



Filosofia Italiana

*La biopolitica di fronte all'abisso.
Per una critica ragionata della filosofia di Agamben nel suo rapporto coi campi di
concentramento*

di Luca Peloso

Abstract: In *Homo Sacer, Stato di eccezione* and *Quel che resta di Auschwitz*, the Italian philosopher Giorgio Agamben says that concentration camp as an institution is the real paradigm of Modernity. The aim of the present paper is to criticize Agamben's Philosophy not in itself, but in its relation with concentration camps, by showing some contradictions inside his theoretical and political thought.

La biopolitica di fronte all'abisso.

*Per una critica ragionata della filosofia di Agamben nel suo rapporto coi campi di concentramento*¹

di Luca Peloso

1. Un argomento ineludibile

Il termine biopolitica è oggi talmente in voga da essere diventato d'uso, se non comune, quantomeno non raro, diffuso ben oltre la cerchia ristretta degli studiosi di filosofia politica: esso viene ormai impiegato abitualmente nel giornalismo, in sociologia, persino in narrativa². È considerato d'obbligo, qualora si prenda atto dell'intrinseca impossibilità per l'uomo di liberarsi dal condizionamento (che gli specialisti chiamano solitamente dispositivo o macchina biopolitica); diventa utile (o, a seconda dei casi, insostituibile) ogni volta che si tenti di dare un nome al giogo impalpabile i cui effetti tutti, pur in modi diversi, sperimentiamo sulla nostra pelle – giogo che, gravando sulle nostre esistenze, finisce per governarle. Dà un nome, in definitiva, alla condizione del non essere liberi (prigionieri, appunto). Da qui la fortuna di cui godono gli studi biopolitici in un'era post-ideologica e, a detta di alcuni, post-umanistica e post-umana; da qui la ragione per cui la biopolitica è, da un paio di decenni almeno, all'ordine del giorno.

Per giunta, chiunque abbia formazione e/o interessi filosofici, e insieme si dedichi allo studio dell'universo concentrazionario, non può non fare i conti con quello che è assurto a nuovo sviluppo, non privo di originalità, del pensiero contemporaneo: ci riferiamo all'applicazione della prospettiva biopolitica, il cui nume tutelare è Michel Foucault, all'universo concentrazionario. Un'operazione promossa e realizzata dal filosofo italiano Giorgio Agamben attraverso il progetto

¹ Saggio ricevuto il 04/02/2016, sottoposto a doppia *blind review*, accettato il 15/03/2016.

² Un esempio tra i tanti è il recente romanzo dello scrittore americano Ben Lerner (cfr. B. Lerner, *Nel mondo a venire*, Sellerio, Palermo 2015), in cui il termine ricorre più volte per concorrere a definire il tessuto della contemporaneità nelle sue trame fondamentali, vale a dire nel vissuto psichico e nei comportamenti degli uomini occidentali d'oggi – e dove per giunta la scelta del passo in epigrafe discende proprio dalla lettura di Agamben. Un riconoscimento esplicito alle ricerche del filosofo italiano (quindi alla tradizione biopolitica) è presente nell'esordio di un altro giovane scrittore americano, *Fine missione* di Phil Klay (cfr. P. Klay, *Fine missione*, Einaudi, Torino 2015, p. 238).

Homo sacer, che è anche il titolo della sua opera del 1995, la quale ha inaugurato il ciclo di studi sull'estensione del metodo genealogico all'ambito suddetto, operazione inedita (anche se non imprevedibile, tutto sommato). Fare i conti con questo nuovo indirizzo del pensiero significa, tra le altre cose, imbattersi in una prospettiva teorica e interpretativa inusitata sui campi, la cui disamina dovrebbe consentirci di adempiere a due uffici: proporre un confronto con l'attualità filosofica più stringente, mostrando in tal modo come la problematica concentrazionaria non sia affatto di nicchia, né tantomeno anacronistica; e in secondo luogo consentire, attraverso una critica serrata a un sistema filosofico, l'esposizione dei nodi gordiani che esso si propone di sciogliere. In quest'ottica, tutto ciò che diremo si configurerà come risposta alle tesi biopolitiche: più precisamente, come critica della dottrina biopolitica *nella sua applicazione ai campi di concentramento e nei corollari che vi conseguono*. Ci accingiamo dunque a confrontarci con la filosofia di Agamben sia dal punto di vista dell'attualità (nel senso banale del termine), sia da un altro genuinamente teoretico-politico, che rivela come la posta in gioco dietro l'evento più inquietante e sinistro – insieme all'atomica – del Novecento coinvolga l'intera parabola storico-politica dell'Occidente (e non solo dell'Occidente) sin dalle fondamenta.

2. Un pensiero 'forte'

Il pensiero di Agamben è un territorio vasto e frastagliato, omogeneo e di grande ricchezza, nonché dotato di sorprendente coerenza: egli, come tutti i pensatori degni di questo nome, pensa sempre lo stesso pensiero, e quest'ultimo, da noi ravvisato nel concetto-tema della *soglia*, consente di tenere insieme, in una rete di connessioni magistralmente ordinate, nozioni come stato di eccezione, apertura, sovranità e campo di concentramento. Ognuna rimanda ineludibilmente all'altra, ciascuna può essere letta come riscontro visibile del continuo operare della prima e del meccanismo che la identifica (l'esclusione includente), tale per cui in una sorta di 'effetto domino' la critica ad uno qualsiasi di quei concetti coinvolge gli altri in virtù dello sfondo comune da cui sorgono come entità autonome ma interdipendenti. Nostro scopo tuttavia, come abbiamo anticipato, non è la critica sistematica di Agamben, ma indagare l'incongruenza dell'estensione dei suoi strumenti a un ambito di ricerca delimitato, in fin dei conti ristretto. La loro validità generale non ci riguarda: l'operazione critica che ci interessa e che praticheremo concerne la rete dei concetti sopra menzionati laddove s'incontrano con il loro 'termine ultimo', il Lager. Se dunque la nostra critica contamina 'naturalmente' o meno le categorie agambeniane in se stesse, mozzando le loro propaggini tentacolari sino alla filosofia greca o al Secolo dei Lumi, è un giudizio che

lasciamo al lettore: in discussione non è la loro legittimità d'uso per le epoche più lontane, ma la loro pertinenza in condizioni limitate e particolarissime.

Ci preme comunque sottolineare che la nostra operazione non scaturisce da un'avversione aprioristica per la linea teorico-interpretativa che congiunge Foucault ad Agamben (con in mezzo una folta schiera di epigoni); all'opposto, è direttamente proporzionale all'incisività che attribuiamo alla riflessione del filosofo italiano, relativa soprattutto all'aver posto al centro della riflessione contemporanea il campo di concentramento e le domande che esso rivolge *anche* al pensiero filosofico, affinché faccia la sua parte (un progetto, benché non federativo³, di vastità e respiro oggettivamente mai raggiunti prima). Resta il fatto che la tesi agambeniana sul campo come paradigma del moderno risulta ai nostri occhi discutibile: ed in quanto tale è da noi convocata.

Una nota metodologica preliminare: data l'organicità dell'opera in questione, non sarà possibile evitare di riferirsi a testi agambeniani estranei alla trilogia fondamentale *Homo Sacer-Stato di eccezione-Quel che resta di Auschwitz*, in quanto i temi là presenti ricorrono anche in altre sedi discorsive, come versioni iniziali di riflessioni poi ampliate, o come rimodulazioni non meno dense di formule già in precedenza avanzate⁴; per quanto riguarda invece la contestualizzazione del pensiero di Agamben nell'ampio quadro in merito d'essere collocato, ci limitiamo a rinviare al celebre saggio di Roberto Esposito sulla filosofia italiana⁵.

3. Il campo di concentramento come paradigma del moderno

Che il campo di concentramento sia parte integrante e fondativa del progetto di ricerca intrapreso con *Homo Sacer*, ce lo dice il primo volume della serie, che al campo dedica l'ultima parte, il cui titolo abbiamo ripreso nella titolazione del presente paragrafo⁶. La tesi di Agamben è

³ Il discorso agambeniano è a dominante filosofica: in esso cioè la filosofia trasfigura il diritto, la politica e l'antropologia. Non mette a disposizione il suo contributo *a fianco* delle altre discipline, le 'manipola' rileggendole alla luce della filosofia speculativa, pur con grande autorevolezza e in grande stile.

⁴ Oltre ai tre libri già menzionati, ci serviremo in particolare de *L'aperto* (G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2014). Quanto all'organicità di cui sopra, è sufficiente nominare, per quanto riguarda il primo caso, lo scritto dal titolo *Che cos'è un campo?* incluso in *Mezzogi senza fine* (Id., *Mezzogi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 [1996], pp. 35-41), versione essenziale (originaria?) del capitolo «Il campo come *nómos* del moderno» presente in *Homo Sacer* (Id., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005 [1995], pp. 185-201); per quel che riguarda il secondo, il passo del commento agambeniano alla *Lettera ai Romani*, in cui l'autore sviluppa, a prima vista in modo impertinente, una digressione su *La specie umana* di Robert Antelme (cfr. Id., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2013 [2000], p. 55), riflessione presente nella sostanza già in *Quel che resta di Auschwitz* (Id., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 [1998], p. 125).

⁵ Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 237-43.

⁶ Cfr. «Il campo come paradigma biopolitico del moderno», in G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 129.

che la prospettiva foucaultiana che ha nome biopolitica, cioè lo studio rigoroso delle modalità con cui la vita, a partire dalla modernità, è collocata al centro della politica statale⁷, vada estesa, e quindi applicata, ai campi di concentrazione come nuovo ambito di ricerca. Si tratta, sostiene il filosofo italiano, di far convergere le indagini di Hannah Arendt sui totalitarismi, del tutto sguarnite sul versante biopolitico, con le ricerche di Foucault, che tale nuova prospettiva ha instaurato ma che non avrebbe portato avanti sino in fondo. Agamben si propone di guardare al lessico e all'orizzonte del pensatore francese, muovendosi su un terreno solcato dall'allieva di Heidegger in modo esemplare benché senza disporre delle necessarie integrazioni. Egli segue dunque le tracce della Arendt, ricalcandone le orme, con mente e sguardo foucaultiano, e servendosi talora di leve benjaminiane. Servendoci di una metafora, potremmo dire che la filosofia di Agamben (nel dominio da noi solcato) può essere paragonata a un vettore, la cui direzione – sulla quale essa giace e si muove – è data da Foucault, il cui verso – inteso come luogo verso cui si dirige – è stato indicato da Arendt, e il cui modulo – l'estensione del percorso, la sua misura – è fornito da Benjamin. La biopolitica come dottrina consolidata e le nuove frontiere della filosofia s'incontrano e s'intrecciano, dando origine a una nuova angolazione da cui guardare l'uomo e la Storia. Con particolare riferimento ai primi due, «il concetto di 'nuda vita' o 'vita sacra' è il fuoco attraverso cui cercheremo di far convergere i loro punti di vista»⁸, scrive Agamben. Ma egli fa in realtà molto di più. La sua indagine risale agli antichi; essa muove dalla distinzione tra *zōé* e *bíos*, termini che nella greco indicavano rispettivamente la vita comune ad ogni essere vivente (la natura, il 'cosa'), e la vita sociale come modo di abitare il mondo e le relazioni (la cultura, il 'come')⁹, accezioni che noi moderni riassumiamo, discernendole a seconda del contesto, nel termine *vita*. A partire da questa distinzione si sviluppa il discorso agambeniano sulla sovranità, che qui ripercorriamo cercando di mantenerne intatta la sostanza. La sovranità, evento-concetto cardine della politica occidentale, è tale, secondo Agamben, in virtù dell'instaurazione di uno stato di eccezione, il quale, lungi dall'essere il caos su cui il sovrano stesso impone l'ordine, costituisce la situazione che risulta dalla sospensione dell'ordine, che in tal modo risulta dall'eccezione stessa definito¹⁰. Non ci soffermeremo qui sui particolari inerenti la ricca esposizione della specie di esclusione includente che lo stato di eccezione articola, e alla luce della quale l'autore parla di 'paradosso della sovranità' come marchio del bando sovrano¹¹. Quel che a noi interessa è che dalla sovranità *sub specie agambeniana* emerge la categoria già citata di 'nuda

⁷ Cfr. Ivi, p. 123.

