

## **STEFANO BRUGNOLO - AUSCHWITZ COME METAFORA DELLA MODERNITÀ, DEI SUOI USI E ABUSI: IL PARADIGMATICO CASO DI AGAMBEN (2)**

*Pubblichiamo la seconda parte ([qui](#) è possibile leggere la prima) del commento critico di Stefano Brugnolo nei confronti dell'interpretazione agambeniana di Auschwitz come metafora dell'Occidente.*

[Stefano Brugnolo insegna Teoria della Letteratura presso l'Università di Pisa. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo *Strane coppie. Parodia e antagonismo dell'uomo qualunque*, Il Mulino 2013 e *La tentazione dell'altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Carocci 2017. In questo articolo l'autore compie una ricognizione testuale dell'opera di Agamben, mettendone a critica l'abuso di un linguaggio metaforico nonché l'inadeguatezza di alcuni concetti e categorie che hanno decretato la fortuna del suo pensiero negli ultimi decenni, a partire da quelli di *campo e nuda vita*.]



11. In fondo Agamben è a suo modo un anarchico che cerca una impossibile via di fuga dalle logiche del Potere e della Legge che inevitabilmente ledono, limitano la vita; e in effetti: come negare che la legge, qualunque legge, offende l'integrità del vivente, e in questo si dimostra violenta? Non lo si può negare, ma nemmeno si può negare, se finalmente si è capaci di fare propria responsabilmente una visione ambivalente della condizione umana, che la legge può anche proteggere il vivente allorché è minacciato da un altro più prepotente.

L'estremismo irresponsabile di Agamben si coglie bene in un passo tratto da un altro suo testo intitolato *Che cos'è un dispositivo?* La parola dispositivo è ancora una volta foucaultiana. Non posso diffondermi sul suo significato ma sentiamo almeno cosa ne dice l'inventore, Michel Foucault in persona: «... per dispositivo intendo una specie, diciamo, di formazione che, in un dato momento storico, ha avuto [...] una funzione strategica dominante [...] si tratta di una certa manipolazione di rapporti di forze, di un intervento razionale e concertato in questi rapporti di forze, sia per svilupparle in una tal certa direzione, sia per bloccarle, oppure per stabilizzarle, utilizzarle» (*Le jeu de Michel Foucault*, intervista). Siamo pur sempre dalle parti di quelle tecniche miranti a controllare e manipolare le vite degli uomini che ossessionavano il pensatore francese. Agamben lo segue ma ancora una volta procede a un iperbolico rincaro, sentite:

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucaultiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e - perché no - il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate - probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro - ebbe l'incoscienza di farsi catturare. (Che cos'è un dispositivo).

Qui la parola chiave è «catturare»: i dispositivi ci catturano, ci controllano, ci modellano. Praticamente essi coincidono con tutto ciò che ci distingue dal mondo animale e vegetale. Viene inoltre del tutto esclusa la possibilità che essi svolgano funzioni positive, che ci sollevino da qualche oppressione naturale, che per esempio ci rendano più sopportabile la vita. Naturalmente dietro passi del genere c'è pur sempre Heidegger e la sua polemica contro la Tecnica, ma forse ancor prima possiamo intravedere le idee di certi romantici tedeschi, per esempio quelle espresse da Kleist nel *Teatro delle marionette* in cui si racconta di come un giovane leggiadro «aveva perduto [...] la sua innocenza, e malgrado ogni sforzo possibile e immaginabile non era riuscito mai più, in seguito, a ritrovare quel paradiso», perché ormai «una invisibile e inesplicabile violenza sembrava costringere il libero gioco dei suoi gesti come avvolgendoli in una rete metallica» (*Opere*, 1018-19). In fondo anche Kleist sta parlando dei dispositivi della civiltà e degli effetti che essi producono sull'animale uomo. La differenza è che mentre Kleist è un poeta che gioca liberamente con le idee, Agamben intende pur sempre dimostrare un qualche teorema filosofico che ci chiede di adottare e intendere letteralmente. D'altra parte ha forse torto Agamben a dire che

il linguaggio è un dispositivo che ci cattura e che dunque anch'esso ci lede, ci bandisce dalla realtà? Certo che no, il linguaggio ci cattura, ci modella, ci esclude da un contatto diretto con il mondo naturale (su questa idea Lacan ha costruito la sua fortuna), ma appunto esso anche ci rende possibile una serie di operazioni di liberazione dai vincoli naturali, dalla servitù degli istinti, e ci rende per esempio possibile scrivere libri che criticano il linguaggio, la legge, i dispositivi. Anche il linguaggio insomma come la legge, e come la Civiltà tutta, ha un effetto dirompente sull'animale uomo, sul vivente. Anche il linguaggio cioè è allora una manifestazione di biopotere, se è vero come è vero che esso incide enormemente sulle vite, sui corpi, sulla carne degli uomini. Dai romantici in poi sappiamo come spesso i poeti abbiano espresso una struggente nostalgia per una condizione pre-linguistica di armonia naturale perduta. E Freud con il suo saggio sul disagio della civiltà ci ha raccontato che ogni progresso di cultura corrisponde anche a una perdita di felicità naturale, corporea. Ma da un filosofo del ventesimo secolo ci si aspetterebbe qualcosa di più ponderato e serio e non la scoperta che il linguaggio è un dispositivo che ci aliena. Certo che ci aliena catturandoci nella sua rete, solo che alienandoci ci libera. Come appunto fa la legge (non tutte le leggi, ma comunque il meccanismo della legge in sé e per sé).

Quel che però qui mi importa dire è che invece di limitarsi a immaginare poeticamente un'esistenza fuori dai dispositivi costrittivi della Legge e del Linguaggio Agamben intende "dimostrare" la giustezza logica delle sue idiosincriche e messianiche visioni e propensioni. E lo fa in modo tassativo, presuntamente scientifico. Torniamo allora a *Homo Sacer* e consideriamone l'inizio. Egli avanza subito affermazioni radicali, perentorie: «La semplice vita naturale è, però, esclusa, nel mondo classico, dalla *polis* in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'*oikos* (*Pol.* 1252a, 26-35)». Qui a quanto pare parla una autorità, o almeno così si deve supporre dal riferimento alla *Politica* di Aristotele dato *en passant*. Ecco però come il filosofo della politica James Gordon Finlayson commenta il passo: «una tale sentenza non si propone come una provocazione, una esagerazione, un'ipotesi, un enunciato poetico o giocoso. Esso si propone come una constatazione di fatto, sostenuto dalla reputazione e dall'implicita rivendicazione di autorevolezza da parte dello studioso del mondo classico. E tuttavia il passo citato dalla *Politica* non supporta minimamente la tesi avanzata in suo nome. L'interpretazione agambeniana della *Politica* di Aristotele è inoltre guastata dal fatto che egli non cita e sembra non aver consultato nessuno dei testi che compongono la rilevante e voluminosa letteratura su Aristotele» (*Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle in The Review of Politics*, Vol. 72, No. 1, WINTER 2010, pp. 97-126). Ma Agamben non sente il bisogno di confrontarsi e citare altri studiosi, che sarebbero poi gli specialisti di Aristotele. È apodittico: per i Greci c'era da una parte la *zoé* e dall'altra il *bios*, come sostiene Aristotele nella *Politica*... Come a dire, questo è un assioma evidente su cui non mette conto di indugiare. La *zoé* naturalmente ha a che fare con la privacy, con il corpo, con la famiglia, il *bios* invece con la dimensione politica, quella della *polis*. Vengono poste così d'un colpo le basi del paradigma biopolitico su cui si reggerà tutta l'argomentazione successiva. Dalla distinzione tra *zoé* e *bios* discenderanno infatti poi tutte le altre distinzioni e soprattutto quella che distingue tra nuda vita e politica (o legge). Certo questo paradigma inizialmente ci appare diversissimo da quello che secondo Agamben si imporrà tra Otto e Novecento in cui la politica (la sovranità) tenderà a invadere e distruggere la *zoé*, la nuda vita, o a identificarsi con essa. Ma resta che esso sta alla base di tutto il discorso di Agamben. Nel

momento in cui la vita politica si autopone come buona vita produce come suo inevitabile contraccolpo il suo opposto e complementare: la mera vita come vita diminuita, e poi degradata. A quanto pare è su questa base che si può, si deve leggere la storia dell'Occidente che certo prevede una accelerazione e una drammatizzazione all'altezza della modernità (il cui avvento è poi variamente situabile). Si tratta di un "segreto" che fino a oggi sarebbe sfuggito a tutti, anche a coloro che eventualmente l'avrebbero sfiorato, come Foucault e la Arendt, che sono gli unici altri nomi che Agamben fa per supportare questa sua idea. Una enorme massa di fenomeni viene così a essere finalmente "spiegata", si ordina secondo un filo logico perfetto che dai Greci conduce ai campi.

12. Prima di approfondire e discutere ancora questa pretesa di Agamben voglio osservare che il suo "racconto", fondato com'è sul caso in tutti i sensi eccezionale dell'*homo sacer* (una figura del diritto romano), e prima ancora sulla presunta distinzione aristotelica tra *bios* e *zoé* non è avanzato come ipotetico ma come assodato. Esso non si rende in alcun modo, non dico falsificabile, ma discutibile, criticabile. Il testo è pieno di assunti fortissimi, suggestivi ma indimostrabili. E a partire da questi ci vengono messe davanti una catena di equivalenze e nessi che lasciano senza fiato. Se dalla *zoé* si passa d'un balzo alla nuda vita subito dopo si comincia a dare di quest'ultima una serie impressionante di esemplificazioni. Ecco a questo proposito cosa scrive sempre Finlayson: «Agamben cita come esempi di nuda vita: (a) l'*Homo sacer*; (b) i detenuti dei campi di concentramento; (c) quelli su cui erano condotti degli esperimenti nei campi (*Versuchspersonen*); (d) la gente che è dichiarata "cerebralmente morta"; (e) i sadomasochisti e "l'intera opera di Sade" (in particolare *Le 120 giornate di Sodoma*); (f) I rifugiati; e (g) i poveri del mondo includendo in essi "l'intera popolazione del Terzo Mondo"» (*"Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, cit.). Ma Finlayson avrebbe potuto aggiungere i detenuti di Guantanamo, e coloro che muoiono negli incidenti stradali e altro ancora. Comunque lo studioso continua così:

Tutti questi fenomeni vengono riuniti sotto la rubrica della "nuda vita" e assoggettati alla stessa analisi di base, un'analisi che utilizza la distinzione tra nuda vita e politica che si suppone riposi e derivi dalla distinzione aristotelica di *bios* e *zoe*. L'obiezione ovvia da fare qui è che è improbabile che questi differenti fenomeni siano tutti istanze della stessa cosa – la "nuda vita" – e che siano analizzabili nei termini dello stesso paradigma biopolitico. E si dovrebbe dimostrare molta cautela anche quando si comparano fenomeni storici che sono superficialmente simili (come fa Agamben quando compara i detenuti dei campi di concentramento con quelli di Guantanamo). [...] Le sue conclusioni, che "il campo è il *nomos* biopolitico del pianeta» e che «Il campo e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell'Occidente" per quanto impressionanti, perdono molta della loro plausibilità sia perché livellano le differenze sia per il basso livello di risoluzione storica, empirica e analitica con cui opera la sua analisi (ivi).

