

Tommaso Tuppini

ONTOLOGIA DELLA COMUNITÀ. NANCY & AGAMBEN

PARTE SECONDA

AGAMBEN

ONTOLOGIA DELLA COMUNITÀ. NANCY & AGAMBEN PARTE SECONDA. AGAMBEN

TOMMASO TUPPINI

2.1 *La forma-di-vita*

Gran parte del risentimento da noi vissuto verso le attuali forme d'aggregazione sociale è dovuto per Agamben alla dicotomia che il potere statale, ovvero la sovranità nelle sue molteplici forme, inscrive in ciò ch'è di per sé non-dicotomico. Questa elementare entità di per sé non-dicotomica ha nome "forma-di-vita": «col termine forma-di-vita, intendiamo [...] una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita»¹. L'azione della sovranità statale consiste principalmente nella spaccatura di questa unitaria forma-di-vita, nella segregazione di una nuda vita come zoe, «il semplice fatto di vivere comune a tutti i viventi», dal bios, «la forma o la maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo»². La divisione della nuda vita dalla forma (che dissolve l'unità della forma-di-vita) non è che la versione politica della decisione metafisica tra forma e contenuto, materia e spirito, «l'antinomia dell'individuale e dell'universale»³. Si tratta allora di recuperare per lo sguardo filosofico, anzitutto, la fisionomia concettuale della forma-di-vita nella sua integrità. La forma-di-vita altro non è che ciò che ci siamo per il momento abituati a chiamare "singolarità". Dunque, la ricerca di Agamben comincia, proprio come accade in Nancy, con una genealogia della figura della singolarità, per restituirla al suo statuto di complessità, non ancora deturpata dalla decisione della sovranità statale.

2.2 *La vita come potenza e impotenza*

Quali sono le condizioni di produzione della singolarità? Ogni singolarità si caratterizza, anzitutto, come poter essere. L'esistenza di ciascuna singolarità è determinata fondamentalmente dal tratto della possibilità. Di che lega è fatta la possibilità di cui par-

¹ G. Agamben, *Forma-di-vita*, in Aa. Vv., *Politica*, p. 107.

² *Ibidem*.

³ G. Agamben, *La comunità che viene* (1990), Bollati-Boringhieri, Torino, 2001, p. 13.

la Agamben? La possibilità dell'esistenza singolare è, per così dire, una possibilità pura, non mischiata a nulla? Oppure si tratta di una possibilità impura, perché mischiata a qualche cosa d'altro?

Per dare una risposta a queste domande bisogna far riferimento alle pagine de *La comunità* che viene che mettono a tema il concetto aristotelico di potenza per trarne una conseguenza ultima circa lo statuto della possibilità che appartiene alle singolarità dell'esistenza⁴. Se una singolarità compie un'azione, ciò significa, per lo meno, che questa singolarità può compiere l'azione che compie. Agamben fa l'esempio di un pianista. Se il pianista, in un preciso momento, suona il pianoforte, ciò significa di per sé ch'egli è anche in potenza pianista. L'attuale suonare il pianoforte attualizza l'essere-pianista in potenza di qualcuno. Per Agamben (che legge Aristotele) dire ciò è necessario, ma non è sufficiente. Se, infatti, ci limitiamo a dire che il pianista che è pianista in atto lo è anche in potenza, abbiamo detto qualcosa di corretto, ma non abbiamo detto tutto. Bisogna anche tener presente che tra potenza e atto c'è una differenza. Infatti, il pianista può suonare il pianoforte in tanti modi, può scegliere un tempo veloce oppure lento, fare un "rubato" o non farlo, prolungare o accorciare le pause, ecc. Tutti questi sono possibili modi attuali del suo poter suonare. Il poter suonare in quanto tale è, invece, una potenza generica, che abbraccia tutti i modi elencati, e anche gli altri, di cui ci siamo dimenticati. Ora: questa potenza generica, anche se capita venga conosciuta solo attraverso la mediazione dei modi, è sempre altra rispetto a ciascuno dei momenti effettivi in cui si attua: *höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*, la possibilità è più ampia della realtà (sotto questo riguardo Agamben rimane adesso quel che era da giovane, un heideggeriano). Però (ecco il punto che interessa Agamben), perché questa differenza di competenza e ampiezza tra la potenza e l'atto possa sussistere è necessario che la potenza (di suonare) sia, al contempo, anche impotenza, potenza del non (suonare). Perché questo? Perché è solo sullo sfondo di quell'ombra che è il poter non-suonare che si può prendere notizia di un generico poter suonare non collimante in tutto e per tutto con i modi specifici della sua realizzazione. La potenza generica di suonare emerge, viene all'evidenza, si afferma come poter suonare in quanto tale, solo se circoscritta dall'orizzonte di un primitivo poter non-suonare.