⁸ Ivi, p. 132.

⁹ Ivi, p. 3.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ Cfr. Ivi, p. 19-35, dove è chiarissimo come la regola si definisca precisamente attraverso la sua sospensione, vale a dire con la relazione verso con quella stessa esteriorità che, esclusa, viene paradossalmente inclusa nella prima come termine necessario della sua definizione.

vita', di sacertà dell'uomo, attraverso la quale i padri putativi della ricerca vengono a incontrarsi e, per quanto idealmente, a collaborare. Secondo Agamben la 'nuda vita' è precisamente la soglia di indistinzione tra *zōé* e *bíos*, il luogo in cui natura e cultura si confondono l'una nell'altra: essa, come dimensione «sconnessa da ogni attività cerebrale e per così dire da ogni soggetto»¹², in quanto comune a tutti gli uomini è «l'elemento politico originale»¹³ implicato in qualsiasi forma di vita organizzata e dunque «presupposto sempre presente e operante della sovranità»¹⁴, che si converte pubblicamente nella *polis* come soglia tra regola e sua sospensione, tra fatto e diritto, proprio perché già iscritto nell'uomo come «vita separata ed esclusa da se stessa»¹⁵: dunque non il luogo di un'ineffabilità, ma lo spazio di un'indistinzione, al cui interno l'uomo non è umano né animale¹⁶. Quale forma concreta assume tale originaria configurazione? Lo stato di eccezione, per l'appunto: da intendere quindi come condizione di possibilità di ogni discorso sulla società politica, e insieme soglia resa presente e visibile dell'indistinzione nascosta in noi che diventa manifesta: «lo stato di eccezione segna una soglia in cui logica e prassi s'indeterminano e una pura violenza senza *logos* pretende di attuare un enunciato senz'alcun riferimento reale»¹⁷. Questo lo scenario in cui si consolida la nudità dell'uomo. Perché la modernità (quindi anche la contemporaneità, che ne è un prolungamento) è così importante in tale processo? «Perché è soltanto con i moderni che lo stato di necessità tende ad essere incluso nell'ordine giuridico e a presentarsi come un vero e proprio 'stato' della legge»¹⁸. La sovrapposizione tra (teoricamente) distinti diventa la norma, laddove nel Medioevo era il contrario, in quanto l'ordine giuridico, interamente fondato sulla trascendenza (contrapposto cioè all'immanenza che prende piede con la secolarizzazione), non concedeva spiragli a nessun 'fuori', a nessuna soglia né eccezione alla regola (apoteosi del diritto *naturale*)¹⁹. L'allontanamento dalla trascendenza della comunità politica occidentale va quindi di pari passo con il trasferimento topologico del suo simulacro nell'umanità svuotata: lo stato di necessità/eccezione risponde al 'vuoto' dell'abbandono con il 'pieno' di un ordine giuridico che, non potendo trasferire la trascendenza in se stesso, ne mutua la funzione rendendo il suo contenitore svuotato la condizione trascendentale di ogni gesto politico in se stesso, e con esso (in virtù dell'indistinzione *acquisita*) del diritto come suo spazio concomitante. Lo stato di eccezione si configura così come indeterminazione tra la democrazia stessa e

¹² Id., *L'aperto*, cit., p. 23.

¹³ Id., *Homo Sacer*, cit., p. 202.

¹⁴ Ivi, p. 118.

¹⁵ Id., *L'aperto*, cit., p. 43.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 54.

¹⁸ Ivi, p. 37.

¹⁹ Cfr. a questo proposito P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003.

l'assolutismo²⁰: ecco spianata la strada verso quell' 'immanenza assoluta' che è – secondo Agamben – Auschwitz, dove il processo raggiunge il vertice in quanto «luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione estrema diventa il paradigma stesso del quotidiano»²¹, e al contempo, emblematicamente, «non-luogo dove tutte le barriere disciplinari vanno in rovina, tutti gli argini tracimano»²², stato di cose che perdura e sopravvive nello stato di eccezione permanente tipico degli Stati contemporanei.

Questo, nelle sue linee generali, l'impianto teorico-concettuale del progetto *Homo Sacer* come arco teso tra la sovranità e i campi di concentramento. Chiediamoci ora: che cosa fa in concreto Agamben, come e dove collocare la sua riflessione sui Lager, al di là dell'innegabile originalità con cui articola ed esplora la soglia come concetto-limite?

La risposta dev'essere netta e inequivocabile: sul piano pratico egli non fa nulla di nuovo, la sua posizione sui rapporti tra realtà concentrazionaria non differisce, nella sostanza, da altri autori e correnti filosofiche del Novecento, che individuano nei campi sì un evento-spartiacque, ma che ne ritengono il corso non concluso (si pensi ai Francofortesi). Per limitarci all'aspetto dell' 'attualità' di Auschwitz, che vedremo poi nel dettaglio, si legga ad esempio quanto scriveva Marcuse nel lontano 1964: «quel che comincia come l'orrore dei campi di concentramento si trasforma nella pratica di addestrare le persone a vivere in condizioni anormali, a condurre un'esistenza umana sottoterra ed a sorbire la dose quotidiana di alimento radioattivo»²³. È già presente, qui, *in nuce*, l'idea di un fiume biopolitico cui nessuno si può sottrarre e le cui variabili (portata dell'acqua, temperatura, colore eccetera) sono irrilevanti di fronte al fatto che ognuno cerca di non affogare, annaspando, nella corrente che tutti ci investe e trasporta, predeterminando le nostre reazioni, sia che ci opponiamo sia che ce ne lasciamo portare, assecondandola. Sulla stessa lunghezza d'onda troviamo artisti come Ionesco, che lo stesso Marcuse cita nel prosieguo del passo, e intellettuali come Pasolini²⁴. Quel che c'è di nuovo, in Agamben, è l'estensione della proposta teorica in virtù della quale, per una sorta di doppio movimento²⁵ correlato a un doppio

²⁰ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 13.

²¹ Id., *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., p. 44.

²² Ivi, p. 43.

²³ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999 [1964], p. 92.

²⁴ Sfaccettato, e non ancora indagato in profondità, è il rapporto tra Pier Paolo Pasolini e l'universo concentrazionario. Ci limitiamo in questa sede a citare il reportage *I campi di concentramento*, dove l'autore paragona le condizioni di vita di alcune borgate romane a quelle dei Lager veri e propri (P.P. Pasolini, «I campi di concentramento», in Id., *Romanzi e racconti*, I vol., Mondadori, Milano 2010, pp. 1459-61); gli *Scritti corsari* e le *Lettere luterane*, entrambi disseminati di riferimenti al nazismo, ai campi di concentramento e di sterminio (Id., *Scritti corsari*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 2009, pp. 265-535; Id. *Lettere luterane*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 2009, pp. 537-721); i testi teatrali *Calderòn* e *Porcile*, dove i campi di concentramento hanno un ruolo strutturale e il cui lavoro di sovrapposizione tra tempo presente e tempo passato ha più di un punto di contatto col metodo archeologico-genealogico di Agamben (Id., *Calderòn*, in *Teatro*, Mondadori, Milano, pp. 659-758; Id., *Porcile*, in *Teatro*, Mondadori, Milano 2001, pp. 575-643)

²⁵ L'artificio della doppia tensione è una presenza costante del suo lavoro di teorico (cfr., a titolo di esempio, G.

paradigma fondativo, da una parte «la politica occidentale è fin dall'inizio una biopolitica»²⁶, dall'altra il campo di concentrazione ne è insieme il trionfo e la prova incontrovertibile. La vita sacra è infatti, secondo Agamben, essenzialmente e fin dall'inizio, vita non sacrificabile eppure uccidibile in qualunque momento²⁷: essa compendia, incarnandola, l'eccedenza rispetto al diritto e la non-riducibilità alla sfera religiosa (da cui la polemica con il termine Olocausto per significare lo sterminio²⁸) come cifra della sua stessa paradossale esistenza divisa, anfibia (ek-sistere, stare fuori, sporgere dall'animalità senza essere per questo pienamente umani). Ma è solo con il campo che tale concezione si scioglie dai vincoli che ne pregiudicano la comprensione: è solo con il campo che diventa letterale, non-metaforica, assoluta. Il campo è infatti, nelle parole di Agamben, luogo per eccellenza della biopolitica moderna²⁹ (ma a questo punto della biopolitica *tout court*), «spazio assoluto d'eccezione»³⁰, corrispondente alla struttura politica originaria e definitiva dello stato di necessità, che «ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico»³¹. Il campo di concentrazione altro non sarebbe che il «nuovo *nómos* della terra»³². Esso è dunque l'ultima parola sullo stare-con-altri dell'uomo contemporaneo: «quando il nostro tempo ha cercato di dare una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile [lo stato di eccezione, n.d.A.], il risultato è stato il campo di concentrazione. Non il carcere, ma il campo è, infatti, lo spazio che corrisponde a questa struttura originaria del *nomos*»³³. Momento supremo in cui la vita dell'uomo è vita esposta alla morte, nel campo la terra di nessuno tra natura e cultura è divenuta dimora stabile come conseguenza dello scioglimento del vincolo sovrano (il bando)³⁴. Al suo interno ognuno è nuda vita per l'altro, non nel senso che l'uomo è in guerra perenne col suo simile, lupo per l'altro uomo (stato di natura come fusione *fattizia* di uomo e animale), come vuole la vulgata di Hobbes: ma dove in ogni momento l'uomo può diventare lupo e il lupo uomo³⁵, abitando la soglia che rende possibile la trasformazione (stato naturale come *condizione di possibilità* di essere uomo e animale, stato di natura hobbesiano

Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 93, sulla compresenza di tendenza anomica e tendenza normativa). Del resto non è lo stesso concetto di soglia a comportare una tensione costante e onnipresente?

²⁶ Id., *Homo Sacer*, cit., p. 202. Cfr. anche *L'aperto*, che ripropone con linguaggio diverso la distinzione tra *zōé* e *bíos*: «il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolitica» (Id., *L'aperto*, cit., p. 82).

²⁷ «[...] specificità dell'*homo sacer*: l'impunità della sua uccisione e il divieto di sacrificio» (Id., *Homo sacer*, cit., p. 81); «l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra*» (ivi, p. 91). E così via.

²⁸ Cfr. Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 24-9.

²⁹ Cfr. Id., *Homo Sacer*, cit., p. 6.

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 82.

³² Ivi, p. 45.

³³ Ivi, p. 24.

³⁴ Cfr. Ivi, p. 101.

³⁵ Cfr. Ivi, p. 118.

come stato di eccezione), in ragione della divisione originaria inscritta nell'uomo³⁶. Il campo è «spazio della nuda vita»³⁷, «puro, assoluto e insuperato spazio biopolitico (in quanto tale fondato unicamente sullo stato di eccezione)»³⁸, «spazio puro dell'eccezione»³⁹. Ancora, esso è «la struttura in cui lo stato d'eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*»⁴⁰; «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»⁴¹. Si potrebbe proseguire oltre, ma non faremmo che insistere su un concetto che ormai dovrebbe essere sufficientemente chiaro.