In effetti manca del tutto ad Agamben l'*habitus* dello storico e al suo posto troviamo un dispiego di aneddotica erudita: si veda per esempio il grande valore di conferma alle sue teorie sul bando che egli attribuisce alla figura del *wargus* o uomo-lupo o lupo mannaro a cui dedica un capitolo in cui si disquisisce sull'antico diritto germanico e sulle leggi di Edoardo il Confessore, si tirano in ballo le storie naturali di Plinio, le idee di Cicerone sull'esilio, quelle di Platone sul tiranno e ci si diffonde su un *lai* di Marie de France. Nessuno di questi e altri riferimenti prova alcunché ma essi vengono evocati come delle suggestive contro-prove indirette degli assunti agambeniani. Siamo dalle parti di un difetto che Ferry e Renaut hanno rimproverato all'heideggerismo francese: «consistente nel sovrainterpretare volentieri dei testi marginali» (*La pensée* 68, p. 153). Mancano invece del tutto le prove "grosse", le prove storiche per intenderci, o meglio la storia c'è ma si riassume tutta nelle sue origini (che sarebbero greche), in un passo falso iniziale, in una sorta di trauma originario e fondativo (il bando sovrano) che poi si ripete sempre uguale: «la fondazione non è, cioè, un evento compiuto una volta per tutte *in illo tempore*, ma è continuamente operante nello stato civile nella forma della decisione sovrana», è «l'elemento politico originario, lo *Urphänomenon* della politica» (HS, 121). Quello di Agamben insomma è un mito di fondazione che però diversamente da altri simili miti (come quelli immaginati da Hobbes o Rousseau) non si presenta come il prodotto di decisioni umane motivate da bisogni, paure, pulsioni, bensì come una fatalità che incombe da sempre sull'Occidente. Non scorgiamo infatti nessuna motivazione o scopo naturale e materiale dietro l'atto originario con cui un imperscrutabile potere sovrano avrebbe deciso di mettere al bando certi esseri. Proposizioni come «*la produzione di un corpo biopolitico è la prestazione originale del potere sovrano*» (ivi, 9) sono indecidibili e non si prestano a essere confermate o invalidate anche solo per via ipotetica, e non possono certo stimolare ricerche empiriche o discussioni razionali. E d'altra parte anche quando Agamben si sofferma su certi snodi del processo irreversibile che ha trasformato almeno potenzialmente le vite di tutti in nude vite a disposizione del Potere Sovrano si tratta pur sempre di snodi che avvengono a livello di puro-pensiero, e non chiamano mai in causa ragioni e cause storico-sociali specificabili e descrivibili. Un esempio tra i tanti: «Questo fraintendimento del mitologema hobbesiano in termini di *contratto* invece che di *bando* ha condannato la democrazia all'impotenza ogni volta che si trattava di affrontare il problema del potere sovrano e, insieme, l'ha resa costitutivamente incapace di pensare veramente nella modernità una politica non-statuale» (ivi, 121-122). Ci si pensi: il declino della democrazia sarebbe dipeso dal fraintendimento operato (ma da chi e perché?) nell'interpretazione di un mitologema hobbesiano! Con il sottinteso che se qualcuno avesse saputo interpretarlo correttamente quel mito (ma chi lo avrebbe potuto e dovuto fare?), e cioè in termini di bando (il concetto chiave del discorso agambeniano) e non di contratto, la democrazia non si sarebbe «condannata all'impotenza», come di fatto è avvenuto. C'è davvero una enorme sopravvalutazione delle possibilità del pensiero filosofico di cambiare o correggere le sorti del mondo. Viene ancora in mente il caso già citato di Severino e di tanti altri epigoni di Heidegger. Da quando noi abbiamo abbracciato una certa concezione filosofica viviamo nell'errore.

Ancora una volta qui non è in questione la validità o meno di certe tesi, la domanda vera è un'altra: davvero credono questi filosofi che le partite decisive per la nostra civiltà si siano svolte tutte a livello di puro-pensiero? E che le soluzioni alle nostre contraddizioni vadano trovate a quel

livello di astrazione? Il pensiero di Agamben nonostante tutto è più specifico di quello di Severino, ma in fondo quest'ultimo avrebbe anche lui potuto – e lo ringraziamo di non averlo fatto – spiegare i campi con la “follia” dell'Occidente, e cioè con il filosofema secondo lui irricevibile che le vite possano nullificarsi, cessare di essere, ecc.

13. Sì, Agamben è più specifico di Severino, ma resta che tutte le spiegazioni che lui ci dà per render conto di ciò che siamo diventati (una civiltà fondata sul dispositivo dei campi) sono anch'esse di ordine metafisico e si sottraggono tutte ad una indagine e verifica storica e fattuale. In effetti sono molti gli storici o i sociologi che hanno cercato di spiegare il “mistero” della Shoah, e lo hanno fatto attraverso un attento esame dei dati disponibili, un confronto e una valutazione serrata tra le varie ipotesi e comunque senza mai ridurre quel fenomeno a un'unica ragione o causa, bensì a un insieme, a un intreccio di esse. Dove dunque per esempio non scompaiono le responsabilità individuali e collettive. Si pensi qui ai testi di Levi e soprattutto al suo *I sommersi e i salvati*. Quel che affascina in quel libro è che esso tenta sì di spiegare, capire ecc. ma rinuncia programmaticamente a voler capire *tutto*, a dare un'unica spiegazione, e continuamente procede a operare distinzioni e a porsi problemi. E anzi davanti a certi fatti dichiara la propria difficoltà se non incapacità di capirli. Qualunque pagina del libro *I sommersi e i salvati* risente di questo suo *habitus* mentale. Si prenda il finale del capitolo dedicato alla “violenza inutile” nel campo di concentramento:

Non mi illudo di aver dato fondo alla questione, né di aver dimostrato che la crudeltà inutile sia stata retaggio esclusivo del Terzo Reich e conseguenza necessaria delle sue premesse ideologiche; quanto sappiamo, ad esempio, della Cambogia di Pol Pot suggerisce altre spiegazioni, ma la Cambogia è lontana dall'Europa e ne sappiamo poco: come potremmo discuterne? (100-101).

Qui si vede bene il rifiuto di Levi di procedere ad assimilazioni generalizzanti sulla base di analogie tra i fenomeni, e a mantenere sempre vivo il senso della specificità storica dei fenomeni. Lascio adesso dire a Pier Vincenzo Mengaldo quali sono le caratteristiche principali di questo suo modo di indagare un fatto storico e umano così enorme e così recalcitrante alle sistemazioni intellettuali ma così bisognoso d'essere in qualche modo penetrato che è la Shoah, e citandolo gli lascio anche suggerire perché quel suo *habitus* può e deve costituirsi come modello etico ed epistemologico per *tutti* coloro che praticano le scienze umane:

Levi riesce [...] a esercitare in sommo grado tutte le doti del buono storico (qui storico-

testimone): imparzialità, serenità, preoccupazione di essere correttamente informato, controllo sui propri ricordi e le proprie tesi personali; infine: razionalità, intrepidamente chiara e distinta. [...] Levi non si sottrae certo a nessuna delle principali domande che nascono a ripensare quella esperienza; ma le sue risposte, equilibrate e mai unilaterali, eppure finché si può sempre precise e quando occorra perentorie, sono dettate da una razionalità "illuministica", riluttante alle ipotesi non confortate da dati imparzialmente vagliati [...] egli cerca di comprendere senza semplificare mai, anzi, ma conosce il valore della buona semplificazione contro la cattiva e inutile complicazione [...] il tenore delle sue risposte, sempre articolate, razionali e concrete, deriva in lui da una doppia matrice: dalla consapevolezza che la realtà dei Lager è stato un fenomeno massimamente "imprevisto", e "complesso", al limite "indecifrabile"; e insieme dall'idea, di stampo neopositivistico, che sia quasi ozioso porsi domande che non hanno risposta razionale. E si tenga ben presente che questo razionalismo è inscindibile, nel libro e in Levi, dalla volontà pervicace di non arrendersi di fronte all'abbaglio accecante dell'orrore che si commemora e interpreta. [...] Ma in verità Levi alza continue barriere verso *tutte* le interpretazioni totalizzanti, e soprattutto verso quelle che pretendono di coinvolgere in assoluto fra le "cause" l'intera storia o perfino la "natura" dei tedeschi (Per Primo Levi, p. 148).

Viene quasi da sorridere pensando a che cosa avrebbe detto Levi di coloro che per spiegare i campi «pretendono di coinvolgere l'intera storia» dell'Occidente, che è quello che fa Agamben, invece che l'intera storia della Germania, ciò che per Levi era già una pretesa esorbitante. Ma in generale tutte le doti che qui Mengaldo apprezza in Levi sono giuste quelle che mancano ad Agamben allorché anche lui a suo modo fa i conti con la Shoah. Certo, si può sempre ribadire che i filosofi non fanno gli storici, ma non credo che questo li possa esimere dall'obbligo di essere quanto più possibili circostanziati e pregnanti, e, vorrei dire, curiosi e umili davanti ai fatti e soprattutto davanti a *certi* fatti. Quello che ci piace in un saggio come *I sommersi e i salvati* è il modo con cui l'autore si rapporta alla Shoah, un modo che prevede per esempio che ci si confronti con difficoltà, dubbi, prospettive contrastanti. E anche con difficoltà insormontabili. Insomma a convincerci è soprattutto la resistenza che la materia prescelta dal saggista oppone alla sua volontà di capire e spiegare. La constatazione che c'è pur sempre un residuo di mistero, qualcosa che non torna su cui tuttavia sempre lo studioso ritorna a interrogarsi, che non dà mai per inconoscibile. E direi anzi che è proprio da questo confronto serrato e difficile con il materiale storico esaminato che scaturiscono continuamente spunti di verità, illuminanti anche quando sono parziali. E questa sensazione ce l'abbiamo in genere allorché ci confrontiamo con i saggi dei migliori tra gli storici della Shoah: essi non pretendono mai di aver trovato la *clavis universalis*. Che è invece quello che capita ad Agamben e ai filosofi come lui. Attraverso il grimaldello della categoria filosofica di biopolitica, Agamben tendenzialmente capisce, spiega tanto, troppo, se non tutto, anche gli enigmi più spinosi fino ad oggi rimasti irrisolti: «Gli "enigmi" (Furet) che il nostro secolo ha proposto alla ragione storica e che continuano a restare attuali (il nazismo è soltanto uno

di essi) potranno essere sciolti solo sul terreno – la biopolitica – sul quale sono stati annodati» (HS, p. 7). E ancora: «solo in un orizzonte biopolitico [...] si potrà decidere se le categorie sulla cui opposizione si è fondata la politica moderna (destra/sinistra; privato/pubblico; assolutismo/democrazia, ecc.) [...] dovranno essere definitivamente abbandonate o potranno eventualmente ritrovare il significato che in quell'orizzonte avevano smarrito»; e infine è sempre e solo «interrogando tematicamente il rapporto fra nuda vita e politica che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente più lontane tra loro» che si «potrà far uscire il politico dal suo occultamento» (ivi, 7), e cioè che se ne potrà appurare la verità essenziale. Non solo dunque per capire il nostro passato dobbiamo riferirci a determinati e primari concetti filosofici, dobbiamo riferirci ad essi anche allorché immaginiamo di salvarci da un destino catastrofico che grava sul mondo; anche in questo caso la partita si gioca sempre e tutta a livello di pensiero e di concetti filosofici.

