nuda vita è il contrario di ogni spinoziana potenza e gioia del corpo*. È l'esaltazione dell'umiliazione, della pietà» (A. NEGRI, *Il mostro biopolitico. Nuda vita e potenza*, in A. Negri, U. Fadini e C. T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 195). In realtà, paradossalmente, la critica di Negri è piuttosto azzeccata: la nuda vita è, in effetti, una rappresentazione dell'impotenza e dell'umiliazione del corpo, ma essa non ha mai preteso di essere altro da ciò proprio in quanto differisce dalla *zoé* (questa, sì, esprime la potenza e la gioia del corpo naturale, tuttavia, astrattamente separato dai suoi attributi politici).

6 _ Occorre brevemente ricordare che, secondo Agamben, nella tradizione Occidentale (da Aristotele a Hegel) l'*arché* si costituisce sempre negativamente, attraverso un processo di presupposizione che, da un lato, scinde qualcosa escludendone una parte, respingendola al fondo, come il proprio negativo; dall'altro lato, attraverso questa scissione, dispone i due elementi, li articola all'interno di una relazione nella quale la parte esclusa è nuovamente inclusa come il fondamento dell'altra. Sulla questione della presupposizione nel pensiero di Agamben Cfr. F. LUZI, *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben*, Stamen, Roma 2017.

7 _ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 9. Si potrebbe anche dire che «[l]a distinzione aristotelica tra *bíos* e *zoé* rielaborata da Arendt e la concezione della nuda vita evidenziata da Benjamin sono le due vie seguite da Agamben, che da Schmitt lo conducono a Foucault e viceversa» (E. STIMILLI, *L'uso del possibile*, in A. Lucci e L. Viglialoro, *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, il nuovo Melangolo, Genova 2016, p. 23). La duplice operazione descritta ha portato Agamben a proporre una correzione o un'integrazione al modello foucaultiano, retrodatando l'inizio del dispositivo biopolitico dall'*Ancien Régime* fino, almeno, al diritto romano.

8 _ W. BENJAMIN, *Per una critica della violenza*, trad. it. di R. Solmi, in ID., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, I, Einaudi, Torino 2008, p. 487. Ciò ha portato alcuni interpreti a scorgere nel filosofo francese «l'influenza più decisiva sulle ultime opere di Agamben» (L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, p. 208. Traduzione mia).

9 _ Cfr. M. OJAKANGAS, *Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault*, «Foucault studies», 2 (2005), pp. 5-28; J. BUTLER e G.C. SPIVAK, *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, trad. it. di A. Pirri, Meltemi, Sesto San Giovanni 2009; J. REVEL, *Lire Foucault à l'ombre de Heidegger*, «Critique», 1-2 (2017) 836-837, pp. 53-65. È alquanto singolare l'accusa di heideggerizzare Foucault se si pensa che, proprio quest'ultimo, nell'intervista rilasciata nel 1984 a Gilles Berbedette e a André Scala, intitolata *Le retour de la morale*, aveva dichiarato che Heidegger era sempre stato il filosofo fondamentale della sua

riflessione, fino ad affermare: «Tutto il mio divenire filosofico è stato determinato dalla lettura di Heidegger. Ma riconosco che l'ha spuntata Nietzsche» (M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, in ID., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 268-269).

10 _ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 133-148; 192-246; 249-331; 333-351.

11 _ S. FORTI, *Strategie di decostruzione della nuda vita*, in E. Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 36. A Forti occorre, tuttavia, riconoscere il merito di aver sottolineato il ruolo decisivo di Benjamin all'interno di questo progetto, quasi in direzione di un'inedita e inesplorata lettura spinoziana della riflessione benjaminiana. Sulla nozione di exofobia Cfr. D. DI CESARE, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

12 _ È stato lo stesso Agamben ad esprimere una riserva su coloro che hanno provato a rovesciare la nuda vita e la biopolitica in categorie positive, ammonendoli di aver compiuto una «operazione quanto meno incauta» (A. LUCCI, *Homo sacer. Intervista a Giorgio Agamben*, https://www.doppiozero.com/materiali/homo-sacer-intervista-giorgio-agamben?fbclid=IwAR-3Qx1GOGs5o6SMi-OG0V3UulbLCEtdvg-3mj1-AuuvyGhfMeqhDNz_n1SCE – consultato l'11/09/2020).