4. Prolegomeni a una critica della concezione agambeniana di campo di concentramento

Intendiamo ora dar voce a una serie di spunti per una critica ragionata della proposta sin qui ripercorsa nel suo nocciolo teoretico-politico. In particolare, ci proponiamo di: a) sostenere, attraverso la convocazione polemica dei testi agambeniani già citati, che la biopolitica, così utile e proficua in altre circostanze, non aggiunge nulla alla comprensione dei campi di concentramento rispetto a quanto su di essi è stato scritto prima della sua applicazione; i campi servirebbero ad Agamben per consolidare una tesi esplicativa che non dice nulla sulla loro 'realtà' e al contrario rivela molto di se stessa; b) sostenere che la prospettiva suddetta rappresenta la negazione di quel sincretismo a nostro avviso necessario per la trattazione della problematica concentrazionaria, in quanto nessuna dottrina univoca e totalizzante (cioè esclusiva senza essere includente, per riprendere il gergo agambeniano), quale la biopolitica è, può rendere conto; c) mostrare che il progetto *Homo sacer* trova nel campo la sua aporia invalidante, in quanto dal suo svolgimento

³⁶ Il rapporto tra uomo e animale è l'oggetto de *L'aperto*, dove possiamo leggere che «la macchina antropologica dei moderni [...] funziona [...] escludendo da sé come non (ancora) umano un già umano, cioè animalizzando l'uomo, isolando il non-umano nell'uomo: *Homo alalus*, o l'uomo-scimmia. Ed è sufficiente spostare in avanti di qualche decennio il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocuo reperto paleontologico, avremo l'ebreo, cioè il non-uomo prodotto dall'uomo, o il *néomort* e l'oltrecomatoso, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano. Esattamente simmetrico è il funzionamento della macchina degli antichi» (Id., *L'aperto*, cit., p. 42). Viene dunque ribadita l'originaria continuità del processo divisorio come esclusione includente, sia per congiungere antichità e modernità (simmetria della macchina antropologica), sia – ed è quel che ci interessa – per istituire un legame diretto, immediato, tra il moderno e il contemporaneo: in definitiva, tra i primi esperimenti scientifici per determinare la differenza tra l'uomo e la scimmia, e gli esperimenti nazisti per separare l'umano (l'ariano) dal non-umano (l'ebreo). Quindi secondo Agamben il legame tra metodo scientifico e pseudoscienza non è una questione di mezzi neutri applicati a fini in un caso buoni (la modernità) e nell'altro aberranti (la pseudoscienza nazista), bensì, più radicalmente, tale nesso restituisce una proporzione costante tra mezzi e fini che assume a sua volta valenze, forme e dimensioni inedite a seconda del contesto in cui opera: «forse anche i campi di concentramento e di sterminio sono un esperimento di questo genere, un tentativo estremo e mostruoso di decidere fra l'umano e l'inumano, che ha finito col coinvolgere nella sua rovina la possibilità stessa della distinzione» (ivi, p. 29).

³⁷ Id., *Homo sacer*, cit., p. 132.

³⁸ Ivi, p. 135.

³⁹ Ivi, p. 148.

⁴⁰ Ivi, p. 190.

⁴¹ Ivi, p. 191.

rimane estromesso il caso sovietico, in tutto e (quasi) per tutto comparabile a quello nazista. Ci proponiamo perciò di mostrare come le ricerche di Agamben rappresentino un regresso rispetto all'auspicio espresso a suo tempo da Kamiński⁴² in favore di una comparazione sistematica – al contempo non esente dall'indagine archeologica⁴³ – delle due realtà appena nominate⁴⁴. Infine, d) controbattere a un *modus operandi* che prescinde totalmente dai dati reali-concreti della forma concentrazionaria, perdendo di vista il suo carattere primario, che non è quello di essere una struttura virtuale, bensì un' *esperienza*.

Nelle prime pagine di *Homo sacer*, il filosofo italiano individua programmaticamente i luoghi per eccellenza della biopolitica moderna nei campi di concentramento e nella «struttura dei grandi stati totalitari del novecento»⁴⁵; eppure lo stalinismo è il grande assente della sua indagine⁴⁶, l'intera riflessione è dedicata ad Auschwitz ed al nazismo. Possiamo spiegare tale scelta come il frutto della tesi per cui Auschwitz fu l'apice della *disumana conditio*, il che è certo condivisibile, ma se il caso nazista è, tra gli enigmi del Novecento, semplicemente «il più inquietante fra essi»⁴⁷, il perché va spiegato, non presupposto. Per le camere a gas? È vero, per il caso sovietico non esistono prove di stermini pianificati e realizzati su scala industriale⁴⁸, eppure le analogie nelle pratiche e nelle condizioni di vita sono spesso talmente impressionanti da condurre pressoché spontaneamente a un paragone tra i due⁴⁹. Lev Razgon racconta ad esempio di tecniche di eliminazione da particolari 'postazioni speciali' sul territorio russo, dove centinaia di prigionieri venivano caricati su appositi camion, scaricati su una collina e sistematicamente falciati da raffiche

⁴² Cfr. A. J. Kamiński, *I campi di concentramento dal 1896 a oggi. Storia, funzioni, tipologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1997 [1982].

⁴³ Ivi, pp. 45-57.

⁴⁴ Operazione realizzata ad esempio, in campo etico, da Tzvetan Todorov (cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 2011 [1992]).

⁴⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6.

⁴⁶ Il che non si può certo imputare alla mancanza di fonti: la pubblicazione di *Homo sacer* risale al '95, *Quel che resta di Auschwitz* è del '98, *Stato di eccezione* del 2003. Le librerie avevano già cominciato da tempo ad essere inondate di sintesi storiche, saggi, memorie di internati. Oltre ai già citati Todorov e Kamiński, che attuano la comparazione sistematica tra Lager e Gulag, ci limitiamo a citare i testi più noti sui campi di concentramento sovietici, già disponibili prima o durante la stesura delle opere agambeniane da noi analizzate (testi del tutto assenti dalla riflessione di Agamben): A. Solženicyn, *Una giornata di Ivan Denisovič*, Einaudi, Torino 2014 (la prima edizione italiana è addirittura del '63); Id., *Arcipelago Gulag*, Mondadori, Milano, 1973; V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999 (una selezione dei quali era già stata precedentemente tradotta in italiano e recensita da Primo Levi); J. Bardach – K. Gleeson, *L'uomo del Gulag*, Net, 2001 (l'edizione inglese è del '98); L. Razgon, *La nuda verità*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2000 (edizione originale in francese: 1991); J. Rossi, *Manuale del Gulag*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2006 (uscito in Francia nel '97); G. Herling, *Un mondo a parte*, Feltrinelli, Milano 2010 (la cui prima edizione Feltrinelli risale al '94).

⁴⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 7.

⁴⁸ «For the most part – the executions were individual. According to existing documents, no means of mass extermination (such as gas chambers) were used. However, regular shootings were sometimes supplemented by various sadistic methods of execution». (O. V. Khlevniuk, *The History of the Gulag. From Collectivization to the Great Terror*, Yale University Press, Yale 2004).

⁴⁹ Sui numerosissimi punti di contatto insiste Anne Applebaum (A. Applebaum, *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano, 2005).

di mitra sparate dalle guardie, rimpiazzate poi da squadre di delinquenti comuni che ricoprivano le fosse coi cadaveri e ne scavavano un'altra per il giorno successivo: sistema che, data la compresenza dell'alto numero delle vittime e della velocità della pratica, non può non ricordare i sistemi adoperati a Chelmno o Treblinka (gas a parte), così come la modalità non può non richiamare alla memoria i *Sonderkommando* con cui i nazisti obbligavano detenuti ebrei a preparare i luoghi dello sterminio per i loro compagni⁵⁰. Inoltre, dall'esame incrociato delle testimonianze di prigionieri di un sistema e dell'altro, emerge come le domande sulle ragioni della detenzione fossero a volte le stesse⁵¹, e ciononostante la percentuale dei detenuti tenuti all'oscuro delle ragioni della detenzione (nei campi come nelle prigioni) fosse decisamente superiore tra i sovietici che tra i nazisti⁵², oltre al fatto che queste stesse domande sul perché avevano un'impronta diversa: l'ebreo, il comunista, il delinquente comune avevano già una risposta all'accusa con cui i nazisti li trascinarono nei campi (riconducibile ai contenuti dell'ideologia hitleriana), mentre invece i prigionieri sovietici spesso non conoscevano neppure l'accusa – puramente fittizia – all'origine della reclusione. Inoltre, se affrontiamo l'intera questione nei termini di Agamben, si dovrebbe ammettere che da un certo punto di vista il trionfo dello stato di necessità è stato raggiunto dai sovietici più che dai nazisti, in quanto l'indistinzione tra norma ed eccezione era assunta da subito alla lettera, come possibilità indiscriminata d'includere tutti nella condizione di recluso, persino i carnefici. Questi ultimi infatti nei Gulag potevano ritrovarsi da un giorno all'altro nelle baracche insieme ai prigionieri (la memorialistica è piena di testimonianze in tal senso), cosa inconcepibile per le SS, le quali al massimo potevano venire declassate, ma mai *confuse* con gli ebrei, gli zingari o i polacchi. Come si vede, il giudizio dipende da molti fattori: Agamben dà per scontato che il caso-limite sia quello nazista, ma posto che sia vero (e noi, sul piano dell'efferatezza, riteniamo, d'accordo con Agamben, che lo sia), quest'affermazione va dimostrata⁵³.

⁵⁰ Cfr. L. Razgon, op. cit., pp. 254-60.

⁵¹ Cfr. P. M. Neurath, *The Society of Terror. Inside the Dachau and Buchenwald Concentration Camps*, Paradigm Publishers, Boulder 2005; O. Adamova-Sliozberg, *Il mio cammino*, Le Lettere, Firenze 2003; A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit.

⁵² «La maggior parte dei detenuti non sa perché si trova nel campo. L'assurdità dell'accusa è pari solo all'arbitrarietà della repressione». (F.-D. Liechtenhan, *Il laboratorio del Gulag. Le origini del sistema concentrazionario sovietico*, Lindau, Milano 2009 [2004], p. 95).

⁵³ Tanto più che Stalin, a differenza di Hitler, estendeva lo stato di eccezione ad ogni aspetto della vita sociale (il tempo, lo spazio, gli obiettivi), ribaltando ordini e direttive valide fino all'anno o al mese prima: sembra dunque Stalin il fautore del più perfetto stato di necessità; tanto più che l'ossessione per il processo alla vittima è un'ossessione sovietica, non nazista. Ciò implica, non secondariamente, che la riflessione intorno a Kafka, così massicciamente presente nel pensiero di Agamben sulla contemporaneità, trovi il suo miglior corrispettivo non nella Germania hitleriana, ma nella Russia sovietica. Aspetto questo che permane, nell'opera del filosofo italiano, ignorato. Al di là delle tecniche di sterminio, per cui il caso nazista pare abbia raggiunto 'risultati' insuperati e (auspicabilmente) insuperabili, non è da escludere che il terrore in quanto tale – su cui i campi di concentramento si fondano – abbia raggiunto la sua forma compiuta non in Germania, bensì proprio in Unione Sovietica, dove era assoluto proprio perché *indiscriminato e imponderabile*. Tutto sta nel criterio che si assume, nel quadro di una gerarchia sul male radicale, come orientamento e discriminante. Se decidiamo che l'unità di misura dell'abiezione è data dalla qualità dello

Per la verità, il sospetto che nello studioso si insinui il dubbio che il Gulag meriti una certa attenzione, e quindi debba rientrare nella sua trattazione, fa capolino. Si legge ad esempio in uno degli ultimi capitoli di *Homo sacer*:

Se il nazismo ci appare ancora come un enigma e se la sua affinità con lo stalinismo (su cui H. Arendt ha tanto insistito) resta ancora inspiegata, ciò è perché abbiamo ommesso di situare il fenomeno totalitario nel suo complesso nell'orizzonte della biopolitica. Quando vita e politica, divisi in origine e articolati tra loro attraverso la terra di nessuno dello stato di eccezione, in cui abita la nuda vita, tendono a identificarsi, allora tutta la vita diventa sacra e tutta la politica diventa eccezione.⁵⁴

Ma sull'affinità tra nazismo e stalinismo la Arendt non si è limitata a insistere, ha anche cercato di spiegarla: l'ultimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, intitolato «Ideologia e terrore» è precisamente il *corpus* trascendentale del paragrafo sui campi di concentramento del capitolo che lo precede («Il regime totalitario»)⁵⁵. Sostenendo che senza l'orizzonte biopolitico non si comprende l'affinità tra nazismo e stalinismo, Agamben liquida una questione che invece proprio a quest'altezza dovrebbe cominciare a porsi. Viene da chiedersi: in che senso e in che misura si può parlare di biopolitica staliniana? Per quale complesso di ragioni essa si differenzia da quella nazista? Al di là di generiche digressioni sui presupposti contigui⁵⁶, a queste domande Agamben non fornisce risposta. Egli si sofferma sul caso russo solo quando mette in relazione la teoria e la pratica leninista della dittatura del proletariato con lo stato di eccezione nella repubblica di Weimar⁵⁷, il che è perfettamente coerente col proposito di ricomprendere la protostoria dei due regimi sotto il denominatore comune della biopolitica (ne discende infatti che il periodo leniniano sta alla Repubblica di Weimar come Stalin sta a Hitler); ma poi sul despota georgiano non dice nulla, laddove il nome di Hitler è pressoché onnipresente, come del resto il suo spettro, in tutti i

sterminio e la precisione chirurgica delle sue tecniche, il nazismo è con tutta evidenza privo di 'rivali'; se la contrario guardiamo alla 'qualità' del terrore (in termini di arbitrio) nelle vittime, sono con tutta probabilità i sovietici ad aver raggiunto un punto di non ritorno, in quanto l'indistinzione di cui parla Agamben non è confinata ai soli prigionieri dei campi, ma coinvolge anche i loro carcerieri.