14. Alla fine la sensazione che provoca la lettura di *Homo sacer* è quella di una mancanza di specificità e pregnanza che mina tutto il suo discorso. Agamben infatti «sostiene che un singolo, nascosto, paradigma biopolitico, originato nell'antica Atene e giunto fino alla moderna democrazia occidentale, determina epocalmente e contemporaneamente oscura la natura della politica fino al giorno presente. Questo "fondamento nascosto" o questo "nascosto paradigma", pretende Agamben, è caratterizzato da una logica univoca, afferrabile grazie alla distinzione tra "nuda vita" e "politica". Lui chiama questa logica "la logica dell'eccezione" e con questa espressione non intende solo una relazione di esclusione della prima ("la nuda vita") da parte della seconda ("la politica"), e l'opposizione reciproca tra i due termini e i loro referenti, ma anche una esclusione che è contemporaneamente una inclusione della prima nella seconda» (Finlayson, *Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, cit., p. 100). Su come sia da intendere questa logica di esclusione e inclusione che a tutto presiede ritornerò, per ora voglio soffermarmi sopra un altro punto. Per poter "porre" questo paradigma si ricorre ancora e sempre a Aristotele. Sarebbe Aristotele infatti che avrebbe stabilito questa distinzione: «I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola vita. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili ad un etimo comune: *zoé* che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo» (HS, 3). Come già accennavo, questa distinzione che Aristotele avrebbe posto per primo funziona come un grimaldello concettuale che serve ad Agamben per svelare i fondamentali arcani dell'Occidente. Tutto dipenderebbe da questa separazione tra politica e quella dimensione che, lo abbiamo già visto, Agamben chiama «nuda vita» e qualche volta «pura vita». Si tratta, lo vedremo, di una forzatura rispetto al pensiero di Aristotele, non fosse altro perché Aristotele non parla mai di nuda vita. D'altra parte non è facile determinare cosa intenda Agamben per «nuda vita», e non è nemmeno facile immaginare cosa possa essere, in cosa consista una nuda vita. Agamben la distingue da quella che sempre sulla scorta di Aristotele lui chiama una vita «qualificata» e cioè «un particolare modo di vita». Ma è dubbio che si possa dare una *zoé* che non sia in qualche modo «qualificata», che non corrisponda cioè a «un particolare modo di vita», ed è soprattutto dubbio che Aristotele abbia mai pensato in questo modo alla *zoé*. Va da sé che quando Agamben usa



quell'espressione, e la usa fin dalle prime pagine del libro, ha in mente i campi e anzi soprattutto i cosiddetti mussulmani, se non quelli che chiama i neomorti e cioè gli oltrecomatosi, «in cui appare allo stato puro una nuda vita per la prima volta» (ivi, 184). Sono casi estremi, rispetto ai quali esiterei comunque a adoperare l'espressione "nuda vita", non fosse altro per rispetto alla resistenza che dentro i campi i prigionieri hanno opposto a questa condizione, come scrive sempre Levi: «non siamo ancora bestie, non lo saremo finché cercheremo di resistere» (*l sommersi e i salvati*, 88). E comunque: quello dei prigionieri dei campi è un caso estremo e risulta improbabile poter stabilire su di esso una qualche regola generale e definitiva. Ma torniamo ad Aristotele. Ebbene, dicevamo che secondo Agamben il filosofo greco ci dimostrerebbe che la politica si afferma attraverso una esclusione, l'esclusione della *zoé*, appunto; infatti: «La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini» (HS, 10). Tutto il libro non fa altro che variare su questo tema, mostrando prima di tutto che questa esclusione coincide anche con una inclusione, e cioè con una implicazione: «la politica occidentale si costituisce innanzitutto attraverso una esclusione (che è, nella stessa misura, un'implicazione) della nuda vita» (ivi, 10). In altre parole: io sono un cittadino sovrano in quanto respingo via da me le mie componenti animali, mi distingo, mi elevo rispetto ad esse (e mi elevo anche rispetto a quegli individui che invece non si elevano rispetto ad esse). Detto ancora altrimenti: l'uomo è quell'animale che rifiuta quelle parti animali di sé che pure continua a portare in sé. Agamben: «La coppia categoriale fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemico, ma quella nuda vita – esistenza politica, *zoé-bios*. Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in una esclusione inclusiva» (ivi, 11). E se è vero che nella modernità si è andati sempre di più verso una indistinzione delle due dimensioni, resta comunque vero che quella omologazione avviene pur sempre sulla base di quella distinzione originaria, che resta ancora e sempre la base della nostra civiltà: «Ogni tentativo di ripensare lo spazio politico dell'occidente deve esordire dalla chiara consapevolezza [...] della distinzione classica fra *zoé* e *bíos*, fra vita privata ed esistenza politica, tra l'uomo come semplice vivente, che ha il suo luogo nella casa, e l'uomo come soggetto politico che ha il suo luogo nella città» (ivi, 210). Occorre dunque ricordarsi di questa distinzione fondamentale di cui oggi «noi non sappiamo più nulla» (*ibidem*), se ci si vuole poi accorgere di come nella modernità le due dimensioni si siano sovrapposte fino a diventare indistinguibili, secondo quella prospettiva foucaultiana e biopolitica che pretende che gli Stati moderni si siano sempre di più dedicati alla gestione della dimensione biologica e collettiva: «la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità» (ivi, 6-7). Ma per afferrare meglio questa realtà «occorrerà considerare con rinnovata attenzione il senso della definizione aristotelica della *polis* come opposizione di vivere (*zen*) e vivere bene (*eu zen*)» (ivi, 10). In definitiva è nell'elaborazione concettuale di questa distinzione che consiste il suo libro. Ma allora una questione ancora precedente a questa è: esiste davvero quella mutua esclusione in Aristotele che Agamben dà per scontata? E in effetti su questo punto il parere degli specialisti e cioè di quegli studiosi con cui appunto il filosofo ha scelto di non confrontarsi sembrano quantomeno mettere in dubbio che in Aristotele ci sia quella rigida opposizione. Posso solo citare alcuni passi di studi che però mi sembrano significativi. Finlayson:

Agamben sostiene che *zoe* e *bios* formano una diade nella teoria politica di Aristotele, che i due termini sono mutualmente opposti, e che il secondo esclude il primo, così come fanno i loro equivalenti: mera vita/buona vita, nuda vita/vita politica. Se la si considera come una affermazione circa l'uso che Aristotele fa del linguaggio, questo è semplicemente falso. Per Aristotele, *zoe* e *bios* non formano una coppia concettuale così come, per esempio *dynamis* e *energeia*, e non sono sistematicamente connesse nella filosofia greca e nella cultura politica, così come, per esempio, *physis* e *nomos*. Esse sono solo due parole greche ordinarie e polisemiche con una lieve oscillazione di significati che parzialmente si sovrappongono. Certamente non c'è una mutua esclusione o opposizione tra i termini o i loro referenti. (Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle, cit., p. 105. La sottolineatura finale è mia).

Ne consegue che: «ben lontano dal concepire la relazione tra mera vita e buona vita come di tipo esclusivo od oppositivo, Aristotele pensa a esse come a due livelli di vita internamente connessi e contigui, anche se qualitativamente distinti» (*ibidem*). Io non sono in alcun modo un esperto dell'opera di Aristotele ma in effetti conoscendo il suo spiccato senso per la *sophrosyne* mi risultava strano che lui avesse concepito una opposizione così radicale, così contraria, se posso dire, al buon senso. Naturalmente Finlayson allega una serie di esempi e passi aristotelici che suffragano la sua tesi e che qui non posso riportare mentre cito le conclusioni che trae da questo suo spoglio:

Infine noi abbiamo mostrato *contra* Agamben, che 1. i termini "zoe" e "bios" non significano ciò che Agamben dice che significano, perché tra i Greci non c'è una distinzione generale tra quei termini del tipo che egli asserisce; 2. il contrasto che Aristotele stabilisce tra quella che lui chiama variamente "vita" (*zen*), "vita stessa" o "mera vita" e "buona vita" (*eu zen*) nella *Politica* non è equivalente alla distinzione di Agamben tra "nuda vita" e "politica", e non può essere adeguatamente resa sulla base della differenza tra i significati dei nomi greci "zoe" e "bios"; 3. Aristotele non definisce l'uomo come un animale politico, e nemmeno separa mai nettamente l'animalità dell'uomo dalla sua socialità o dal suo modo politico di vivere; 4. la vita politica dei greci non era, con ogni probabilità, caratterizzata da una onnicomprensiva opposizione e esclusione tra nuda vita e politica simile a quella postulate da Agamben. La *Politica* di Aristotele certo non testimonia di una tale supposta evidenza. Di conseguenza non c'è alcuna evidenza nella *Politica* di Aristotele che possa supportare nessuna delle tesi centrali di Agamben; piuttosto si ricavano da esse evidenze contro di esse. Inoltre, questa contro-evidenza contraddice sia l'asserzione che ci sia un

unico paradigma biopolitico della politica occidentale (nel senso agambeniano di biopolitica) che daterebbe dai greci, sia la pretesa di tipo heideggeriano che l'intera tradizione politica occidentale e con essa la nostra moderna concezione della politica riposi su di una definizione trovata in Aristotele. La concezione della politica che deriva da Aristotele, ammesso e non concesso che ne esista una, è del tutto differente. La *Politica* di Aristotele mostra che gli esseri umani sono per loro natura animali cooperativi che vivono insieme in modo più soddisfacente quando essi sono parte di un ordine politico che è finalizzato alla ricerca di un comune interesse. Inoltre le necessità fisiche, biologiche e materiali che guidano la vita produttiva e cooperativa della città conducono, quando tutto va per il meglio (il che non è sempre) a un ordine politico giusto e a una buona vita (ivi).

In definitiva se ne conclude che «non ha nessun senso leggere la *Politica* di Aristotele come un perpetuo conflitto biopolitico dello stato e dell'ordine politico per escludere, confinare e opporsi alla nuda vita» (ivi). E anzi si rimarca che «prima di tutto, Aristotele sostiene proprio l'opposto, e cioè che le basi materiali, biologiche, economiche dell'associazione umana sono contigue con quelle dell'associazione politica e che *oikonomia*, o la conduzione degli affari domestici, è di fatto parte integrante della scienza politica» (ivi). Che ancora una volta, ben al di là delle questioni filologiche, mi pare molto sensato in sé, perché è proprio questa l'impressione che si ricava leggendo la *Politica*. Riesce infatti difficile pensare come una buona conduzione della *polis* possa comportare una completa esclusione della mera vita dall'orizzonte di quella.