13 _ Si tratta della celebre posizione sostenuta da Antonio Negri, secondo il quale vi sarebbero due Agamben, antagonisticamente – e schizofrenicamente – l'uno in conflitto con l'al-

tro: il primo, heideggeriano, che pensa instancabilmente alla morte e alla negatività; il secondo, spinoziano-deleuziano, che cerca continuamente nella vita e nella potenza una via d'uscita utopica. Cfr.: A. NEGRI, *Il frutto maturo della redenzione*, «il manifesto», 26 luglio 2003.

14 _ A. GNOLI, *Giorgio Agamben*, «la Repubblica», 28 ottobre 2018. Non è un caso che l'Avvertenza a *L'uso dei corpi* prosegua dichiarando che «alcuni dei testi qui pubblicati sono stati scritti all'inizio della ricerca, cioè quasi vent'anni fa; altri – la maggior parte – sono stati scritti negli ultimi cinque anni» (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV.2*, cit., p. 9).

15 _ Andrea Cavalletti è stato sicuramente tra i pochi ad aver compreso questo aspetto dell'operazione svolta da Agamben in *Homo sacer*. Cfr. A. CAVALLETTI, *Il filosofo inoperoso*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 389-415.

16 _ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, 19. Questo passo è stato citato dallo stesso Agamben in esergo a uno scritto sul distanziamento sociale pubblicato il 6 aprile del 2020, successivamente incluso nella raccolta *A che punto siamo?*.

17 _ M. FOUCAULT, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in ID., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, p. 327.

18 _ G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, in ID., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 390. Vale la pena sottolineare in nota come Agamben riporti l'osservazione deleuziana circa «il potere depositivo di ogni legame sintattico che spetta ai puntini sospensivi» (Ivi, p. 389). Proprio il potere depositivo dei punti di

sospensione sembra rinviare ai verbi deponenti, ovvero a quei verbi che, simili ai verbi medi, non si possono dire né attivi né passivi citati da Agamben in conclusione *Homo sacer IV.2* a proposito di quella potenza destituente, sviluppata a partire dalla nozione benjaminiana di 'deposizione' (*Entsetz*). Ma, allora, questo significa che la potenza destituente è intimamente legata all'immanazione, o, meglio, che la destituzione – nella quale «la posizione non ha altra consistenza che nella deposizione» (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 348) – è un'immanazione.

19 _ G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 402.

20 _ Secondo Deleuze, nessuno meglio di Charles Dickens ha raccontato cos'è 'una vita...' e, a questo proposito, fa riferimento al romanzo *Il nostro comune amico*, soffermandosi, in particolare, sulla scena in cui Riderhood, un individuo ritenuto da tutti spregevole e meschino, si trova in punto di morte, moribondo. Nonostante sia considerato un pessimo soggetto, tutti si prodigano per salvarlo ma, via via che comincia a riprendersi, riacquista tutta la sua meschinità allontanando nuovamente da sé i suoi salvatori. Secondo Deleuze, mentre Riderhood si trova tra la vita e la morte, emerge 'una vita...' beata e senza nome, neutra, singolare e impersonale, affrancata dagli accidenti di ogni vita determinata, cioè dalla soggettività e dall'oggettività degli avvenimenti che la attraversano. 'Una vita' deriva pertanto non da un'individuazione (o da un'identificazione) ma da un processo di singolarizzazione. Eppure, Deleuze si premura di specificare che non bisogna limitare 'una vita...' al solo momento in cui la vita dell'individuo si confronta con l'universale 'morte'. Poche righe

dopo, tentando di correggere il tiro, offre un'altra indicazione e fa riferimento ai neonati che «si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità» ma, ciò nonostante «hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi» (G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 10-11). Ma, forse – precisa Agamben –, per quanto possa correggere l'esempio del moribondo, il neonato in quanto tale è altrettanto problematico del moribondo, poiché fa sempre riferimento a un caso-limite.