⁵⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 165.

⁵⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 630-56. È proprio questo che manca in Agamben: anziché riprendere il modello della Arendt e riempirlo di nuovi contenuti (cfr. Ivi, pp. 599-629) per poi risalire allo sfondo a partire dal quale sono stati possibili, pensabili e realizzabili (nel caso arendtiano, la modalità del nesso terrore-ideologia), Agamben salta il primo passaggio, limitando il suo discorso al solo sfondo (la sacertà come struttura politica originaria) nella sua declinazione novecentesca, ancora troppo astratta.

⁵⁶ Si veda il passo in cui Agamben, appoggiandosi a Lévinas, definisce somiglianti la filosofia hitleriana e il marxismo in quanto entrambi fondati «su un'assunzione incondizionata e senza riserve della situazione storica, fisica e materiale, considerata come coesione indissolubile di spirito e corpo, natura e cultura» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 168). La filosofia hitleriana e il marxismo: ma quale marxismo? Quello di Marx? Quello di Lenin? Quello di Stalin? L'etichetta è sufficiente a riassumerli tutti e tre?

⁵⁷ «Tanto la teoria e la pratica leninista della dittatura del proletariato che la progressiva esacerbazione dell'uso dello stato di eccezione nella Repubblica di Weimar non erano una figura della vecchia dittatura commissaria, ma qualcosa di nuovo e più estremo, che rischiava di mettere in questione la stessa consistenza dell'ordine giuridico-politico [...]» (Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 47).

libri citati. Poiché non si può trattare di un'incongruenza ideologica, le domande restano: si può parlare, per Stalin, di guerra civile permanente come quella che imperversò in Germania tra il '33 e il '45? Se sì (e questa è l'unica risposta possibile nell'ottica di Agamben, altrimenti tutto il suo discorso sulla soglia viene a cadere), che ruolo svolgono – perché *devono* svolgerlo – l'ideologia e la storia della nazione russa, e in che misura possono essere considerate trascurabili o secondarie in nome dell'orizzonte biopolitico che le contiene?⁵⁸ Se Agamben considera nazismo e stalinismo affini precisamente in nome della biopolitica, per quale motivo afferma che il nazismo è il «primo stato radicalmente biopolitico»⁵⁹? I primi campi moderni infatti non sono nati in Germania, ma in Unione Sovietica, tant'è vero che i nazisti vi si ispirarono⁶⁰. Si dirà: l'affermazione non si riferisce all'antecedenza cronologica, bensì a quella 'ontologica' (nel senso dell'ontologia politica del nazionalsocialismo), quel «radicalmente» lo testimonia. Vero. Ma se tale preminenza è reale, ciò comporta una differenza di grado tra i due regimi (che potremmo rintracciare con facilità, ad esempio, nei crimini dei medici nazisti sulle cavie umane, di cui non si registra alcuna corrispondenza nel caso sovietico). In tal caso andrebbe specificata la modalità per cui l'indistinzione tra *zōé* e *bíos* nello Stato nazista, in nome della razza, si articola in modo incomparabilmente *altro* rispetto alla soglia d'eccezione dello Stato sovietico, il che – di nuovo – implicherebbe l'esame minuzioso di quelle differenze a carattere ideologico-culturale che Agamben omette nella sua analisi (e che al contrario sono tenute in considerazione, tralasciando le comprensibili carenze dovute alla scarsa documentazione dell'epoca, dalla filosofia politica di Hannah Arendt). Agamben accomuna, con ricorrenza ossessiva e sintomatica, nazismo e fascismo in qualità di regimi eminentemente biopolitici⁶¹, facendo riempire al fascismo lo spazio vuoto lasciato dallo stalinismo: eppure, se «la dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica»⁶², in quanto il termine *pidocchi*, con cui gli ebrei da sterminare erano chiamati da Hitler, sarebbe un altro nome sprezzante per indicare la nuda vita, ebbene, che differenza c'è tra quest'ultimo e il termine *parassiti*, con cui Lenin si riferiva alle categorie da rinchiudere nei 'suoi' campi? Non è anche questa nuda vita, eliminabile e non

⁵⁸ Un esempio tra i tanti della plausibilità di quanto sosteniamo è riconducibile al precedente discorso sulla differenza tra qualità dello sterminio (nazista) e qualità del terrore (staliniano). Ora, si potrebbe sostenere con più di qualche ragione che il primo è indissolubilmente legato all'efficienza e precisione in quanto caratteristiche tipiche dello spirito tedesco, in se stesse – com'è ovvio – qualità positive (è la tesi presente nel reportage di Vasilij Grossman su Treblinka, cfr. V. Grossman, *L'inferno di Treblinka*, Adelphi, Milano 2010, p. 11). Ma se si fa questo allora si è costretti ad ammettere che i tratti culturali vanno intesi come condizionanti, non meri epifenomeni del corso biopolitico dell'umanità – e quindi il discorso di Agamben ne esce menomato, da rettificare, a tutto danno dell'onnicomprendività del suo modello filosofico.

⁵⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 158.

⁶⁰ Cfr. A. J. Kamiński, op. cit., p. 103, e F.-D. Liechtenhan, op. cit., p. 70.

⁶¹ «Quando [...] lo Stato-nazione entra in una crisi duratura, compaiono allora il fascismo e il nazismo, cioè *due movimenti in senso proprio biopolitici*, che fanno, cioè, della vita naturale il luogo per eccellenza della decisione sovrana» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 142; cors. nostro).

⁶² Ivi, p. 127.

sacrificabile? E che ruolo ricopre il fascismo in tutto questo, visto che i suoi crimini sono di 'sola' natura omicida e persecutoria? Dato che con lo sterminio in senso tecnico, il fascismo non ha avuto a che fare direttamente (non si dotò mai di un sistema concentrazionario autonomo vero e proprio)? Non era il campo di concentramento il paradigma biopolitico per eccellenza? E se è tale, e il fascismo non ne fu caratterizzato nei presupposti, che legittimità può avere una prospettiva che lo equipara *in toto* al nazismo? Forse che esiste una biopolitica a diverso voltaggio, che in un caso conduce allo sterminio e nell'altro no? Delle due l'una: o decidiamo di tener fermo il campo di concentramento e lo sterminio come essenze della biopolitica contemporanea, e allora non il fascismo, ma lo stalinismo deve figurare come interlocutore costante del nazismo (mentre il fascismo diventa una copia malriuscita dei primi due); oppure, all'opposto, conserviamo la sovrapposizione dei regimi, ma dobbiamo rinunciare al campo come paradigma definitorio dello Stato biopolitico. Non basta osservare, come fa Agamben, che nazismo e fascismo sono entrambi caratterizzati da uno Stato duale che affianca alla costituzione legale una seconda, non formalizzata e resa possibile dallo stato di eccezione⁶³, o che tanto il Duce quanto il Führer sono investiti di un potere le cui radici sono biopolitiche in quanto «legate immediatamente alla persona fisica»⁶⁴; il dato che conta è che il secondo presiedette a una rete strutturata di campi, tra le cui tipologie Agamben non distingue⁶⁵, mentre il primo no. Il secondo nacque antisemita; il secondo no. Differenze forse trascurabili nel solco scavato dal «fiume della biopolitica, che trascina con sé la vita dell'*homo sacer*, scorrendo in modo sotterraneo ma continuo»⁶⁶? Ma se sono trascurabili, perché uno fu contraddistinto *essenzialmente* dai campi e l'altro no? Perché il nazismo è un caso limite (dovuto al fatto che le parole di Hitler avevano valore di legge⁶⁷) e il fascismo no? Agamben non può rispondere perché la sua prospettiva è unicamente filosofica. Con questo non intendiamo affatto sostenere che il filosofo che si occupa dei campi di concentramento debba essere rimpiazzato dall'antropologo o dal sociologo; piuttosto, che il filosofo debba all'occasione farsi *anche* antropologo o sociologo (e viceversa, naturalmente), alternando i suoi strumenti di lavoro a seconda della natura del problema,

⁶³ Cfr. Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 63.

⁶⁴ Ivi, p. 107.

⁶⁵ Le componenti principali, ineliminabili del campo di concentramento sono l'arbitrio e il lavoro coatto (cfr. A. J. Kamiński, op. cit., p. 79); l'unico tratto definitorio del campo di sterminio, invece, è – tautologicamente – lo sterminio. Tecnicamente, l'Italia ospitò più campi di internamento e di transito verso l'est Europa, che campi di concentramento veri e propri (che pure vi furono e non furono pochi); inoltre il regime fascista non si dotò mai di centri di sterminio, al contrario di quello nazista, anche se quest'ultimo pensò bene di collocarli tutti fuori dal confine tedesco. Il campo di concentramento non può dunque essere definito come l'essenza del regime fascista. Una differenza capitale sia rispetto al regime nazionalsocialista sia a quello staliniano.

⁶⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 133.

⁶⁷ Cfr. Id., *Stato di eccezione*, p. 51. Per inciso, anche le parole di Stalin avevano forza di legge. Anche lo stalinismo è dunque a tutti gli effetti un caso-limite? Ma due casi-limite su due non sono più casi-limite, perché non esiste più, tra i due, uno che funga da norma.

ricalibrando i suoi dispositivi ad ogni nuova situazione: il che è l'esatto contrario di uno schema teoretico onnicomprensivo. Si tratta di utilizzare come segnava l'assunto di Primo Levi, secondo il quale neppure il particolare più apparentemente insignificante è indegno di analisi; secondo cui ad ogni esperienza, purché esaminata nel suo concreto dispiegamento, corrisponde un significato⁶⁸: insomma, bisogna diffidare di ogni generalizzazione a proposito dei campi, il cui 'segreto' in nessun caso può essere penetrato da lontano con un unico sguardo d'insieme⁶⁹. La nostra ipotesi si fa allora più chiara: Agamben *ha dovuto* tralasciare il caso staliniano, in quanto gli strumenti concettuali da lui impiegati sono autoreferenziali, tutti interni all'Occidente («*la politica occidentale è fin dall'inizio una biopolitica*»⁷⁰); tanto è vero che la chiave per spiegare gli enigmi della storia è a suo avviso racchiusa nell'ontologia, Giano bifronte il cui destino ha un volto metafisico e uno politico, l'uno il rovescio dell'altro⁷¹. La sua lettura non può rendere intelleggibili i cammini intrapresi da un Paese e da una cultura come la Russia, la cui identità (anche, se non soprattutto, filosofica) è data dall'essere *tra* Oriente e Occidente, cioè né l'uno né l'altro⁷². Agamben potrebbe ribattere che la biopolitica fagocita qualsiasi cultura o tradizione, come il marxismo (che nasce europeo) ha 'contaminato' le mentalità russe fagocitando la sua cultura profonda, cosicché da essa sgorgasse la sorgente avvelenata del socialismo reale come affluente del grande corso d'acqua biopolitico. Ma questo significherebbe aggirare il problema, perché in tal caso bisognerebbe chiedersi: se la (bio)politica occidentale coincide, dal Novecento in poi, con il mondo (da cui l'instaurazione dei campi a ogni latitudine: Germania, Russia, e in seguito Bulgaria, Kenya, Cambogia, Cina, Corea eccetera), perché non tutti i regimi da Agamben definiti biopolitici – quale il fascismo, che per di più è occidentale 'per nascita' – se ne sono automaticamente dotati? Se si prende sul serio tale domanda, si deve accettare di ricorrere alle concrete differenze dei singoli totalitarismi. Ma questo comporterebbe il conferire al particolare un peso discriminante e risolutivo; e questo, a sua volta, avverrebbe a discapito della dimensione universale insita nella ragione teoretica, cosa che Agamben sembra voler a tutti i costi evitare. Egli sostiene infatti che «invece di dedurre la definizione del campo dagli eventi che vi sono avvenuti, ci chiederemo piuttosto: che cos'è un campo, qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi

⁶⁸ Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1974, p. 109.