15. Qualunque opinione uno abbia del saggio di Agamben, il vantaggio di queste critiche è che sono lungamente argomentate e circostanziate e dunque si rendono credibili. Non mi risulta invece che né Agamben né altri abbiano proceduto a difendere su base filologica le affermazioni contenute in *Homo sacer*. Ma in realtà non ci si deve stupire; Agamben, in questo simile a Heidegger, non sente minimamente il bisogno di confrontarsi con degli esperti, con degli specialisti, i quali per definizione, proprio in quanto specialisti, coglierebbero solo singoli aspetti di una verità più ampia che tocca ai filosofi accertare. Precisiamo: Agamben in effetti rimanda a delle autorità che però sarebbero Foucault e Arendt, e cioè ancora una volta dei filosofi, letti per altro alla sua personalissima maniera. In questo come in molti altri casi Agamben dribbla per così dire il lavoro degli specialisti, e lo fa consapevolmente. Cito: «nel corso dell'indagine, è apparso chiaro che [...] non era possibile accettare come garantita alcuna delle nozioni che le scienze umane (dalla giurisprudenza all'antropologia) avevano creduto di definire o avevano presupposto come evidenti e che, anzi, molte di esse esigevano – nell'urgenza della catastrofe – una revisione senza riserve» (HS, 16). Ora, il punto è che davvero la filosofia non può “accontentarsi” di nozioni già elaborate da altre scienze umane, e che essa sempre le interroga e mette in discussione – è questa direi la sua funzione –, ma resta vero altresì che per farlo deve comunque tenerne conto, deve misurarsi seriamente con esse. In altre parole, il modo con cui Agamben per esempio non tiene alcun conto di quanto i filologi hanno accertato circa i nessi tra *bios* e *zoé* presenti nei testi aristotelici non

possono essere giustificati da alcuna «urgenza della catastrofe». Direi anzi che se ci si vuole occupare di grandi, terribili fenomeni storici (i campi) e delle loro cause vicine e lontane, ci si deve confrontare prima di tutto con gli storici e filologi. Non sto dicendo che possono parlare di Aristotele (e dei greci) solo gli specialisti, sto però dicendo che se tu vuoi ricavare da Aristotele una serie di conseguenze a partire da alcune sue citazioni a tuo modo di vedere decisive, allora forse vale la pena di confrontarsi con quegli esperti. Ci devi dialogare insieme. Ma soprattutto non devi dare l'impressione ai tuoi lettori, che per forza di cose non sono degli esperti, che tu stai parlando con l'autorità dello specialista che non sei. Dubreuil a questo proposito ha scritto che «la filologia di Agamben è superficiale e spettacolare, e indebolisce in anticipo la possibilità di una discussione. Ogni affermazione diviene incontestabile: il necessariamente dialogico e contraddittorio movimento delle scienze umane è così bloccato»; se infatti «l'interdisciplinarietà prende il suo senso solo quando le interpretazioni mostrano le tensioni interne alla conoscenza» allora Agamben fa giusto l'opposto perché «ci scarica addosso la sua argomentazione svolgendola in poche pagine, [...] e presentando l'argomentazione filologica in modo monolitico» (L. Dubreuil, *Leaving Politics: Bios, Z??, Life*, in *Diacritics*, Vol. 36, No. 2, Summer, 2006, p. 88).

16. Faccio anch'io in qualità di critico letterario un esempio per testimoniare la refrattarietà al dialogo con gli altri studiosi che caratterizza quello che, per adoperare una espressione foucaultiana cara ad Agamben, chiameremo il dispositivo (argomentativo) agambeniano. Come dicevamo Agamben a suo modo porta molte "prove", ma esse sono quasi sempre eccentriche, peregrine, laterali. Va da sé che per supportare le sue tesi non potevano mancare delle prove letterarie. Nella fattispecie si tratta della parabola kafkiana del contadino davanti alla porta della legge. Esiste naturalmente una enorme messe di studi dedicati a questo apologo e a Kafka in genere ma, come dicevamo, Agamben non è interessato a discutere con gli specialisti e cioè, in questo caso, con i critici letterari, anche se in compenso dialoga con due filosofi, Derrida e Cacciari. Sono questi gli unici due lettori di Kafka con cui si confronta. Si tratta ovviamente di letture filosofiche che hanno questo in comune: lasciano il buon lettore comune, l'unico interlocutore che Kafka come qualsiasi scrittore aveva in mente, con un palmo di naso. Quel che infatti ci aspetteremmo è che chiunque interpreti quell'apologo, soprattutto se si pensa che è inserito dentro il romanzo *Il processo*, provi a render conto delle ragioni per cui ci impressiona, ci tocca così tanto in quanto lettori comuni. Se queste sono le nostre attese le risposte che danno i due filosofi evocati da Agamben risultano deludenti. Secondo Derrida «La Loi se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte reste ouverte et ouverte sur rien» (cit. in HS p. 57). Per Cacciari invece «il potere della Legge sta precisamente nell'impossibilità di entrare nel già aperto, di raggiungere il luogo in cui si è già», infatti con le parole di Cacciari: «come possiamo sperare di "aprire" se la porta è già aperta? Come possiamo sperare di entrare-l'aperto? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra ecc.» (cit. in HS, p. 37). Come non sentire che entrambi i filosofi... filosofeggiano, e che lo fanno a partire dai loro pregiudizi di fondo, dai loro chiodi fissi, e che evitano del tutto di identificarsi con il contadino (e con K.), come invece ci chiede di fare Kafka. Derrida tratta la parabola come una sorta di non-sense, che dimostra l'assurdo della legge e di tutto; mentre l'altro filosofo secondo il suo stile rimprovera il poveraccio di non capire che «entrare è ontologicamente impossibile nel già aperto» (cit. in HS, p. 57). Ripeto: facendo così

si liquida il punto di vista ingenuo ma cocciuto del contadino, con il suo bisogno di risposta, di senso, con la delusione che deriva dalla frustrazione di questo bisogno. Sì, forse le parole sacre della Tradizione (della Legge) sono destituite di significato, e forse la Tradizione deve essere criticata per aver voluto mantenere viva l'illusione del senso, resta però che con questo bisogno di senso Kafka non si limita a giocare e che anche lui, per dirla con Flaubert, avrebbe potuto dire di quel contadino: "c'est moi". Quest'ultimo insomma ci ricorda un po' Vladimiro ed Estragone e la loro attesa di un Godot che li salvi. Anche il testo di Beckett ci autorizza a pensare che non c'è alcun Godot, che all'appuntamento con lui non arriverà mai nessuno, ma è difficile anche in questo caso non identificarsi con i due clochards e con la loro attesa, con la loro speranza. Non sto certo proponendo una contro-interpretazione, ma vorrei difendere il contadino (e K. e Kafka) dalla facile sicumera con cui i due filosofi liquidano la sua ingenua e ostinata credulità. E Agamben? Per Agamben non ci sono dubbi: «la leggenda kafkiana espone la forma pura della legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando ecc.» (ivi, 58). In altre parole, il testo kafkiano non fa altro che confermare e anzi illustrare la sua teoria sulla «eccezione sovrana» che sta alla base di ogni legge. Non credo di capire bene perché sia così, ma non importa. Va da sé che qualunque lettore ingenuo che, come il contadino, si aspettasse da Agamben una qualche risposta circa il senso del testo kafkiano, e si sente rispondere che esso svela che la legge funziona alla maniera di un «puro bando» resterà deluso. Quel che voglio dire è che Agamben come faceva Heidegger con Hölderlin o Rilke tira lo scrittore dalla sua parte, gli fa dire le cose che gli servono per dimostrare una sua tesi filosofica. Che dire? Solo questo: che i filosofi come Agamben che spesso criticano le logiche e le dinamiche del potere si dimostrano a loro volta quasi sempre violenti nell'interpretazione dei testi degli altri, che vengono asserviti alle loro proprie idee, in quanto diventano mezzi per fini diversi da quelli per cui sono stati scritti. Si dirà che questo è il rischio di ogni interpretazione, ed è vero, ma proprio per questo è importante leggere i testi con spirito il più possibile oggettivo e filologico, e dunque anche tenendo conto dal lavoro svolto dagli specialisti kafkiani (e non dai kafkologi), per questo occorrerebbe piegarsi alle ragioni del testo invece che piegarlo ai propri intenti filosofici. Infatti che altro fa Agamben quando sempre a proposito della parabola kafkiana arriva alle seguenti conclusioni: «è allora possibile immaginare che tutto il contegno del contadino non sia altro che una complicata e paziente strategia per ottenere la chiusura [della porta della legge], per interromperne la vigenza. E, alla fine, anche se, forse, a prezzo della vita [...] il contadino riesce veramente nel suo intento, riesce a far chiudere per sempre la porta della legge (il guardiano infatti gli spiega che essa era aperta solo per lui)» (HS, 64-65). Come sappiamo Agamben con Benjamin crede che ci sia «indifferenza tra diritto e violenza» (ivi, 38), e pensa che la legge sia sempre una struttura coercitiva che occorrerebbe abolire e dunque ecco perché gli piace «immaginare» che il contadino sia astutamente riuscito a disinnescare il potere della legge. Certo «si può immaginare» tutto quel che si vuole ma resta che se «tutti gli interpreti leggono in ultima analisi la leggenda come l'apologo di una sconfitta, dell'irrimediabile fallimento del contadino» (ivi), una ragione forse c'è. Magari quella di mostrarci il fallimento di qualcuno che con tutte le sue forze aveva voluto credere nella legge.

17. Dunque non c'è nessuna evidenza testuale che possa supportare questa sua interpretazione

ma essa gli vale come una ulteriore “prova” al pari delle presunte prove ricavate da Aristotele. E anche in questo caso non è che il filosofo lasci intendere che la sua lettura vuole essere paradossale, idiosincratica, provocatoria, no, il tono è pur sempre quello di qualcuno che con modi perfettamente seri pretende che essa sia fondata, motivata, più perspicua di quelle tentate da altri interpreti. Lo ribadisco: non sono contrario a interpretazioni filosofiche dei testi letterari ma credo che esse dovrebbero misurarsi davvero con il testo e con la tradizione critica a esso relativa. E questo vale tanto di più per un filosofo così avverso ad ogni tipo di violenza e potere arbitrario: perché non dovrebbe assumere la stessa attitudine davanti alla letteratura?

Ma ritorniamo all'analisi del pensiero aristotelico e all'uso che Agamben ne fa per ricavare da esso il dispositivo che fonderebbe la civiltà politica e giuridica europea. Si palesa qui che anche Agamben coltiva il vizio di molti filosofi post-heideggeriani, quello di credere che è nell'etimologia delle parole che giace la verità ultima (o prima) dei concetti che esse denotano. Cosa fa infatti il filosofo? Prende per esempio le parole *bios* e *zoe*, e pretende di dimostrare quali sarebbero le accezioni fondamentali secondo cui Aristotele le usava. A quanto pare nel fare questo compie una serie di errori, abusi e fraintendimenti di cui abbiamo dato conto sopra, ma mettiamo anche che la sua ricostruzione fosse stata corretta, perché ricavarne la conseguenza che queste accezioni fondamentali prestate da Aristotele alle due parole starebbero alla base della civiltà politica occidentale? L'implicito in fondo è che quel che sostiene Aristotele vale per tutti i Greci, per la cultura greca nel suo complesso, se non per il mondo classico. È un presupposto altamente discutibile: che i greci (o quello che Agamben chiama «mondo antico») ragionassero, pensassero, vivessero, sentissero alla maniera dei loro filosofi. Dubreuil: «Agamben semplifica i testi di Aristotele e poi li dissolve nella grandiosa entità dei “Greci”» (*Leaving Politics: Bios, Z??, Life*, cit.). Tanto per intenderci, sarebbe come se noi per farci un'idea del rapporto che gli europei avevano con l'etica tra Settecento e Ottocento ci basassimo su quanto ha scritto Kant. Ma lasciamo la parola ancora a Finlayson: «è pericoloso trarre delle inferenze circa la realtà politica della società di Atene (o, come fa Agamben, circa il “mondo classico”) sulla base della *Politica* di Aristotele, che è riccamente valutativa e per molti aspetti altamente critica della società ateniese» (*Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, cit., p. 118). Non è dunque che se anche noi leggessimo Aristotele correttamente capiremmo quel che facevano, pensavano, erano gli Ateniesi, ma semmai quel che secondo quel filosofo avrebbero *dovuto* fare, pensare, essere. Ma c'è di più: agisce sotto traccia nel discorso di Agamben un implicito ancora più tendenzioso: che i Greci, o meglio, che le parole greche, così come adoperate da certi filosofi, siano ancora e sempre alla base del nostro modo di pensare, sentire, organizzare il nostro mondo. O comunque: che solo riportandoci a quei significati originari noi possiamo intendere “chi siamo” oggi, qual è per esempio il nostro rapporto con la Tecnica o la Politica o la Verità. Perché quel che siamo oggi non sarebbe altro che il dispiegamento di premesse originarie, e si direbbe anzi che nella contemporaneità si palesa una sorta di “segreto”, di “arcano” che fino a quel momento era rimasto latente, occulto: «La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così [...] col più immemorabile degli *arcana imperi*» (HS, 9). Ecco il punto: c'è un nesso arcano situato nel nostro passato ma che sta alla base della civiltà politica occidentale e che il filosofo riesce a scoprire, mostrandocelo (rivelandocelo)

come «il fondamento nascosto» su cui riposa «l'intero sistema politico» (ivi, 12).