21 _ Scrive Agamben: «è precisamente in questo senso che Deleuze usa il termine “beatitudine”, come carattere essenziale di “una vita...”: *beatitudo* è il movimento dell'immanenza assoluta» (G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 410). Questa idea di beatitudine tornerà ancora in *Il Regno e la Gloria* e alla fine dell'*Epilogo di L'uso dei corpi*.

22 _ G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., pp. 410-411.

23 _ Il riferimento è al saggio *Über das Programm der kommenden Philosophie*, scritto da Walter Benjamin tra il 1917 e il 1918, avvalorando ulteriormente l'ipotesi che si tratti di un vero e proprio programma. Cfr. A. MOREIRAS, *La vertigine della vita*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 150. Sul significato messianico dell'espressione «che viene» Cfr. C. SALZANI, *Introduzione a Giorgio Agamben*, il nuovo melangolo, Genova 2013, p. 66-72.

24 _ G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 92.

25 _ Non è possibile ignorare che tanto *L'aperto* quanto la terza parte di *L'uso dei cor-*

pi, dedicata al concetto di forma-di-vita, richiama esplicitamente il progetto di una ricerca genealogica del concetto di vita: «Per chi intraprenda una ricerca genealogica sul concetto di “vita” nella nostra cultura, una delle prime e più istruttive osservazioni è che esso non viene mai definito come tale» (G. AGAMBEN, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 21); «Una genealogia del concetto di *zoè* deve esordire dalla constatazione – all'inizio per nulla scontata – che nella cultura occidentale “vita” non è una nozione medico-scientifica, bensì un concetto filosofico-politico» (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 249).

26 _ È a questa operazione che deve essere ricondotta la critica ai processi di soggettivazione dell'ultimo Foucault sviluppata nel primo intermezzo di *Homo sacer IV.2*. Cfr. A. CAVALLETTI, *Uso e anarchia*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 531-548.

27 _ Sulla nozione di immanazione in Agamben, considerata da un punto di vista eminentemente metodologico Cfr. F. LUZI, *Soglie d'indifferenza. L'immanazione metodologica*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1 (2020), pp. 249-267.

28 _ G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., pp. 93-94; G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 48.

29 _ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 264.

30 _ G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 387.

31 _ Ivi, p. 265.

32 _ Che una vita non possa essere realizzata, a patto di non ricadere nel modello aristotelico della relazione potenza-atto, è chiaramente

suggerito nella critica al concetto di realizzazione sulla quale sta recentemente dirigendosi la riflessione agambeniana. Cfr. G. AGAMBEN, *Potenza destituente e critica della realizzazione*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1 (2020), pp. 15-24.

33 _ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 331.

34 _ Ivi, p. 301.

35 _ Ivi, p. 300.

36 _ Ivi, p. 271.

37 _ G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, OmbreCorte, Verona 2013, p. 96.

38 _ A tal proposito, occorre ricordare che circa cinque anni dopo, in *Il Regno e il Giardino*, Agamben si rivolge nuovamente alla riflessione poetico-filosofica di Dante per scorgere il significato immediatamente politico del paradiso terrestre quale figura della beatitudine terrena e civile accessibile all'essere umano. Ci si potrebbe chiedere pertanto se la politica delle forme-di-vita non sia infine una politica edenica. Cfr. G. AGAMBEN, *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

39 _ G. AGAMBEN, *Pulcinella, ovvero Divertimento pe li ragazzi*, Nottetempo, Roma 2015, p. 135.