⁶⁹ «Anche l'orrore richiede un esame approfondito. Dietro la cortina di filo spinato non sono tutti uguali, un campo di concentramento non è uguale a un altro campo di concentramento. In realtà, anche quella realtà è stata diversa per ciascuno» (R. Klüger, *Vivere ancora*, SE, Milano, 2005, p. 74). I dati reali, da cui Agamben prescinde, sono gli unici a restituire le differenze. Senza di essi non è possibile capire né cos'è un campo, né ricostruire lo scenario da cui è sorto. Si riesce solo a mettere in fila i passaggi che ne hanno reso possibile l'avvento, che non è poco (Agamben lo fa in modo eccellente) ma non è neppure sufficiente. Un certo gradiente di deduzione a partire dai fatti nudi e crudi (una componente 'situazionista', se vogliamo), in indagini di questo tipo, è ineliminabile.

⁷⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 202 (cors. nostro).

⁷¹ Cfr. Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 77.

⁷² Cfr. a questo proposito il fondamentale studio di Berdjaev sulla filosofia russa (N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992).

abbiano potuto avervi luogo?»⁷³ Così facendo, Agamben presenta come questioni sostanzialmente identiche due domande distinte (che cos'è il campo e quale struttura giuridico-politica ne consente l'emersione sulla superficie della storia); meglio, presenta l'eventuale risposta alla seconda domanda come *ipso facto* una risposta alla prima: mentre invece la domanda eidetica (il 'che cos'è?', l'essenza) e quella genealogica (cosa lo ha reso possibile?, le condizioni d'esistenza), che in filosofia si suole contrapporre come relative a procedimenti impossibili (per cui da una parte abbiamo, schematizzando, Platone e Husserl, e dall'altra Nietzsche e Foucault), per il campo vanno necessariamente integrate, cioè, nella pratica, alternate e intrecciate. Dalla citazione si evince che l'operazione di Agamben è presentare l'indagine genealogica sul campo come succedaneo alla definizione eidetica su di esso (un'opzione che Foucault, riteniamo, difficilmente avrebbe acconsentito ad avallare). Se fosse corretta, nel senso di realmente foucaultiana, la frase in questione, dovrebbe suonare così: invece di chiederci che cos'è il campo, ci chiederemo piuttosto: qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo?... In tal modo si manterrebbe cristallina l'alternativa tra essenza ed esistenza. Invece Agamben sceglie di opporre la deduzione al metodo eidetico e genealogico intesi come coincidenti, dove il secondo incorpora le funzioni del primo: in questo modo tradisce la prospettiva di Foucault senza che questo tradimento conduca, nei fatti, alla concomitanza da noi auspicata tra metodologie alleate. Scrive Agamben che «il campo è soltanto il luogo in cui si è realizzata la più assoluta *conditio inhumana* che si sia data sulla terra: questo è, in ultima analisi, ciò

⁷³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 185. Proposito ripreso in seguito alla lettera in *Quel che resta di Auschwitz*, per cui i fatti là occorsi sono «così reali che, in confronto, niente è più vero; una realtà tale che eccede necessariamente i suoi elementi fattuali», formula con cui Agamben riassume l'esperienza dei campi e «l'aporia di Auschwitz» (Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 8). Noi riteniamo al contrario che non vi sia eccedenza tra la 'realtà' dei campi e i fatti che la sostanziano, che non vi sia alcuna «non-coincidenza tra fatti e verità» (*ibidem*), che come tale implicherebbe un mandato che la sola filosofia non è in grado di sciogliere: ma al limite un'eccedenza tra i singoli fatti – e i singoli campi – e la portata della loro conseguenze complessive. Ci opponiamo alla concezione che vuole una 'verità' (termine che appartiene al linguaggio metafisico-ontologico, di cui è bene in questi casi sbarazzarsi) da estrapolare da quell'esperienza, la quale sottintende che si possa imparare, una volta raggiunta e afferrata tale 'verità', qualcosa che prima ci sfuggiva. Che se ne possa trarre un insegnamento risolutivo, che là più che mai si sia manifestato qualcosa la cui comprensione possa servire (la 'verità' di cui Agamben parla a proposito dell'uomo e della macchina biopolitica alla base delle sue divisioni interiori e interiorizzate, che il Lager avrebbe portato alla luce in modo irrefutabile). Per quanto ci riguarda, facciamo nostro l'assunto da Ruth Klüger, ribadito a più riprese in varie tappe del suo racconto autobiografico: «Non si componeva grande lirica nei campi di concentramento. Fosse stato diversamente, si potrebbe affermare che quei campi sono serviti a qualcosa [...]. *E invece non sono serviti a nulla*» (R. Klüger, *Vivere ancora*, cit., p. 31; cors. nostro); «Auschwitz non è stato una scuola di niente [...]» (Ivi, p. 65); «già allora mi sfiorò il pensiero che oggi, purtroppo, è radicato in me più profondamente dello sdegno per il grande crimine: la consapevolezza, cioè, dell'assurdità del tutto, il controsenso, l'assoluta insensatezza di quegli assassini e deportazioni che chiamiamo soluzione finale, olocausto, catastrofe ebraica e, di recente, shoah; nomi sempre nuovi, perché le parole marciscono in bocca. L'assurdo, l'irragionevole: come sarebbe stato facile impedirlo; com'è stato inutile, nessuno ha tratto vantaggio dal fatto che io abbia trasportato rotaie anziché sedere nei banchi di scuola; e il ruolo svolto dal caso. Non intendo dire che non comprendo come si sia arrivati a tanto. Lo comprendo benissimo, come ci si arrivò, conosco i retroscena almeno quanto altre persone. Ma questo sapere non spiega nulla» (ivi, pp. 126-27).

che conta»⁷⁴; ma come si può pensare di fare chiarezza sui possibili significati di tale condizione, privandosi dei dati concreti, 'oggettivi', che soli consentono ogni discorso sopra di essa?

Il filosofo italiano ritiene che domandare come il Lager è stato possibile, anziché mettere in luce il processo che lo ha preparato, sia un modo ipocrita di impostare il problema: ma allora come si spiega che tutti i testimoni, anche coloro che non meno di lui hanno cercato d'indagare a fondo quell'esperienza, tale domanda continuino a *viverla* dentro di loro come un *mistero*, piuttosto che affrontare l'archeologia del campo come puro *problema*?⁷⁵ Scrive ancora Agamben:

Dire che Auschwitz è «indicibile» o «incomprensibile» equivale a *euphemein*, ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio; significa, cioè, quali che siano le intenzioni di ciascuno, contribuire alla sua gloria. Noi, invece, «non ci vergogniamo di tenere fisso lo sguardo nell'inenarrabile». Anche a costo di scoprire che ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi.⁷⁶

Ora, chi sostiene che Auschwitz – o il campo di concentramento in generale – è 'indicibile', nella maggior parte dei casi lo fa per alludere all'insufficienza del linguaggio, all'enormità del referente (extra-linguistico) rispetto al segno (linguistico) che s'incarica di denotarlo; all'incommensurabilità tra l'evento e la miseria delle parole (che non significa inutilità, bensì parzialità, inadeguatezza). Non si riferisce all'eccedenza tra fatti e 'verità' del Lager (come vuole Agamben), ma all'incommensurabilità tra fatti e la loro insoddisfacente 'trasmissione' per mezzo degli strumenti di cui la lingua storico-naturale dispone; all'impossibilità di raggiungere una (com)preensione totale del fenomeno attraverso il linguaggio⁷⁷. Quanto al fatto che conferire una parziale 'indicibilità' ad

⁷⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 185.

⁷⁵ Riprendiamo la distinzione tra mistero e problema dalla filosofia di Gabriel Marcel, ricordando *en passant* che questo aspetto rappresenta un punto di disaccordo capitale rispetto a un intellettuale cui Agamben deve molto, cioè Pasolini. Il quale negli *Scritti corsari* rimprovera ai sociologi la 'distanza' rispetto ai problemi di cui si occupano: «il problema[...] non è stato neanche lontanamente affrontato. Ed è quello che io affronto. Perché lo vivo. E non gioco su due tavoli (quello della vita e quello della sociologia)» (P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, cit., p. 346). Similmente, i sopravvissuti potrebbero rivolgere ad Agamben un'accusa formulabile più o meno in questi termini: tu, filosofo, ti limiti a problematizzare i fatti, noi li abbiamo vissuti e continuiamo a viverli. Ecco perché, per noi, il 'come è stato possibile' è una questione non solo non ipocrita, ma sempre aperta.

⁷⁶ Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 30.

⁷⁷ Non a caso molti dei sopravvissuti si trovano a fare i conti con l' 'indicibilità', intesa come impossibilità del linguaggio comune di *dire* adeguatamente l'evento di cui sono stati testimoni. Un esempio: «Il minimo che ci vorrebbe, per capire, sarebbero le esalazioni dei corpi umani, l'odore e le emanazioni della paura, l'aggressività compressa, la vita mutilata. [...] Certamente, le foto esposte, le date e i fatti indicati, i film documentari sono un grande aiuto. Ma il campo di concentramento come luogo? Località, paesaggio, landscape, seascape: dovrebbe esistere la parola *Zeitschaft*, per dire cosa sia un luogo nel tempo, in un tempo ben preciso, né prima né dopo» (R. Klüger, *Vivere ancora*, cit., p. 70). Va da sé che l'ultima frase della Klüger mostra l'incompatibilità della sua tesi con quella agambeniana sul campo come paradigma dell'oggi (una cosa che solo chi non ha subito il Lager 'vero' può pensare). E così diventa chiaro perché Agamben si oppone al fenomeno, così frequente nella memorialistica, dell' 'indicibilità' di Auschwitz: esso gli impedisce di sostenere senza contraddirsi che Auschwitz e i campi continuano anche oggi (questione di cui diremo a breve). Un altro esempio relativo allo stesso problema ci viene da Primo Levi, che a un certo punto del suo racconto scrive: «Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo» (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 29). Terzo e ultimo esempio: «le qualità delle sensazioni non sono né raffrontabili né descrivibili. Stabiliscono il limite delle possibilità di comunicazione verbale» (J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 73). Eccola, l' 'indicibilità' invisibile ad Agamben. Eppure anch'egli è costretto ad ammettere una zona in cui il pensiero e il