Ed è solo riportandoci a quei significati originari che noi possiamo comprendere non solo da dove veniamo, non solo chi siamo, ma infine anche dove andiamo. Il casino della storia, e cioè i tantissimi modi con cui gli uomini hanno vissuto nel tempo, compresi i modi imprevedibili con cui hanno modificato i significati delle parole che avevano ereditato dai loro predecessori, viene del tutto trascurato. L'orizzonte di senso è sempre e comunque quello posto una volta per tutte "al principio" e cioè dai Greci, e la modernità non fa altro che dispiegare e con ciò rivelare quanto nel passato era stato concepito dai Greci. Riferirsi alle parole di Aristotele o di Platone o di altri significa dunque riferirsi all'essenza della nostra storia, la quale ultima in definitiva non consiste in altro se non nel dispiegamento e rivelazione di quella essenza. Questo metodo gli viene certamente da Heidegger. Le parole dei Greci, ma sarebbe meglio dire le parole di alcuni specifici filosofi greci, sono infatti per Heidegger una specie di trascrizione dell'essenza delle cose (cioè dell'essere). Dubreuil: «Agamben si allinea con Heidegger allorché afferma che "la lingua greca, e essa solo, è logos" (*Che cos'è la filosofia?*). Per capire il logos della politica occorre dunque che ci rivolgiamo alla *Ursprache* filosofica che è il Greco. Il suono di quell'idioma è all'unisono con il reale: due parole differenti disegnano due cose differenti» (*Leaving Politics: Bios, Z??, Life*, cit., 86). Vengono inevitabilmente alla mente le parole con cui il grande filologo Ritschl aveva risposto a Nietzsche che gli chiedeva un commento circa il suo libro *La nascita della tragedia*: «mai potrei [...] credere che le forme e la potenza spirituale di un popolo [quello greco], per sua natura e per il suo storico sviluppo eccezionalmente dotato, e, direi, privilegiato, possano fornire la misura a tutti i popoli e a tutti i tempi» (citato in P. V. Mengaldo, *Antologia personale*). Dubreuil sta muovendosi in questo solco quando obietta che per Agamben «"storia" significa più o meno "inizio", o origine. Ritornare ai greci significa così tuffarsi nella causalità del passato» (Dubreuil, cit., 87). E a questa concezione ragionevolmente obietta: «io accetto prontamente una correlazione, anche forte, tra Atene e un certo numero di nazioni nel presente. Ma l'idea di una discendenza che conduce direttamente dall'antichità greco-romana all'Europa e agli Stati Uniti è altamente sospetta» (ivi, 87). In realtà le obiezioni di Ritschl a Nietzsche valgono anche per l'uso che dei Greci hanno fatto tanti altri filosofi, Heidegger in primis, e per ultimo Agamben. Anche a quest'ultimo occorre opporre con la stessa fermezza di Ritschl «il rifiuto di ogni forma di "centrismo" vuoi greco vuoi europeo» (Mengaldo, *Antologia personale*).

18. Insomma occorre resistere alla tentazione di pensare che quel che hanno pensato, scritto, detto i Greci ha determinato "per sempre" il nostro modo di pensare la politica, il diritto, il mondo, la vita. Per cui se ci si rifà a quelle parole si arriva all'essenza dei fenomeni a cui quelle parole rimandano. Così che, per esempio, per capire cosa noi oggi intendiamo per verità ci si dovrebbe rifare alla parola greca che sta per verità (è notoriamente la via che sceglie Heidegger). Alla sua presunta essenza etimologica e non, badate bene, all'uso che se ne faceva, che ne facevano i poeti e i filosofi, per esempio, e che evidentemente era un uso vario, niente affatto stabile. Così facendo non si tiene nessun conto per esempio delle grandi svolte storico-culturali che vengono esse stesse ricondotte a quelle origini. Per una volta almeno mi sento di accusare Agamben di un difetto che spesso viene tirato in ballo in modo pretestuoso: il cosiddetto essenzialismo. Sì in effetti Agamben è essenzialista e teleologico: ci sarebbe nei concetti filosofici greci un contenuto

essenziale e originario che si svolge e dispiega inevitabilmente fino a giungere ad una fatale e necessaria destinazione o destino, in cui è come se esso si palesasse. Vedi quanto scrive per esempio Alison Ross: «Un evento concettuale nella forma di una specifica concezione della relazione tra legge e vita umana viene affrontato dentro la cornice della storia dell'occidente, per dispiegare alla fine la sua essenza nel campo di concentramento. Il campo ha così un valore epistemologico generale. Nel campo il sostrato giuridico dell'intero edificio politico e legale dell'occidente emerge e diviene visibile. Nel rendere evidente la "verità" del ruolo della legge, altrimenti mascherato o travestito, il campo si rivela come il punto di crisi della modernità» (A. Ross, *Agamben's Political Paradigm of the Camp*, in *Constellations*, Vol. 19, Issue 3, 2012, p. 425). In realtà però non esiste, non può esistere un significato originario e assoluto delle parole, mai. Tra le parole, i significati e le cose bisogna supporre sempre una inevitabile discrepanza e continui aggiustamenti, e comunque, qualunque fosse l'uso che i Greci facevano delle parole va ribadito che il mondo non si spiega sulla base delle parole o dei discorsi tenuti da pensatori sommi, ma anche sulla base delle azioni e degli interessi sociali. Anche perché dopo i Greci la storia del mondo è andata avanti e non è affatto detto che se anche le parole che usiamo derivano da quelle greche inevitabilmente esse risentano o addirittura dipendano dai presunti significati originari di quelle parole. Insomma cosa sia o non sia la politica moderna non dipende necessariamente dalla definizione che di essa ha dato Aristotele (anche ammettendo che si possa recuperare il significato stabile e univoco di quella definizione).

Tra l'altro Agamben si fissa sulla diversità tra il nostro modo di dire *vita* che prevederebbe un'unica parola e quello greco che invece ne prevede due: «I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita...*». Ma forse che siccome i francesi, gli inglesi, gli italiani hanno una sola parola a disposizione, essi non hanno a disposizione le due accezioni a cui fa riferimento Agamben quando insiste sulla opposizione tra *bios* e *zoé*? E anzi forse che non hanno a disposizione anche altre e magari molte altre accezioni di quel termine? Saremmo davanti a un nominalismo esasperato. Credo perciò che abbia ragione Dubreuil quando scrive: «la significazione può prodursi dentro un discorso in cui *bios* e *zoé* assumono valori che rispondono l'uno all'altro, che si completano e criticano l'uno con l'altro in modo molto diverso dall'indicizzazione di significati perfettamente razionali e chiusi in se stessi» (*Leaving Politics: Bios, Z??, Life*, cit., 86). E ancora: così come Agamben sopravvaluta il potere fondante di certe affermazioni filosofiche esagera nell'attribuire una enorme importanza al lavoro di "correzione" o revisione concettuale che dovrebbe essere effettuato per disinnescare il potenziale pericoloso di quelle parole, di quei dispositivi concettuali. A volte pare che il "lavoro" che dovremmo fare per contrastare certe derive della politica e della società occidentale sia sostanzialmente un lavoro di tipo concettuale, culturale. Per esempio: «[S]olo una riflessione che [...] interroghi tematicamente il rapporto fra nuda vita e politica che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente più lontane tra loro, potrà far uscire il politico dal suo occultamento e, insieme, restituire il pensiero alla sua vocazione pratica» (HS). Davvero Agamben pensa che «solo» una interrogazione di quel tipo potrebbe cambiare il nostro modo di intendere e praticare la politica? E che invece altre forme di pensiero e azione meno specialistiche e filosofiche (proteste, movimenti, discussioni pubbliche ecc.) non sortirebbero nessun risultato? Agamben pensa davvero che tutto dipenda da uno sforzo filosofico ultraspecialistico? Scrive sempre Fynlayson: «sfortunatamente il



rimedio che Agamben suggerisce per le varie patologie della politica moderna non risulta più convincente della sua diagnosi» (Finlayson, cit.). Il rimedio che Agamben propone è infatti una politica che «avrà saputo fare i conti con la scissione biopolitica fondamentale» (201) e così superare la logica della sovranità che continua fino ad oggi a rendere i soggetti «privi di intendimento e di iniziativa politica» (HS, 97) Scrive Finlayson: «Presumibilmente egli non sta pretendendo che *Homo Sacer* costituisca un tale rimedio, quanto piuttosto che una politica capace di ispirarsi alla diagnosi proposta in quel libro avrebbe dei benefici effetti pratici» (op. cit., 124). Che comunque non è una pretesa di poco conto. Spiega Passavant: «da un punto di vista teorico Agamben è rappresentativo di un gruppo di studiosi importanti che argomentano che il nostro mondo politico attuale, in cui apparentemente l'eccezione è diventata la regola, è la conseguenza necessaria di una logica della sovranità che si è dispiegata nel tempo. Tale logica della sovranità a sua volta è la manifestazione politica delle fondamenta ontologiche del pensiero occidentale. Perciò l'unico modo per prevenire le strategie di esclusione dello stato moderno e di promuovere l'umana felicità non è quello di operare dentro le categorie della teoria politica moderna, ma piuttosto di rivolgere la nostra attenzione alle questioni ontologiche. Solo fondando una nuova ontologia noi potremo risolvere i nostri dilemmi politici» (P. A. Passavant, *The Contradictory State of Giorgio Agamben, Political Theory*, Vol. 35, No. 2, Apr., 2007, p. 148). Anche se so che nessuno risponderà ripeto la mia accorata domanda: davvero crede Agamben che cambiando la nostra prospettiva ontologica l'occidente si salverà dal destino che secondo lui lo minaccia, quello di diventare un enorme campo di concentramento? Evidentemente sì, e in questo non è certo l'unico tra i filosofi a sopravvalutare la rilevanza delle proprie analisi. Essi infatti si dimostrano spesso afflitti da una malattia che minaccia qualunque studioso che operi in un contesto di una sempre più pervasiva divisione del lavoro intellettuale e cioè quello di farsi delle illusioni circa la rilevanza o addirittura il primato del proprio ambito di studi.