40 _ Ivi, p. 64.

41 _ Ivi, p. 72. Si tratta della stessa espressione dell'*Antigone* di Sofocle richiamata in *L'uso dei corpi* per caratterizzare la politica non-rappresentativa delle forme-di-vita.

42 _ G. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 135; G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 129. Occorre ricordare che è proprio in *Karman* che Agamben, due

anni dopo la pubblicazione di *Pulcinella ovvero Divertimento pe li ragazzi*, svolgerà una trattazione e un approfondimento del tema del gesto.

43 _ A tal riguardo, nuovamente Cfr. G. AGAMBEN, *Potenza destituente e critica della realizzazione*, cit., pp. 15-24. Questo atteggiamento, che sembra deporre ogni etica del lavoro, è forse lo stesso che caratterizza i personaggi di Robert Walser: «Non ho tempo per rimaner fermo a una sola e unica professione [...] e non mi verrebbe mai in mente, come a tanti altri, di adagiarmi in un tipo di professione come su un materasso a molle» e ancora «Quando alle otto di mattina vado a lavorare, è così bello sentirmi simile a tutti quelli che, anche loro, devono presentarsi alle otto di mattina. Che grande caserma questa vita moderna! [...] Quanto poco sembrano sospettare che io sarei capace pure di tutt'altro. Ma per ora mi va bene questa splendida mancanza di pretese da parte dei miei datori di lavoro. Mentre lavoro posso pensare, ho buone probabilità di diventare un pensatore» (R. WALSER, *I fratelli Tanner*, Adelphi, Milano 1977, p. 19; 21).

44 _ G. AGAMBEN, *Pulcinella ovvero Divertimento pe li ragazzi*, cit., p. 70.

45 _ La strategia parabatrica pulcinellesca che continuamente si sottrae al giudizio della legge – semplicemente parodizzandolo – ricorda da vicino quel che è accaduto durante il cosiddetto 'processo di Tarnac', conclusosi a Parigi nel 2018 con l'assoluzione degli imputati, tra cui si ricordano Manon Glibert, Julien Coupat, Benjamin Rousou, Yildune Lévy, Christophe Becker, Bertrand Deveaud, Mathieu Burnel. A partire dall'attribuzione del pamphlet anonimo divenuto celebre con il titolo *L'insurrection qui vient*, l'accusa principale era di avere costituito un gruppo terroristi-

co di *ultragauche* che si sarebbe reso responsabile di una serie di reati, come il sabotaggio alle linee dell'alta velocità. La strategia difensiva impiegata dagli accusati può essere effettivamente considerata quella di una 'parodia seria' delle procedure del processo, facendosi beffa dell'istituzione del Tribunale: «La tattica usata dei compagni è del tutto inedita. Non la classica dichiarazione politica iniziale e poi il silenzio, non il processo di "rottura" e nemmeno la delega assoluta agli avvocati difensori, bensì una difesa libera e di attacco condotta in prima persona e arricchita da piccoli accorgimenti, come il fatto che per evitare di doversi alzare in segno di deferenza quando entrava la corte gli 8 accusati, una volta entrati in aula, restavano in piedi fino a quel momento» (M. TARI, *L'albero che nascondeva la foresta. Il pro-*

cesso Tarnac: dieci anni di sovversione, in «Qui e ora», <https://quieora.ink/?p=1906> – consultato il 5/8/2020). Sulla nozione di parodia seria, dapprima utilizzata per indicare la chiave stilistica di Elsa Morante e, successivamente, estesa da Franco Fortini alla poetica dell'ultimo Pier Paolo Pasolini, Cfr. G. AGAMBEN, *Parodia*, in ID., *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 120-130.

46 _ G. AGAMBEN, *Pulcinella ovvero Divertimento pe li ragazzi*, cit., p. 77.

47 _ Ivi, p. 87.

48 _ *Ibidem*.

49 _ Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 29-31.

Interviste