Auschwitz equivalga «ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio», e quindi «contribuire alla sua gloria», tale opinione non tiene conto che albergare dentro di sé una porzione di vissuto traumatico e infine delegare alcuni interrogativi al mistero proprio delle cose ultime, non significa affatto cedere le armi, bensì riconoscere la propria relativa impotenza. Per di più, il presunto ardimento del pensatore che fissa in volto l'inenarrabile è come minimo da ridimensionare: a noi che il campo non l'abbiamo conosciuto non costa nulla 'guardarvi dentro' perché non rischiamo nulla; pensare di aver fatto i conti con l'inenarrabile in virtù di un semplice esame dall'esterno – del tutto cerebrale, ipotetico, per interposta persona –, relativamente a fatti e situazioni di cui possiamo avere solo una vaga cognizione, equivale a convincersi di aver capito davvero cosa significhi per un corpo umano il supplizio della crocifissione solo perché si è letto con attenzione il Vangelo. Bisogna dunque lasciare carta bianca ai testimoni, diventarne i portavoce? Niente affatto, si possono discutere le loro tesi e talora magari dissentire. Ma sempre tenendo presente che «scoprire ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi», nell'atmosfera asettica e ovattata di uno studio privato, è diverso dal *trovarlo realmente* dentro di sé: quest'esperienza, a noi che non siamo testimoni, ci è negata sin dall'inizio. Tra le due c'è lo stesso scarto che separa i testi di Marx dall'esperienza storica del socialismo reale. Insomma, per la prima volta nella storia della filosofia il senso comune – normalmente e giustamente ripudiato dai pensatori – deve intervenire e vigilare nelle indagini sui campi, perché è il solo a poter garantire quel *recul* necessario all'equilibrio proporzionato tra primordialità dell'esperienza concentrazionaria e trasparenza della riflessione, quest'ultima da rendere funzionale alla realtà indagata. Quel che conta è che una certa *forma mentis* (filosofica, sociologica o letteraria che sia) non pervenga a dimenticare l'oggetto verso cui tende, rubandogli la scena: meno che mai quando la scena è il Lager. Questo, Agamben sembra dimenticarlo più volte, specie quando riprende il gergo heideggeriano per mettere in luce il disvelamento che Auschwitz avrebbe permesso sulla 'verità' dell'uomo come essere diviso in se stesso. A fronte di questo gergo, viene in mente quanto scrive Jean Améry nel suo *Intellettuale ad Auschwitz*:

Dal Lager uscimmo denudati, derubati, svuotati, disorientati e ci volle molto tempo prima che riapprendessimo il linguaggio quotidiano della libertà. [...] Ci siamo così spogliati di parecchie presunzioni, di parecchia boria metafisica, smarrendo però anche gran parte della nostra ingenua gioia spirituale, e qualche fittizio senso della vita. In *Le parole*, Jean-Paul Sartre a un certo punto scrive di avere impiegato trent'anni per sbarazzarsi del tradizionale idealismo filosofico. Noi, posso

linguaggio non possono far altro che arrancare, se è vero che ne *L'aperto* può scrivere: «quando la differenza [tra l'uomo e l'animale, n.d.A.] si cancella e i due termini collassano l'uno sull'altro – come sembra oggi avvenire –, anche la differenza fra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo, *appare qualcosa per cui perfino i nomi sembrano mancarci*» (G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 29).

garantirlo, abbiamo fatto più in fretta. Di solito qualche settimana di permanenza nel Lager era sufficiente per provocare questo disincanto verso l'inventario filosofico.⁷⁸

L'inventario filosofico cui allude Améry, congiunto all'occasionale mancanza di senso comune di cui si è detto, confluiscono nella tesi agambeniana – la più controversa – che ora ci accingiamo a demistificare: quella secondo la quale oggi viviamo tutti un'esistenza concentrazionaria. Il dispositivo biopolitico del nostro tempo, quello in cui siamo già sempre catturati, sarebbe il Lager. Su questo Agamben non ha dubbi, e la ricorrenza dei «forse» con cui l'autore traveste da ipotesi una tesi fondamentale del suo impianto teorico, non deve trarre in inganno. Eccone una rassegna esaustiva, lunga quanto basta per non lasciare adito a dubbi:

Sotto la pressione del paradigma dello stato di eccezione, è l'intera vita politico-istituzionale delle società occidentali che comincia progressivamente ad assumere una nuova forma, *che forse soltanto oggi ha raggiunto il suo pieno sviluppo*⁷⁹; la macchina [...] ha continuato a funzionare quasi senza interruzione a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni. *Lo stato di eccezione ha anzi raggiunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario*⁸⁰; Com'è possibile «politicizzare» la «dolcezza naturale» della *zoè*? E innanzitutto, questa ha davvero bisogno di essere politicizzata o il politico è già contenuto in essa come il suo nucleo più prezioso? *La biopolitica del totalitarismo moderno da una parte, la società dei consumi e dell'edonismo di massa dall'altra costituiscono certamente, ciascuna a suo modo, una risposta a queste domande*⁸¹; se, nella modernità, la vita si colloca sempre più chiaramente al centro della vita politica statuale [...], *se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo*, tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano⁸²; in questa prospettiva, il campo [...] apparirà come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità, *di cui dovremo imparare a riconoscere le metamorfosi e i travestimenti*⁸³; dietro l'impotenza di Dio, fa capolino quella degli uomini, che ripetono il loro *plus jamais ça!* quando è ormai chiaro che *ça* è dappertutto⁸⁴; [dopo essersi riferito alla partita di calcio tra SS e membri del *Sonderkommando* in una pausa dal 'lavoro' al crematorio, n.d.A.] *ma quella partita non è mai finita, è come se durasse ancora ininterrottamente*. [...] Di là viene l'angoscia e la vergogna dei superstiti [...] ma anche la nostra vergogna, *di noi che assistiamo, non si sa come, a quella partita, che si ripete in ogni partita dei nostri stadi, in ogni trasmissione televisiva, in ogni quotidiana normalità*. Se non riusciremo a capire quella partita, a farla cessare, non ci sarà mai speranza.⁸⁵

Quella che in Pasolini assumeva la forma di un'oscillazione tra timore (reale) e certezza (esibita) di una lagerizzazione totalizzante – autenticamente totalitaria – della società, in Agamben diventa dogma: il Lager è fra noi, dappertutto; meglio ancora, noi siamo in lui, prigionieri della sua oppressione e della nostra vergogna, in ogni momento della nostra esistenza quotidiana. Sofferamoci sulle formule per mezzo delle quali Agamben costruisce il trasferimento

⁷⁸ J. Améry, op. cit., p. 55.

⁷⁹ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 24 (cors. nostro).

⁸⁰ Ivi, pp. 110-11 (cors. nostro).

⁸¹ Id., *Homo sacer*, op. cit., p. 15 (cors. nostro).

⁸² Ivi, p. 123 (cors. nostro).

⁸³ Ivi, p. 135 (cors. nostro).

⁸⁴ Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 18.

⁸⁵ Ivi, p. 24 (cors. nostro).

topologico del Lager nell'oggi: totalitarismo e società dei consumi rispondono «ognuna a suo modo» alle istanze dell'originario bando sovrano; oggi siamo tutti uccidibili e non sacrificabili («in un senso particolare ma realissimo»); assistiamo, e perciò prendiamo parte, «non si sa come», alla partita tra SS e prigionieri. *Ognuna a suo modo, in un senso particolare, non si sa come*. Piuttosto deboli, come ponti retorici gettati tra due realtà così distanti. Agamben non può avanzare una tesi tanto enorme e poi mettersi al riparo con formule generiche: su cosa si fonda l'analogia tra Lager nazista e (presunto) Lager contemporaneo? Perché, concretamente, vivremo in un Lager, perlomeno senza saperlo? Forse che il filosofo riannoda a quest'altezza il mandato platonico della liberazione dell'uomo dalla caverna, per cui noi cittadini inconsapevoli, resi schiavi dal senso comune, vivremo in un mondo di ombre o meglio, secondo l'aggiornamento agambeniano, di morti viventi cioè uomini sacri⁸⁶, e attendiamo che qualcuno venga a rivelarci la verità per mettere fine a quella partita tra SS e prigionieri ebrei? Sembrerebbe di sì. Ma allora Agamben dovrebbe essere più preciso. In quale particolare senso la società contemporanea è un Lager? Agamben non lo dice. Non è possibile inoltre sottrarsi all'impressione che egli confonda la continuazione di quella partita *nell'interiorità individuale del sopravvissuto*⁸⁷ (indiscutibile e documentata) con la continuazione *nell'esteriorità del mondo sociale, intersoggettivo*, continuità che, se c'è, va puntualmente dimostrata, non potendo essere risolta con qualche paragone imponderabile ed espressioni vaghe. Egli sostiene la sua tesi, ma anziché delucidare con rigore le trame sottese all'analogia che la sostiene (come fa in altre occasioni), si rifugia nell'approssimazione tipica delle profezie più che del linguaggio filosofico («il nuovo *nomos* della terra [il campo di concentramento, n.d.A. ...] si estenderà a tutto il pianeta»⁸⁸). Diventa oscuro anziché chiaro, reticente proprio quando dovrebbe essere supremamente esplicito, ineffabile quando ci si aspetterebbe che fosse intelleggibile. Non è Agamben stesso a sostenere che comprensione umana e significato etico-politico dello sterminio sono raggiungibili solo se ne cogliamo l'attualità⁸⁹? E proprio ora che veniamo sospinti verso il cuore del sistema di relazioni alla base della corrispondenza, non ci vengono offerte che una serie di espressioni fumose. Ecco allora che l'edificio mostra le sue crepe. La chiave della legittimità concernente l'estensione del Lager storico alla vita contemporanea, dovrebbe infatti risiedere nella capacità dell'analogia di resistere ermeticamente ad ogni assalto. Dovrebbe dimorare nella credibilità con cui una situazione estrema in modo conclamato può trovarsi sullo stesso piano, separata dalla commessura che è il nocciolo compresso dell'analogia stessa, con una situazione che appare refrattaria ad ogni paragone con la prima. Che cosa ha dire Agamben in proposito?

⁸⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 145.

⁸⁷ Da cui ad esempio lo stupendo, atroce finale de *La tregua* (P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1975, pp. 254-55).

⁸⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 45.

⁸⁹ Cfr. Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 7.

Ascoltiamolo ancora una volta: «nelle situazioni estreme – e anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema – non è possibile mantenere una sia pur minima distanza tra la persona reale e il suo modello, tra vita e norma»⁹⁰. Anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema. Eppure tutti, non solo i testimoni del Lager, possiamo essere d'accordo che lo struggersi per la persona amata e l'essere costantemente esposti alle percosse, alla fame, alla sete, alle malattie e alla morte siano difficilmente qualificabili entrambe come «situazioni estreme», e che quel «a suo modo» appare come minimo insufficiente, nel suo tentativo di istituire un paragone tra due esperienze che non hanno alcun punto di contatto possibile, neppure in astratto, neppure sulla base di una (presunta) identica dialettica norma-vita. Quale sarebbe, poi, il corrispettivo astratto dell'esperienza concentrazionaria? Più o meno tutti siamo stati innamorati; non tutti, anzi quasi più nessuno ormai, per ragioni anagrafiche, può dire di essere stato in Lager: che genere di 'finzione laboratoriale' potrà mai ricreare l'immaginazione a tal proposito? Dentro quel «a suo modo» c'è un abisso tra lingua ed esperienza, che nessun dispositivo generalizzante del tipo norma-eccezione potrà mai colmare. Ma Agamben si spinge oltre, affermando che

la situazione estrema non può più fungere [...] da discriminare, [...] la sua lezione è piuttosto quella dell'immanenza assoluta, dell'essere «tutto in tutto». *In questo senso, la filosofia può essere definita come il mondo visto in una situazione estrema che è diventata la regola* (il nome di questa situazione estrema è, secondo alcuni filosofi, Dio)⁹¹.

Ma allora, se il Lager – come nessuno osa mettere in dubbio – è una situazione estrema; se anche la filosofia e l'amore sono situazioni estreme (a loro modo, beninteso) ... cosa mai potrà non essere estremo? E se tutto è considerabile a suo modo come estremo, cosa sarà 'normale'? O anche l'amore e la filosofia in certe circostanze sono a loro modo 'normali' oltre che (in altre circostanze) 'estreme'? S'impone qui il tendenzialmente impertinente, ma in questo caso virtuoso, 'senso delle proporzioni'; pena l'estensione di analogie ad ogni fenomeno dello scibile e del vivibile, il cui passo immediatamente successivo consiste nel pericolo di vedere campi di concentramento dappertutto: trappola in cui Agamben cade rovinosamente (come il Pasolini di *Salò*). Se infatti qualsiasi cosa può essere definibile come a suo modo estrema, allora nulla ci può salvare dal soggettivismo, per cui chiunque disponga di una sensibilità appena accentuata potrà evocare un'infanzia 'da Lager' perché gli è stato negato l'amore che reclamava, o un salariato potrà definire l'azienda per cui lavora 'un Lager' perché i turni sono lunghi e i ritmi massacranti (e magari il capoturno somiglia a un SS)⁹². Continua Agamben:

⁹⁰ Ivi, p. 63.