19. In buona sostanza Agamben sostiene che l'errore fondamentale dell'occidente consiste nell'aver creduto che la società si reggesse su di un patto tra i cittadini, mentre essa si reggerebbe sulla struttura fondamentale del "bando": «la relazione politica originaria è il bando» (HS, 202). Insomma, si tratterebbe di questo: dovremmo smetterla di pensare lo stato in termini contrattualistici («occorre prendere congedo senza riserve da tutte le rappresentazioni dell'atto politico originario come un contratto» [ivi, 121]) e dovremmo cominciare a pensarlo in termini di "bando sovrano". Ho già accennato a questo concetto ma non è facile per me spiegare in modo chiaro che cosa lui intenda. Per come l'ho capita io si tratta di una situazione o scena primaria (fondante) della civiltà politica su cui lui ritorna più e più volte; ecco come la descrive Lemke: «in questa luce, l'inclusione in una comunità politica sembra possibile solo con una simultanea esclusione di alcuni esseri umani a cui non è permesso di diventare soggetti legali. All'origine di ogni politica noi troviamo – secondo Agamben – lo stabilimento di una linea di confine e l'inaugurazione di uno spazio che è privo di ogni protezione legale» (Thomas Lemke, cit.). Lasciamo per ora perdere se e quanto questa idea sia valida, notiamo intanto che essa è sorprendente e contro-intuitiva e chiediamoci come Agamben abbia "scoperto" questa verità. Ebbene, a quanto pare a ispirarlo è stata una «oscura figura del diritto romano arcaico» (HS, 12), quella appunto dell'*homo sacer* che dà il titolo al libro. Ne avevamo già parlato all'inizio ma

riprendiamo quel concetto: è chiamato *homo sacer* colui che «il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio» (ivi, 79). Ecco dunque, sorpresa nella sorpresa, che contrariamente a quanto credono molti la sacertà che ha in mente Agamben sarebbe quella che caratterizza la vita (la nuda vita) del “bandito”, che è impunemente uccidibile e però insacrificabile (agli dèi). Questo sarebbe l’atto fondativo del potere sovrano: «La prestazione fondamentale del potere sovrano» è la produzione di questa nuda vita che viene messa al bando della legge, e che perciò non è più protetta dalla legge normalmente valida per gli altri cittadini. Ne consegue inappellabilmente che: «Sovrano è [allora] colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani» (HS, cit.). Ripeto, non sono in grado di esaminare questa idea di Agamben, constato solo che essa è l’architrave del suo discorso. La sovranità (il potere sovrano) si fonda a partire da questo atto: il bando dell’uomo sacro, e cioè la produzione di una nuda vita uccidibile. Anche in questo caso si tratta di un evento metà reale e metà metaforico che ha avuto origine in un lontano passato, ma che continua a ripetersi e a restare il fondamento (occulto) del sistema politico e giuridico in cui viviamo: «La nuda vita [cioè la vita sacra prodotta dal bando] ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini» (ivi, 10). In altre parole qualunque stato o comunità politica, qualunque legalità si reggerebbe su questo atto originario per cui per alcuni individui viene eccezionalmente sospesa la legge. Per quel che ne capisco è come se la sovranità potesse porsi originariamente solo escludendo qualcuno dalle norme comunemente valide. È una specie di situazione archetipica (o scena primaria). Ma naturalmente essa fa venire in mente situazioni recenti, non solo il bando degli ebrei, ma anche il bando con cui certe forze politiche intendono legittimare il loro potere proprio sulla base di un atto di proscrizione lanciato per esempio contro i migranti (a loro modo anch’essi dunque *homines sacri*). Sì, certo, nel passato e nel presente si sono date e si danno spesso situazioni in cui certi gruppi sono esclusi, proscritti. Solo che non capisco perché questa sarebbe la situazione-base che fonda la civiltà politica occidentale. Anche perché mentre la mia impressione è che ci si possa opporre a questi tentativi richiamandosi per esempio alle norme del diritto nazionale o internazionale, per Agamben il diritto (qualunque legge) si regge tutto sul bando, su di un atto sovrano e fuori-della-legge, e perciò richiamarsi a essa è un controsenso, essendo che l’unica prospettiva valida è l’inaugurazione di un Regno dove la legge sia sospesa per sempre, o viga soltanto una inconcepibile legge divina. E nel frattempo? Che fare davanti a tutte quelle situazioni che a molti di noi sembrano violare i diritti? Da Agamben non ci arrivano proposte e allora è interessante esaminare quanto hanno scritto Jenny Edkins e Véronique Pin-Fat a proposito di quei rifugiati che si cuciono la bocca e a volte anche gli occhi per protestare contro la detenzione che subiscono. Per questi due autori che si ispirano alle teorie di Agamben quei detenuti «attirano l’attenzione sulle loro persone stesse in quanto nude vite prodotte dal potere sovrano», la loro azione consisterebbe infatti «in una ri-attuazione della produzione di nuda vita da parte del potere sovrano sul corpo del rifugiato» (J. Edkins e V. Pin-Fat, “Through Wire: Relations of Power and Relations of Violence, in *Millennium: Journal of International Studies*, 34. 1, 2005, p. 20). In altre parole, la loro sarebbe una forma di resistenza politica che consiste nella completa accettazione della condizione di nudi viventi a cui sono stati ridotti, che è «tutto ciò che ci è rimasto sotto il potere sovrano» (ivi, p. 21). Non conosco la

problematica a cui si rifanno i due autori, ma secondo me è evidente che nei gesti estremi di quei rifugiati non c'è per niente accettazione della loro condizione di esclusione e abiezione ma protesta e richiesta di ascolto. Sono atti politici che in qualche modo fanno riferimento a un diritto, e precisamente al diritto di ritornare a far parte della *polis*. Compiendo quelle azioni essi rifiutano dunque la loro condizioni di *homines sacri*.

20. Ancora una volta quando leggo simili argomentazioni mi confondo e resto profondamente perplesso, ma mi astengo dall'articolare questa mia perplessità. Constato invece che per mettere in piedi questa teoria Agamben si richiama molto a Carl Schmitt, un filosofo e giurista di ispirazione reazionaria molto amato anche a sinistra, che ha insistito sullo stato d'eccezione. Cosa sarebbe lo stato d'eccezione? Rappresenterebbe una situazione in cui la legge vigente viene, per ragioni eccezionali, sospesa. Schmitt così facendo celebra contro il grigio normativismo dei liberali l'esaltante momento decisionistico che in definitiva sta dietro ogni grigia legislazione corrente. Infatti secondo Schmitt c'è sempre un potere sovrano che pone in essere la legge (e questo sarebbe un potere costituente), e se è vero che dopo che la legge è stata posta in essere tale potere (diventato costituito) deve anch'esso sottomettersi alla norma, è vero altresì che esso ogni qual volta decidesse che le condizioni attuali sono eccezionali, per esempio una guerra, potrebbe pur sempre sospendere tale legge. Mentre però per Schmitt si tratta di una sospensione temporanea, per Agamben invece «lo stato di eccezione diventa ovunque la regola» (HS, 12), il che però non fa altro che portare alla luce che «lo stato di eccezione costituiva, in verità [...] il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico» (HS, 12) *ab origine*. Ancora una volta evito di impelagarmi in questioni troppo grandi, ma osservo che quel che piace ad Agamben di Schmitt è proprio l'enfasi posta da quel filosofo contro ogni visione pacifica e negoziale della norma giuridica, e cioè la valorizzazione, e si direbbe celebrazione del momento demoniaco della decisione sovrana che instaura la norma senza vincolarsi a essa. E anzi si direbbe che rispetto al giurista tedesco Agamben accentua il tratto arbitrario, nichilistico di quella decisione. Come se escludesse che anche allorché una rivoluzione politica instaura una nuova norma quest'ultima non possa essere il prodotto di una discussione e negoziazione animata, anche drammatica ma comunque razionale (si pensi per esempio a come è nata la Costituzione italiana dopo la Resistenza), bensì sempre e solo un atto creativo sovrano, inappellabile. Non nego che le idee di Schmitt costituiscano una spina nel fianco di qualunque concezione liberale e normativista del diritto, e che con esse occorra fare i conti. Per quanto mi riguarda posso solo dire che però c'è qualcosa che resiste in me a questo tipo di discorsi che insistono quasi esclusivamente sulle componenti violente e in-discutibili del potere. Per esempio, molti di noi hanno esperienza di situazioni in cui comunità, associazioni di vario tipo e genere si sono date nuove norme e lo hanno fatto attraverso procedimenti discorsivi, assembleari, partecipati ecc. Ma Agamben come Schmitt non è interessato alle dimensioni discorsive e intersoggettive della politica ma appunto a quelle decisionistiche e instauratrici. E se per il secondo la decisione per eccellenza viene presa davanti ai dilemmi posti dall'antinomia amico/nemico, per Agamben tale decisione altrettanto sovrana e indiscutibile è presa per emettere un bando che esclude qualcuno che non ci è nemmeno nemico ma che "serve" al sovrano per instaurare il suo dominio. Mai Agamben suggerisce che ci possa essere una ragione pratica, un interesse, uno scopo nella messa al bando originaria. Prendiamo il

caso dello stato sud-africano fondato sull'apartheid, e dunque sulla messa al bando della popolazione nera. È evidente che ci sono delle "ragioni" (economiche, politiche, ecc.) per questa messa al bando, e cioè banalmente la volontà di dominare e sfruttare a proprio vantaggio quella popolazione. Ma quando Agamben pensa al bando sovrano non pensa a situazioni come quella. Perciò ha ragione Alison Ross a chiedersi: «La premessa dell'analisi di Agamben [...] trasforma il potere in qualcosa di insensato. Quali possibili e intellegibili motivi avrebbe il potere sovrano agambeniano per desiderare un perpetuo e illimitato controllo sull'esistenza fisica dei suoi soggetti sul modello di quella di cui godevano i guardiani dei campi nazisti?» (*Agamben's Political Paradigm of the Camp: Its Features and Reasons*, cit., 428). E ha ragione anche a darsi questa risposta: «Una tale questione non può essere sollevata dentro lo schema di Agamben». (ivi, 428). Come già dicevo anche se si è riferito a una norma del diritto romano per spiegare come funziona il dispositivo metastorico del bando, Agamben ha in mente soprattutto la persecuzione degli ebrei durante il nazismo, che in effetti presenta delle caratteristiche di arbitrarietà e insensatezza. In realtà il bando come struttura originaria della dimensione politica si applica bene proprio ai campi di concentramento e a situazioni estreme simili. Durante il nazismo infatti, ci ricorda il filosofo, la legislazione valida per i cittadini tedeschi non valeva per gli ebrei, che dunque divennero in blocco gli *homines sacri* del popolo tedesco. La loro messa al bando – a cui seguì la loro messa a morte – era un provvedimento "eccezionale" che però poi è diventato normale, è diventato legge tout court. A quel punto gli individui nati in Germania da genitori tedeschi si potevano considerare cittadini sovrani distinti da altri individui che cittadini non erano, bensì erano nude esistenze uccidibili in ogni momento. In effetti andò così quella volta, e così è andata altre volte, e ahimè così potrà andare ancora. Ma a parte che Agamben sottovaluta la possibile reazione di resistenza da parte dei banditi, non si capisce perché lui consideri questa situazione come fondante qualunque civiltà politica e giuridica invece che considerarla come una perversione di una qualche normalità giuridica. E d'altra parte se la legge funziona sempre e solo escludendo, bandendo, proscrivendo come ci si può opporre ai campi, richiamandosi a quale altro principio? Lo ripeto: normalmente lo si fa richiamandosi a una qualche norma universale per difendere i profughi contro i provvedimenti eccezionali presi da certi governi. Ma se il diritto, qualunque diritto, è basato sullo stato d'eccezione e è perciò intrinsecamente violento, come fare per protestare contro gli arbitri del potere? Come fare a richiamarsi per esempio al diritto del mare per protestare contro il rifiuto governativo di accogliere i migranti che cercano di sbarcare? Ma è evidente che Agamben non è interessato alle questioni poste quotidianamente da fenomeni come quello degli sbarchi, ma ad un orizzonte politico e filosofico più ampio e... fatale. E infatti per lui la cosiddetta persecuzione degli ebrei non è fondamentalmente un fenomeno spiegabile in termini di scelte, decisioni prese da individui e gruppi di individui specifici in certi momenti e luoghi specifici (Agamben è totalmente insensibile al *pathos* della specificità), bensì è un momento in cui una struttura ontologica originaria, che è poi una struttura eminentemente politica, rivela la sua essenza da sempre e per sempre persecutoria. La domanda però allora è: come fare a ribellarsi ad una struttura ontologica strutturale? Siamo sempre dalle parti di quella condizione originaria rinvenibile, secondo Agamben, già in Aristotele, quella che oppone il cittadino e il semplice vivente, che però alla fine si è trasformata in quella altrettanto originaria tra cittadini che partecipano a pieno titolo alla vita della *polis* e individui messi al bando dalla *polis*, e dunque esclusi dalla politica, dallo Stato.

21. Mi fermo perché ansimo e non tengo dietro a Agamben, sono confuso e credo di aver confuso chi mi legge. Posso solo osservare che un caso peregrino tratto dalla storia del diritto romano viene, per esplicita ammissione dell'autore, investito di un potere esplicativo "enorme": «un'oscura figura del diritto romano arcaico [...] ha così offerto la chiave, grazie alla quale non solo i testi sacri della sovranità, ma, più in generale, i codici stessi del potere politico possono svelare i loro arcani» (HS, 12). Il gesto fondamentale di Agamben è in effetti proprio questo: *il disvelamento di verità arcane*. Anzi di una verità arcana tra tutte: quella secondo cui alla base del Politico c'è questo maledetto dispositivo biopolitico, e cioè l'operazione per cui il Potere Sovrano si instaura bandendo degli sventurati *homines sacri*. È questa la matrice, il fondamento di ogni possibile politica fin qui praticata e conosciuta: «Si può dire [...] che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano» (ivi, 9); e anche: «La relazione politica originaria è il bando» (ivi, 202); ecc. Le fenomenologie del potere vengono tutte sostanzialmente ridotte a una situazione base molto estrema e schematica: da una parte il sovrano, dall'altra l'uomo sacro depauperato di tutto fuorché del suo corpo che chiunque può violare impunemente. Non esiste per questo filosofo nessun altro modo di concepire le dinamiche di potere. Molti di noi resistono spontaneamente, influenzati come sono dalla prospettiva liberale come da quella marxista, e cioè convinti anche solo intuitivamente che la politica sia il regno in cui si confrontano istanze diverse e magari opposte, che trovano poi caso per caso delle mediazioni politiche e giuridiche, o arrivano a una resa dei conti, e invece per Agamben non si dà nessuno scontro o anche confronto tra le parti, bensì una operazione originaria di esclusione attraverso cui un potere sovrano sorto dal nulla si autoinstalla producendo automaticamente degli uomini-bestie, degli *yahoo*. Sulla scena della storia alla fine resta solo questo invisibile potere sovrano che manca di qualunque qualificazione o specificazione storica, essendo fondamentalmente un *moloch* metafisico. E d'altra parte mano a mano che il potere sovrano si rafforza e che lo stato d'eccezione diventa la norma tutti gli uomini diventano "nude vite", completamente prive di ogni possibilità di opporsi. Si misuri per esempio la differenza con altre grandi visioni della società fondate su fondamentali contrapposizioni, o anche oppressioni: si pensi alla relazione posta da Hegel tra servo e padrone o da Marx tra borghesia e proletariato. Certo, anche in quei casi la relazione è asimmetrica ma essa non è insormontabile, lascia spazio a una possibilità di ribaltamento dei rapporti di forze, mentre niente del genere vale se si contrappone il Potere Politico Sovrano e le "nude vite" impotenti degli esseri "abbandonati al bando". E in fondo anche come lettori siamo messi in una condizione di impotenza. Come hanno scritto P. Mesnard e C. Kahan, sulla base di una concezione apocalittica della storia non sarebbe riuscito che a «mieux enfermer le monde dans la catastrophe, et la politique dans un "tout ou rien" devastateur» (P. Mesnard e C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Ed. Kimé, Paris, 2001, p. 127). Anche perché se noi siamo indotti a difendere le vittime di qualunque persecuzione appellandoci a considerazioni di diritto superiore, di legge uguale per tutti, ecc. Agamben ci taglia la strada rendendoci impossibile richiamarci a queste istanze, perché per lui la legge, in definitiva qualunque legge, qualunque diritto è pur sempre basato su una violenta decisione originaria, su di uno stato di eccezione extra-legale, su di un bando sovrano. E infatti sempre secondo Agamben tutti i tentativi che sono stati fatti e continuano a essere fatti sulla base di una rivendicazione dei diritti si risolvono perversamente in un rafforzamento della maledizione biopolitica che grava sull'occidente *ab origine*:

prima di emergere impetuosamente alla luce del nostro secolo, il fiume della biopolitica, che trascina con sé la vita dell'*homo sacer*, scorre in modo sotterraneo, ma continuo. È come se, a partire da un certo punto, ogni evento politico decisivo avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà, i diritti che gli individui guadagnano nei loro conflitti coi poteri centrali preparano ogni volta simultaneamente, una tacita, ma crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarsi (HS, 133-134).

Il passaggio decisivo qui è «iscrizione delle loro vite nell'ordine statale». In effetti, in alcuni se non in molti casi per tutelare le nostre vite, la nostra salute, i nostri diritti, è necessario iscriversi in un qualche registro di una qualche amministrazione, di una qualche anagrafe, e tuttavia ancora una volta vale la pena ribadire che c'è iscrizione e iscrizione, mentre per Agamben tali iscrizioni tendenzialmente si equivalgono tutte, come dimostra anche solo quest'altra citazione relativa ai campi di stupro etnico della ex Jugoslavia: ad essi i nazisti non avevano pensato, scrive Agamben, tuttavia «dobbiamo aspettarci sempre nuovi campi, ma anche sempre nuove e più deliranti definizioni dell'*iscrizione della vita nella Città*» (ivi, 198, il corsivo è mio). Sì, è vero, nelle società contemporanee ci dobbiamo aspettare sempre nuove iscrizioni, non fosse che a una lista d'attesa per una visita ospedaliera, ma davvero queste iscrizioni stanno sempre e solo sotto il segno di un abbandono delle vite, dei corpi all'arbitrio del potere sovrano? Quasi che il problema fosse quello dell'«iscrizione» e non quello dell'uso che si fa di essa. È una specie di circolo vizioso disperante: coloro che invocano la legge o i diritti o la sacralità della vita per difendere le nude vite dei profughi o dei rifugiati collaborano alla loro persecuzione perché altro non fanno che rafforzare la presa della legge sulla vita: «La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono» (HS, 93). Si noti: coloro che ingenuamente si richiamano alla sacralità della vita lo fanno non sapendo quello che Agamben ha finalmente scoperto e cioè che «originariamente» «vita sacra» equivale a «nuda vita», e cioè ancora impunemente «uccidibile» dal potere sovrano che si arroga nei suoi confronti un diritto «eccezionale». Se lo sapessero si guarderebbero bene dal richiamarsi a questo presunto valore. Come se ancora una volta la partita si giocasse tutta a livello di parole e concetti e come se, qualunque sia la lontana genealogia del sacro, non fosse possibile richiamarsi ad una sacralità della vita umana, intendendo questa caratterizzazione proprio come un modo per dare a essa un valore simbolico, culturale, diverso da quello meramente biologico. E c'è indubbiamente una componente di compiacimento da parte di Agamben in questa sua strategia discorsiva che elegge a suoi eroi gli *homines sacri* in quanto tali, cioè in quanto impotenti, vinti, schiacciati, ammutoliti. Come se lui non potesse mai concepire la possibilità che essi aspirino a rigettare quella condizione, a parlare, a protestare, a agire politicamente, a sfidare il potere

sovrano, a reclamare i propri *diritti*, a pretendere di vivere una vita degna di essere vissuta. Questa sua sottovalutazione dell'azione e della parola che si oppone alla strapotente sovranità si manifesta anche in un suo commento ad un passo tratto dai *Sommersi e i salvati* (Einaudi). Questo:

Non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri [...], sono loro, i "musulmani", i testimoni integrali; ma chi ha visto la Gorgona non è tornato per raccontare, o è tornato muto. Sono loro la regola, noi l'eccezione. Noi, toccati dalla sorte, abbiamo cercato [...] di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi, appunto; ma è stato un discorso per "conto terzi", il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio (p. 31).

Come si vede qui Levi sottolinea i limiti della sua propria testimonianza, delinea la sua deontologia di testimone. I sommersi furono coloro che vissero l'orrore fino all'estremo e però essi non poterono raccontare la propria esperienza, né Levi pretende di sostituirsi a loro. Ecco però come Agamben interpreta Levi. Scrive: «qui la testimonianza vale essenzialmente per ciò che in essa manca, contiene, al suo centro, un intestimoniabile, che *destituisce l'autorità dei superstiti* [il corsivo è mio]» (*Quel che resta di Auschwitz*, cit.). Perché mai il silenzio dei sommersi destituirebbe l'autorità dei superstiti!? Non è certo quello che intende Levi. Comunque ecco cosa scrive Stefano Levi della Torre in *Una nota critica a "Quel che resta di Auschwitz"* ([http://www.morasha.it/zehut/sl02\\_quelcheresta.html](http://www.morasha.it/zehut/sl02_quelcheresta.html)):

Ora, che vi sia un vuoto essenziale è vero e dichiarato: è la non testimonianza dei sommersi, dei morti e degli annichiliti dal Lager. Ma che ciò "destituisca l'autorità dei superstiti" è una conclusione forzata, arbitraria, che piacerà ai "negazionisti", cioè a coloro che negano la realtà di Auschwitz e in particolare delle camere a gas. Anch'essi vogliono far passare l'idea che la testimonianza dei superstiti è "destituita d'autorità".