⁹¹ Ivi, p. 44-5.

⁹² «Non ho molta comprensione per quelli che dicono che la fabbrica è un Lager. [...] So che è una vita che può essere dura, ma il Lager non era così. C'è una differenza in cui la "quantità diventava qualità". [...] Quindi non sono

Se questo è vero, se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, *dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia*⁹³.

Il passo in questione prosegue con degli esempi, definendo genericamente campi di concentrazione il velodromo di Vichy dove gli ebrei attendevano di essere consegnati ai tedeschi e il campo di Cottbus-Sielow (e sin qui nessun allarme), ma anche lo stadio di Bari in cui nel '91 la polizia italiana ammassò gli immigrati albanesi, nonché le zone di attesa degli aeroporti in cui i migranti attendono di ricevere lo status di rifugiati (il che è un grave errore). L'abbiamo visto, un campo di concentrazione è tale quando al suo interno vigono arbitrio assoluto e lavoro coatto, o, se siamo al modello nazista che Agamben assume come riferimento, nelle parole di Primo Levi «gli scopi dei Lager sono tre: terrore; sterminio; manodopera»⁹⁴. Questi e non altri (contenimento, controllo, ecc.). Dunque quale comparazione possibile con gli stadi e le zone d'attesa degli aeroporti? Allora perché non le piazze circondate da cordoni di polizia per i concerti rock, o i quartieri popolari di alcune metropoli? E in ogni caso, a quali forme-campo si allude? Quello coloniale (spagnolo a Cuba, inglese in Sudafrica, americano nelle Filippine) o quello moderno (nazista e staliniano)? Agamben sembra considerare campi simil-nazisti tutti e quattro i suoi esempi, senza accorgersi che eliminando le differenze specifiche perde ogni criterio possibile e praticabile per identificarli. Il fatto è che la 'struttura' di un campo è necessariamente riempita di 'contenuti': un campo è definibile come tale precisamente per i fatti che vi si consumano. Non si può confondere l'indistinzione tra fatto e diritto *all'interno* del campo (l'eccezione che diventa norma) con l'osservazione – banale, ma a quanto pare non inutile – che un campo di concentrazione è tale sulla base delle pratiche che vi hanno o vi hanno avuto luogo; e una pratica non è mai definibile *a priori*, a partire dalle sue premesse non attualizzate. Il fatto stesso che si possa elaborare una teoria sui campi non può indurre a dimenticare che la stessa teoria è resa possibile dal riconoscimento del campo come luogo in cui determinati fatti, definibili come crimini – benché dall'esterno del reticolato, al livello della norma – sono accaduti: altrimenti tutto diventa definibile come 'situazione concentrazionaria' solo perché siamo in presenza della struttura che virtualmente rende possibili quei fatti e quei crimini. Esitiamo a chiamare campo di concentrazione una zona delimitata e controllata solo perché *potrebbero* verificarsi dei crimini;

molto favorevole nell'estendere queste mie considerazioni ad altre condizioni» (P. Levi, in M. Spadi, «Capire e far capire», in P. Levi, *Conversazioni e interviste 1964-1987*, Einaudi, Torino 1997, pp. 245-46).

⁹³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 195.

⁹⁴ F. Camon, *Conversazione con Primo Levi. Se esiste Auschwitz, può esservi Dio?*, Guanda, Parma 2014, p. 48.

eppure leggiamo che «in tutti questi casi – cioè i quattro esempi precedentemente forniti dall'autore, n.d.A. – un luogo apparentemente anodino delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui *che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana*»⁹⁵. A parte la fragilità del parallelismo, data dal fatto che la polizia totalitaria è per definizione segreta, e fra i tratti definitori del campo figura precisamente la segretezza intorno alle condizioni di vita ad esso interne⁹⁶, cosa che non si può dire né per lo stadio di Bari né per gli aeroporti francesi (e le rispettive polizie), il punto è che un campo è 'di concentrazione' proprio perché dei requisiti *determinati* lo fanno rientrare nella categoria suddetta: come fanno le atrocità ad essere riconosciute quando tutto ciò che si può rilevare è la presenza della struttura virtuale che le rende possibili?

Di Auschwitz, Kolyma, Treblinka, Birkenau, Ercevo, Dachau, Karaganda e altri luoghi conosciamo i nomi perché qualcosa vi è accaduto concretamente: Agamben propone invece di chiamare campo di concentrazione qualsiasi struttura che sia ricettacolo ideale dello stato di eccezione, solo perché qualcosa *vi potrebbe accadere*. Con queste premesse, si può tranquillamente fare a meno della distinzione tra fatto e finzione. L'esigenza comprensibile di adottare precauzioni, cioè prevenire dei crimini quando l'atmosfera si fa gravida di segnali sinistri, e l'esigenza di trovare dei nomi per le realtà che abbiamo sotto gli occhi, sono due istanze da tenere separate. Per utilizzare una metafora di triste attualità: non dobbiamo stupirci se in alcuni paesi dove le armi si comprano al supermercato, si verificano con frequenza costante degli omicidi; ciò non toglie che finché qualcuno non preme effettivamente il grilletto e uccide, non si può parlare di omicidio. Lo stesso vale per i fatti che definiscono i campi di concentrazione. Senza quei fatti, non esistono campi, ma solo spazi confinati e, al limite, persone al loro interno che vi transitano (e che magari vengono pure maltrattate, senza però che questo abbia a che fare con la forma-campo moderna). Nessuno intende negare le condizioni disumane di alcuni centri di detenzione, permanenza temporanea e affini, ma non si tratta di campi di concentrazione. Le parole sono importanti.

Il filosofo italiano è lungi dal limitarsi a mettere in guardia. Intende anche effettuare una proposta, la quale è diretta conseguenza della sua lettura teorica dell'itinerario dell'Occidente che sfocia nel Lager. Egli si propone di «fermare la macchina biopolitica». In che modo? Leggiamo:

Forse, solo se avremo saputo decifrare il significato politico dell'essere puro potremo venire a capo della nuda vita che esprime la nostra soggezione al potere politico, come, inversamente, solo se

⁹⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 195.

⁹⁶ Cfr. H. Arendt, op. cit., p. 596.

avremo compreso le implicazioni teoretiche della nuda vita potremo sciogliere l'enigma dell'ontologia.⁹⁷ Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significherà pertanto non già cercare nuove – più efficaci o autentiche – articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo.⁹⁸

In poche parole, se vogliamo uscire dall'universo concentrazionario che ormai coincide col mondo, dobbiamo tutti cominciare a studiare il pensiero politico e ontologico di Agamben. Ma una volta di più il nostro senso comune solleva qualche dubbio. Il pensiero non arriva sempre *dopo*? Le prigioni, gli ospedali o i penitenziari sono forse nati o hanno smesso di esistere perché Foucault ne ha messo in luce, con indubbia perizia, il funzionamento e le condizioni di possibilità? Ovviamente no. È questa consapevolezza che impone a Primo Levi, alla fine del terzo capitolo dei *Sommersi e i salvati*, di essere cauto, quando si esprime sul futuro; di evitare qualsiasi predizione sull'eventuale *nomos* a venire, di cui nessuno sa e può per definizione sapere nulla⁹⁹. Un conto è dire, come fa la Arendt, che la strada che ha condotto ai campi è stata resa praticabile anche perché non sono stati filosoficamente giustificati i diritti umani¹⁰⁰, affermazione da cui si desume, simultaneamente, una ammirevole capacità 'autocritica' e una fiducia sincera nel valore della filosofia; altro è dire che l'Occidente rimarrà ostaggio del Lager finché non comprenderà l'errore alla base di *tutta* la filosofia (il paradigma millenario della sovranità, con le sue soglie mutanti di indistinzione), il che al contrario denota una promozione incondizionata della *propria* filosofia, privandosi di quella componente così preziosa della cultura occidentale che è il dubbio metodico¹⁰¹. Agamben non fa mistero di collocare meccanicamente l'enigma del destino politico dell'Occidente nella soluzione delle sue aporie ontologico-metafisiche, agambenianamente declinate e intese¹⁰². Verrebbe da chiedersi: e l'Oriente allora? Cosa si dovrà fare in Cina o in

⁹⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

⁹⁸ Id., *L'aperto*, cit., p. 94.

⁹⁹ «Su cosa possa avvenire in altre parti del mondo, o dopo, è prudente sospendere il giudizio» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 2007, p. 67).

¹⁰⁰ Cfr. H. Arendt, op. cit., p. 612.

¹⁰¹ In questa pretesa d'infallibilità egli ci ricorda un altro filosofo italiano, anch'egli peraltro di indubbio interesse, Emanuele Severino. Entrambi hanno elaborato sistemi la cui consistenza teoretica non può non destare curiosità e desiderio di conoscenza. Entrambi i sistemi sono però viziati da un presupposto che non può non mettere in allarme il lettore: l'idea, cioè, che sia all'opera da millenni una 'follia dell'Occidente' (la persuasione che le cose sono nulla, in Severino; la concezione dell'uomo alla base della macchina biopolitica, in Agamben), che loro e solo loro hanno diagnosticato e sono in grado di diagnosticare; che nella loro filosofia riposi il segreto della follia collettiva dell'umanità. Essi intendono sostenere non solo che l'Uomo non ha compreso ciò che essi hanno compreso; ma anche che Egli ha come unica possibilità la comprensione del loro pensiero se vuole uscire dal vicolo cieco che ha imboccato (il nichilismo nel primo caso, la disumanizzazione estrema nel secondo). Il che, alla luce dei disastri del Novecento (di cui i campi di concentramento sono suprema epitome) pone una serie di problemi: perché né Levi, né Améry, né Klüger, né Antelme, né Bettelheim, e neppure Salamov, Solgenicyn, Ginzburg, Bardach, Herling e gli altri, si sarebbero mai sognati di rivendicare una soluzione sicura e a portata di mano (teorica o pratica che fosse). Con la loro testimonianza e le loro riflessioni hanno indicato la 'follia' e i modi a loro avviso più ragionevoli per cercare di prevenirla. Lasciando intendere che le scienze umane, filosofia compresa, è bene che non acquisiscano funzioni che non le competono (come la profezia e, appunto, la pretesa infallibilità).

¹⁰² G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., 77.

Corea, che hanno tutt'altre radici filosofico-culturali ma che si sono dotate anch'esse di sistemi concentrazionari, in qualche caso tuttora funzionanti? Se i campi esistono o sono esistiti anche là, a quale dispositivo imputarlo, dato che il bando sovrano corrisponde alla modalità di pensare l'essere che si è imposta da oltre duemila anni *solo* in Occidente? Cosa dovranno fare in Oriente per arrestare la macchina biopolitica, se il suo segreto non riposa nelle loro mani, se le chiavi del disinnescamento stanno nell'altro emisfero poiché sono le stesse che ne hanno consentito l'accensione? E se il campo è il paradigma della tradizione (bio)politica dell'Occidente, come si spiega che è diventato 'paradigmatico' anche in Oriente? Forse perché esso colonizza inesorabilmente le radici culturali? Questo significherebbe che i fondamenti della cultura d'Oriente sono stati integralmente mutuati, o sostituiti, da quelli dell'Occidente (altrimenti non potrebbero esistere i campi anche là): ma davvero ci sentiamo di affermare una cosa del genere? Da tali dilemmi non si esce. Perché non si può uscirne rimanendo all'interno dello schema agambeniano.