Ma Agamben insiste e rincarare la dose e scrive: «La testimonianza [...] si presenta qui come un processo che coinvolge almeno due soggetti: il primo, il superstite, che può parlare *ma non ha nulla di interessante da dire* (il corsivo è mio), e il secondo, colui [...] che ha toccato il fondo e ha perciò molto da dire ma non può parlare» (*Quel che resta di Auschwitz*, p. 111). Commenta ancora Levi della Torre: «Ora Primo Levi, al pari di altri superstiti, ha parlato anche per "conto terzi", per

conto di chi ha toccato il fondo. Ma sembra ad Agamben che quando ha parlato della propria esperienza diretta non avesse nulla di interessante da dire?». A dire il vero Agamben riconosce a Levi un merito che però corrisponde a un paradosso piuttosto contorto: essendo che assiomaticamente «Auschwitz [è] ciò di cui non è possibile testimoniare», ed essendo che «l'unico testimone integrale» di Auschwitz sarebbe il musulmano - il quale però si trova nella «assoluta impossibilità di testimoniare» - a Levi sarebbe «riuscito di portare alla parola l'impossibilità di parlare», e questa è «la sola possibile refutazione di ogni argomento negazionista» *Quel che resta di Auschwitz*, cit., 153). Come sarebbe? nonostante le innumerevoli prove positive che storici come Hilberg hanno portato contro i negazionisti adesso salta fuori che *l'unica* possibilità per contrapporsi ai negazionisti consiste nel testimoniare una impossibilità di parlare!? Siamo più che mai dalle parti di una retorica dell'indicibile, di un sublime dell'orrore che è pur sempre sublime. No, su e di Auschwitz è possibile portare testimonianze e prove. E se anche Levi ci ha detto che testimoniare «integralmente» di Auschwitz è impossibile, lui l'ha comunque fatto, anche se certo con la consapevolezza che la sua era una testimonianza parziale e che doveva essere confrontata con altre, e cioè inevitabilmente con quella di coloro che non finirono sommersi. Dire che non avendo egli potuto portare una testimonianza «integrale» egli non ha detto nulla di interessante è una bestemmia. Levi ha detto cose molto interessanti, anche se certo molto meno "definitive" di quelle che ha detto Agamben. Il punto è che Agamben sospetta di tutto ciò che ha a che fare con un discorso razionale e umanamente parziale, ma non perciò meno pregnante, e paradossalmente celebra la nuda vita ridotta a una condizione di passività, di impotenza, di silenzio. Celebra i musulmani in quanto sarebbero gli esseri più prossimi al suo paradossale "ideale" di nuda vita: «l'uomo è il non-uomo, veramente umano è colui la cui umanità è stata integralmente distrutta». (*Quel che resta di Auschwitz*, 125). Ma perché mai? E comunque riconoscendo una sorta di paradossale primato a quella condizione Agamben fa un torto alle vittime che in massima parte non facevano parte di quella categoria. Come ha spiegato Philippe Mesnard la maggior parte delle vittime non erano esseri ridotti a nuda, misera vita ma esseri a loro modo "pieni di vita", che non conobbero il degrado dei musulmani e che appena arrivati ai campi di sterminio vennero immediatamente portati alle camere a gas:

piuttosto che usare tali esempi, se uno avesse da scegliere una metafora radicale della distruzione totale si dovrebbe parlare di quegli esseri umani che arrivarono a Birkenau con i loro vestiti, le loro valigie e la loro cultura, che erano ancora "intatti" o quasi, ancora in buona salute. Questi individui possono essere identificati come europei altamente civilizzati, come infatti molto spesso i deportati ancora si consideravano – mentre nessuno di loro si identificava con i "musulmani". Questa è la più orribile, paradossale rappresentazione del Giudeicidio: nessun processo di "de-civilizzazione" fu ritenuto necessario. Anche se gli scoppi di violenza caratterizzavano le "Selektions", questa era violenza diversa da quella del campo. In *Au Coeur de l'enfer*, l'ex Sonderkommando Zalmen Gradowski ricorda l'abbondanza di vita nei corpi di coloro che stavano per entrare nelle camere a gas (Ph. Mesnard, *The Political Philosophy of Giorgio Agamben: a*



*critical evaluation, in Totalitarian Movements and Political Religions, 5:1, p. 153.)*

Che senso ha voler attribuire ai musulmani un assurdo privilegio, se non quello che essi essendo le creature più prossime all'“ideale” della nuda vita dimostrerebbero certi assunti del filosofo? E d'altra parte Agamben si dimostra disturbato da quelle altre figure del campo a cui Levi dedica molta attenzione, i *Sonderkommandos* (quei deportati che furono obbligati a collaborare con le autorità naziste in cambio di pochi privilegi). Per Levi queste figure sono degne della massima considerazione proprio perché esse rientrano nella zona grigia verso cui lui si mostra così interessato e che invece Agamben liquida e denigra perché esse non rientrano nel suo schema binario che prevede solo l'opposizione tra potere sovrano e vittima: «La denigrazione dei *SonderKommandos* operata da Agamben sulla base che quelli erano una parte integrante dello schema bipolare sgherro/vittima, preclude ogni intendimento della “zona grigia”. La sua cecità alle tante ambiguità della vita umana è dimostrata dal suo desiderio di trovare nel “musulmano” un impossibile, puro testimone, che rivela i pregiudizi di questo filosofo» (ivi, 154). Certo quella dei *Sonderkommandos* non era nuda, miserabile vita, e anzi essi potevano godere di alcuni privilegi materiali ma ciò non toglie che «ciò che essi esperirono nei centri di sterminio li annichili psicologicamente anche se non fisicamente» (ivi, 154). Infatti ciò che rese la loro esistenza impossibile fu che «essi videro con i loro propri occhi centinaia di migliaia di persone venire uccise e sradicate dalla faccia della terra; essi videro la distruzione delle loro famiglie, dei parenti, degli amici e vicini l'annichilimento della loro cultura; essi sopportarono la costante umiliazione delle SS che deridevano le loro tradizioni. Essi testimoniarono la distruzione del loro mondo. La loro fu la più terribile delle esperienze collettive: assistere al seppellimento del loro intero mondo che era stato abbandonato dall'umanità, dalla modernità» (ivi, 154). Certo essi non furono ridotti a “nuda vita” come i musulmani e anzi ottennero un trattamento fisico “di favore” dai nazisti. Ma perché liquidare la loro testimonianza, la loro esperienza come omologabile a quella dei nazisti? Levi non fa questo e nessuno dovrebbe permettersi queste libertà con loro. Non solo dunque dei musulmani occorre parlare, ma anche di questi tragici individui, e di tanti altri componenti la zona grigia. Per cercar di capire le loro motivazioni. Per cercare di capire come tutto ciò poté avvenire. Ma cosa scrive Agamben? Che «la straordinaria analisi della zona grigia [...] rifiuta temerariamente ogni spiegazione» (*Quel che resta di Auschwitz*). E altrove dice che a Levi «interessa soltanto ciò che rende il giudizio impossibile, la zona grigia dove le vittime diventano carnefici e i carnefici vittime» (ivi). Ripetiamolo con forza e anche con scandalo: questo è falso! Prima di tutto Levi spiega finché può, anche se poi riconosce i limiti di ogni tentativo esplicativo nel dare conto dei motivi che possono spingere ciascuno di noi, specie in condizioni estreme, a compromessi col potere, perché «quanto più dura è l'oppressione, tanto più è diffusa tra gli oppressi la disponibilità a collaborare col potere» (*I sommersi e i salvati*). E non è vero poi che per Levi il giudizio è impossibile e che si dà totale indistinzione tra vittime e carnefici, bensì è vero che il giudizio *in alcuni casi* si fa difficile. Ecco perché lui scrive che il giudizio «lo vorremmo affidare soltanto a chi si è trovato in circostanze simili e ha avuto modo di verificare su se stesso che cosa significa agire in stato di costrizione»

(ivi, pp. 30-31). Cosa abbia a che fare questa umanissima ritrosia nel tranciar facili giudizi davanti a casi tanto complessi (Levi sta pensando appunto ai *Sonderkommandos*) con un presunto rifiuto di spiegare non si capisce. O meglio si capisce che l'indagine della zona grigia non può rientrare nelle cornici di pensiero di un filosofo per il quale valgono solo gli aut-aut e le spiegazioni totalizzanti quasi sempre accompagnate da avverbi come «solamente», «assolutamente», «puramente», «unicamente», ecc. E infine occorre ribadirlo: *sonderkommandos* furono prima di tutto delle vittime anche e proprio in quel loro (dover) prestarsi a (dover) servire il potere dei guardiani dei campi. Essi anzi furono forse dal punto di vista umano quelli che più patirono gli effetti di disumanizzazione del campo.

Per Agamben dunque solo nel silenzio arreso e bartlebiano dei mussulmani c'è la verità che però è indicibile, di cui si fa carico la parola messianica del filosofo che finalmente svela i meccanismi del potere sovrano e mortifero. Che dire? Siamo alla riproposizione di una retorica del sublime e dell'indicibile, a cui qui si vorrebbe contrapporre la retorica della parola razionale ben ponderata che fu quella appunto di Levi. Certo le testimonianze dei sommersi non le avremo mai, e questa è una perdita enorme, e tuttavia le testimonianze dei sopravvissuti, anche se sono parziali, ci consentono una volta che le avremmo valutate e confrontate, proprio come fa Levi, di capire un po' di più cosa sia stata la concreta e incredibile realtà di un campo, e di non accontentarci di definizioni solo metafisiche o paradigmatiche o ontologiche di esso. È come se ad Agamben quasi dispiacesse che in un mondo su cui i campi incombono come un destino ci fossero voci che provano a dire qualcosa di limitato e specifico per opporsi, per stornare da noi quello che invece per Agamben è un destino epocale e grandioso inscritto nelle origini della civiltà occidentale. Per Levi invece non c'è niente di necessario e inevitabile nei campi e tutto è dipeso, dipende e dipenderà da specifiche responsabilità umane e non da cause originarie e nascoste. E in effetti, scrivendo, Levi compie un gesto comunicativo e anche politico, cioè che lo riconnette alla *polis*, che rende possibile agli altri cittadini di immaginare almeno cosa sia stato il campo; sfugge così alla condizione di impotenza e silenzio a cui venne ridotto, parla, comunica e si riconnette a una comunità, che non è quella utopica, «a venire», ma quella attuale e da costruire. Porta il suo corpo umiliato e offeso e quello dei suoi compagni dentro la scrittura, nega così che esista quella contrapposizione tra nuda vita e vita politica di cui parla Agamben. Essa non è esistita nemmeno nel campo, dove fino alla fine Levi ha provato a resistere alla condizione di abiezione e disumanizzazione che gli era stata imposta, ma essa viene trascesa allorché quell'esperienza diventa materia pubblica, oggetto di riflessione e di possibile condivisione. Questa è la sua via, la nostra possibile via per far sì che i campi non siano il nostro destino, per provare a penetrare un fenomeno che altrimenti rischia di abbagliarci. Via che non è quella perseguita da Agamben per il quale se c'è una speranza, a parte quella messianica, è quella di procedere a una revisione degli assunti metafisici che stanno alla base della nostra civiltà. Ciò che evidentemente è appannaggio degli specialisti, dei filosofi, non certo di coloro che sono stati ridotti a nude vite. E non certo il nostro di esseri comuni e perplessi davanti a un fenomeno difficilissimo da comprendere e che però non dobbiamo smettere di interrogare.