5. Conclusioni

Il limite di fondo del discorso di Agamben viene così ad essere l'idea stessa di biopolitica applicata ai campi: tale concetto diventa una sorta di *deus ex machina* che ognuno può invocare a piacere senza che si avverta l'esigenza di una controprova, poiché dalle realtà cui si riferisce non potrà mai sorgere alcuna conferma né smentita (essendo queste 'realità' immerse nella biopolitica come un brodo primordiale, o se si vuole essendo quella il calco da cui prende forma la loro materia). Che il biopolitico divenga lo 'strumento' che tutto penetra e tutto esaurisce, che assolva al contempo le funzioni di causa prima, efficiente e finale ci sembra eccessivo. Nessuna 'zona cieca', nessun inciampo nella schema onnicomprensivo di Agamben, teoria dell'eccezione che non conosce eccezioni: ecco perché alla fine del percorso agambeniano sui campi sentiamo di aver molto progredito nella comprensione della filosofia, mentre al contrario dei campi scopriamo di sapere quanto prima. È come se la biopolitica avesse la funzione, in Agamben, che il primo motore immobile ha in Aristotele, o che Dio riveste per alcuni teologi (il 'Dio tappabuchi' di cui parla Bonhoeffer): si potrà sempre ricondurre ciò che non quadra ad esso, essendo all'origine di tutto – con la differenza, sfavorevole ad Agamben, che nel caso dei teologi l'Onnipotente è riconosciuto deliberatamente come tale. Esso spiega tutto cioè (spesso) niente: si può sempre ricorrervi in caso di necessità, quando il mistero o il silenzio sembrano gli unici sbocchi possibili ad alcune domande senza risposta. Il biopotere, laddove riferito ad Auschwitz e Kolyma, figura come versione aggiornata del diavoleto maligno di Cartesio, il suo erede

funambolo post-nietzscheano e post-kafkiano: se ne sta quatto, pronto a corrodere coi suoi assalti gli avamposti più saldi e i risultati più significativi della ricerca e delle testimonianze sui Lager; pronto a mascherare da epifenomeni – cioè emissari di se stesso – gli eventi che dovrebbe indagare: «lo sviluppo e il trionfo del capitalismo – insiste Agamben – non sarebbe stato possibile, in questa prospettiva, senza il controllo disciplinare attuato dal nuovo biopotere»¹⁰³. A dire il vero l'unica certezza (verificabile) è il contrario: si tratta di partire dalle sovrastrutture (macro-processi) dell'industrialismo come incarnazione del progresso e dalle strutture (micro-processi) del capitalismo come sua attuazione, per arrivare, se proprio non lo si può evitare, al biopotere come correlato¹⁰⁴, non il contrario; altrimenti si ipostatizza l'invisibile e l'imponderabile, sottraendolo premeditatamente ad ogni obiezione. Sono stati l'industrialismo e il sistema di fabbrica, infatti, a porre l'hitlerismo nelle condizioni di escogitare le tecniche di eliminazione che conosciamo¹⁰⁵, così come la collettivizzazione (che del capitalismo è l'altra faccia) ha consentito a Stalin di mietere i suoi milioni di morti per fame o consunzione da sfruttamento¹⁰⁶.

Il vero problema è che il biopotere, laddove applicato alla realtà concentrazionaria, appare sia strumento che orizzonte, sia origine che destino, sia oggetto che soggetto, sia termine che prospettiva, finendo per diventare tanto sfuggente da risultare impalpabile e al tempo stesso onnipresente. È stato dunque un bene che Foucault si sia arrestato sul ciglio dell'abisso¹⁰⁷.

Se bastasse sciogliere le contraddizioni dell'ontologia politica dell'Occidente per allontanare il fantasma del concentramento e dello sterminio, in tal caso la filosofia teoretica e la metafisica

¹⁰³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6.

¹⁰⁴ Cfr. a questo proposito Z. Baumann, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 2010.

¹⁰⁵ Cfr. L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Einaudi, Torino 2003, pp. 153-301.

¹⁰⁶ Riguardo il nesso tra sterminio nel Gulag e sistema economico-ideologico collettivista, su scala industriale non inferiore a quella di marca nazionalsocialista, cfr. tra gli altri P. R. Gregory and V. Lazarev, *The Economics of Forced Labor. The Soviet Gulag*, Hoover Institution Press, Stanford 2003; S. A. Barnes, *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 7-78; A. Applebaum, *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, cit.; G. M. Ivanova, *Labor camp socialism. The Gulag in the Soviet Totalitarian System*, M. E. Sharpe, New York 2000. Sulle morti per fame causate dalla 'macchina' sovietica, cfr. M. Dolot, *Execution by hunger. The Hidden Olocaust*, Norton&Company, New York 1987.

¹⁰⁷ Agamben scrive giustamente che «il campo, come spazio assoluto d'eccezione, è topologicamente diverso da un semplice spazio di reclusione» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 24). Ma non solo in quanto spazio assoluto d'eccezione: e in ogni caso la sua diversità è ciò che tutti i sociologi e gli storici dei campi fanno da sempre (cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 25-43; A. J. Kamiński, op. cit.). A questo punto non si capisce come egli possa continuare a pensare di far rientrare la sua operazione nella prospettiva di Foucault, se a suo stesso dire – a ragione – «non è possibile iscrivere l'analisi del campo nella scia aperta dai lavori di Foucault, dalla *Storia della follia a Sorvegliare e punire*» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 24); in tal caso a che serve la biopolitica come richiamo foucaultiano dominante, da 'incrociare' con le ricerche della Arendt? Non è qui pertinente l'obiezione per cui Agamben si riferirebbe a un certo Foucault, a una fase determinata del suo pensiero (la prima anziché quella della maturità), perché se, come scrive il filosofo italiano, il campo di concentramento spezza definitivamente il nesso fra localizzazione e ordinamento, su cui s'imperviava «il vecchio nomos della terra» (*ibidem*) cui Foucault si è interamente votato, sorge una contraddizione fondamentale, dalla quale l'intero percorso agambeniano risulta insidiato: come applicare un concetto, una prospettiva e degli strumenti che sono stati forgiati su un *nomos* che non è più in alcun modo vigente? È possibile conservare, di quegli strumenti, la stessa potenza e la duttilità, in ultima analisi la pertinenza, quando si riferiscono a un universo segnato da una netta discontinuità con quello su cui in origine potevano efficacemente misurarsi?

sarebbero il motore della Storia, e i filosofi i suoi timonieri; purtroppo o per fortuna così non è. E certo la filosofia, *da sola*, non ha il potere né di esaurire la comprensione dell'evento concentrazionario né di scongiurarlo l'incubo. Potrebbe però aiutare, in concorso con le scienze umane tutte, a fornire il suo apporto, cosciente della sua parzialità e dell'importanza *relativa* della sua angolazione visuale, senza arrogarsi il potere della 'soluzione finale': l'unica prospettiva ragionevole per uno studio rigoroso dei campi essendo una 'scienza' sincretica o federativa.

Su un aspetto fondamentale Agamben è condivisibile: «se oggi non vi è più una figura predeterminabile dell'uomo sacro, è, forse, perché siamo tutti virtualmente *homines sacri*»¹⁰⁸. E tuttavia un simile scenario il genio di Dostoevskij l'aveva intuito più di un secolo fa, quando nelle *Memorie di una casa morta* scriveva che «le qualità del carnefice si trovano in germe quasi in ogni uomo contemporaneo»¹⁰⁹ e, con una vista lunga almeno quanto quella di Kafka, che «è difficile immaginarsi fino a che punto sia possibile deformare la natura umana»¹¹⁰. A queste intuizioni infelicemente premonitrici, grazie al solo ausilio di una mente tesa in esplorazione a partire dall'esperienza (propria e altrui), e senza alcun bisogno di una teoria sulla sacertà dell'uomo, Aleksander Solženicyn avrebbe dato voce, a giochi ormai fatti, qualche decennio dopo nel suo *Arcipelago Gulag*, con parole di ineguagliabile nitore:

Volete che vi sciorini davanti, ora, subito, l'essenziale della vita, tutti i suoi enigmi? Non date la caccia all'illusorio, agli averi, al titolo: questi si acquistano col logorio nervoso di decenni e sono confiscati in una notte. Fate vostra una continua superiorità nei confronti della vita, non abbiate paura delle sciagure, non languite nell'attesa della felicità: l'amarezza non durerà sempre, la dolcezza non sarà mai piena. Vi basti di non gelare, di non avere le interiora dilaniate dagli artigli della fame e della sete. Se non avete la spina dorsale spezzata, se le gambe camminano entrambe, le braccia si piegano, gli occhi vedono e ambedue le orecchie odono, chi potreste invidiare? perché? E' soprattutto l'invidia che ci divora. Stropicciatevi gli occhi, mondatevi il cuore e apprezzate sopra ogni cosa chi vi vuol bene e chi è ben disposto verso di voi. Non li offendete, non li biasimate, non vi separate da nessuno di essi per un litigio: *voi non lo sapete, ma potrebbe essere la vostra ultima azione prima di un arresto [...]*¹¹¹.

La domanda a questo punto non può essere elusa: a che pro gli stimoli teoretici di Agamben, se ciò che va salvato del suo discorso sull'universo concentrazionario è già stato detto da altri nel migliore dei modi?¹¹²

¹⁰⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 127.

¹⁰⁹ F. M. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, Rizzoli, Milano 2004, p. 276. Sempre Dostoevskij scrive che «la realtà è infinitamente multiforme, in confronto con tutte le deduzioni del pensiero astratto, anche con le più sottili, e non tollera nette e vistose distinzioni. La realtà tende allo spezzettamento» (Ivi, p. 350). Indicazione di cui Agamben non sembra tenere conto.

¹¹⁰ Ivi, p. 280.

¹¹¹ A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit. (cors. nostro).

¹¹² Un ultimo appunto: Agamben confuta più volte la tesi secondo la quale uno dei possibili baluardi contro la disumanizzazione è la difesa della dignità umana (cfr. G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 36; Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 53 e *passim*), il che è perfettamente coerente con l'assunto sull'originaria mancanza dell'uomo rispetto a se stesso, risultato della divisione cui la sua interiorità è sottoposta sin dall'inizio (da cui la definizione dell'umanità come

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

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 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 dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

resto, ovvero il contrario della pienezza – cfr. Id., *Il tempo che resta*, cit., p. 55). Ma c'è da dubitare che laddove i memorialisti parlano di dignità pensino alla *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola e alle radici dell'umanesimo, come fa Agamben. È assai più probabile che si ricolleghino a un'idea elementare di 'rispetto di se stessi', tale per cui ad esempio Dostoevskij può scrivere che «ogni uomo, chiunque egli sia e per quanto avvilito, purtuttavia, anche se istintivamente, anche se inconsapevolmente, pretende che si rispetti la sua dignità umana» (F. M. Dostoevskij, op. cit., p. 158), oppure nei frangenti in cui, pressoché unanimemente, i testimoni ricordano che uno dei primi segnali della caduta che portava al *Muselmann*, al 'morto vivente' – lo stadio subito precedente la morte fisica, altrimenti definibile come una vera e propria morte in vita – si registrava quando il prigioniero smetteva di attribuire importanza a una serie di gesti poco significativi materialmente, ma di grande valore simbolico, come il lavarsi. Agamben non a caso si serve, per definire la mancanza di dignità come mancanza costitutiva (l'umano come resto dell'opera di distruzione-disumanizzazione), precisamente della figura del *Muselmann*; ma esso non può avere valore rappresentativo, 'paradigmatico', proprio in quanto esempio più estremo di quell'estremo che il campo è già di per sé. Cercare l'universale nell'eccezione a partire da un caso-limite dell'eccezione, è improprio quanto formulare una paradigmatica a partire da un campione ridottissimo di elementi. Quanto alla questione dell'universalità della nozione di dignità come rispetto di sé, non stupisce che, a tutt'altre latitudini e riferendosi a forme-campo molto diverse da quelli concentrazionarie da noi esaminati (per la precisione, i campi allestiti per lavoratori nomadi negli Stati Uniti degli anni '30), John Steinbeck parlasse di «annientamento della dignità» (J. Steinbeck, *I nomadi*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 63, 67 e *passim*). Come si vede, in ballo non c'è alcuna nozione relativa all'umanesimo filosofico (da rivedere o negare); ma più semplicemente la pura, comune attestazione di un limite che normalmente persino il più incolto degli uomini – purché in buona fede – può cogliere: limite oltrepassato il quale la degradazione è un fatto e la sopravvivenza un crimine, contiguo e continuo all'eliminazione fisica.