Il poter suonare si modalizza nelle maniere differenti dell'effettivo suonare, e in questo senso esso rischia sempre di essere frainteso, perché può essere schiacciato su uno solo o su una pluralità dei suoi modi. Per potersi distinguere dai modi attuali il poter suonare, da solo, non è sufficiente. Se il poter suonare fosse potenza di suonare, e basta, esso finirebbe per coincidere con la propria attuazione. Invece, il poter suonare si comprende come fenomeno integrale superiore ai propri modi solo se riguardato dal punto di vista del poter non-suonare. Nel momento del suo esser messo in pericolo e quasi impossibilitato a essere, il poter suonare si manifesta come possibilità sovraordinata alla realtà attuale dei modi. Questo accade perché il poter non-suonare riguarda non un singolo modo del poter suonare, ma il poter suonare in quanto tale. Il poter non-suonare riguarda sempre l'integralità della possibilità del suono e non si dà notizia di questa integralità se non sullo sfondo del suo non. La condizione perché suonare in potenza e suonare in atto restino differenti è dunque che il pianista non solo possa suonare, ma che possa anche non suonare: «perché, cioè, la potenza non svanisca ogni volta immediata-

⁴ Ivi, pp. 33-35.

mente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche non passare all'atto, che sia costitutivamente potenza di non (fare, essere), o, come Aristotele dice, che essa sia anche impotenza»⁵. Ecco perché se «la potenza ha per oggetto un certo atto, nel senso che, per essa, *energein*, essere-in-atto, può solo significare passare a quella determinata attività», potere il non della potenza, cioè potere la possibilità dell'impotenza, è invece «una potenza che ha per oggetto la stessa potenza, è una *potentia potentiae*»⁶. La potenza generica di poter suonare ha per oggetto i modi differenti in cui essa si attua. Ma questa potenza generica non può mettere a tema se stessa, non è mai capace, da sola, di riprendersi dallo “scadimento” nei modi effettivi del suono. È invece il poter non-suonare ad avere per oggetto la stessa potenza e a metterne in luce il carattere di genericità sovraordinata ai modi specifici.

Non c'è dunque simmetria tra il poter suonare e il poter non-suonare, per il fatto che se il poter suonare può essere conosciuto solo a partire dai propri specifici modi (essi non sono la *ratio cognoscendi*), la *ratio essendi* del poter suonare risiede nel poter non-suonare, a partire dal quale soltanto il suonare emerge come fenomeno integrale che può essere afferrato come eventualità non attuale. Il pianista percorre il terreno della possibilità di suonare, calca questo suolo di possibilità, solo muovendo da un luogo avverso, congedandosi dalla possibilità contraria, cioè quella di non suonare. Egli non potrebbe afferrare la possibilità generica del suono, se non si misurasse al contempo con la possibilità del non-suono. La potenza, per essere potenza, deve sempre essere ambivalente. È partendo dal confronto preliminare con la possibilità del non-suono che il pianista può progettare la possibilità integrale del suono. La potenza è, appunto, potenza e non modo attuale, perché è, insieme, indecidibilmente, non-potenza, im-potenza. Se il pianista non potesse che suonare, la possibilità si ridurrebbe di volta in volta alla sua attuazione. Invece, il pianista che effettivamente suona, non è semplicemente colui che può suonare, ma, più concretamente, colui che «può non non suonare»⁷. Certo, dal punto di vista della grammatica potrebbe sembrare che le espressioni “poter suonare” e “poter non non suonare” siano del tutto equivalenti: tutti sanno che una doppia negazione produce un'affermazione. Ma le cose non stanno così. Dire che il pianista è colui che può non non suonare mette in luce un fenomeno che nell'espressione più semplice: “poter suonare” resta nascosto. Vale a dire il fatto che l'afferramento di una possibilità come possibilità comporta sempre il confronto con l'impossibilità di questa stessa possibilità. Il poter non-suonare possibilizza il suonare e ogni attuazione del suono rimane riferita polemicamente alla impotenza del non-suono come a uno scoglio che va sempre di nuovo aggirato. In questo modo il suono attuale sarà tanto espressione del poter suonare (questo va da sé, in quanto il suono attuale è la realizzazione, dunque l'espressione, di una potenza di suono), quanto del poter non-suonare: ogni atto è sempre espressione della propria possibilità, ma anche dell'eventualità che questa possibilità venga meno. Il fenomeno attuale è sempre bivalente, ambiguo, sospeso tra essere e non-essere, allude indecidibilmente alla fecondità e alla sterilità della potenza.

Come si applica questo ragionamento circa la nozione aristotelica di potenza (che Agamben sviluppa in modo assolutamente concentrato) a un discorso di carattere preva-

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 52.

⁶ Agamben, *La comunità che viene*, p. 34.

⁷ *Ibidem*.

lentemente politico? E come si può, a partire da qui, produrre una sensata comprensione della “singolarità”? Anzitutto abbiamo ottenuto un risultato preliminare: se la vita della singolarità è possibilità, questa possibilità non è semplicemente possibilità di essere, ma anche possibilità di non essere. Come si definiscono, allora, specificamente la potenza, l’atto e l’impotenza di una singolarità? La singolarità, non dimentichiamolo, è forma-di-vita. Bisogna a questo punto andare alla definizione del concetto di forma-di-vita:

Una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, della sua forma di vita. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente fatti, ma sempre e innanzitutto possibilità di vita, sempre e innanzitutto potenza. Comportamenti e forme del vivere umano non sono mai prescritti da una specifica vocazione biologica né assegnati da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueti, ripetuti e socialmente obbligatori, conservano sempre il carattere di una possibilità, mettono, cioè, sempre in gioco il vivere stesso.⁸

Dobbiamo ora mettere in relazione questo lungo passo con quanto è stato detto prima sul nesso potenza/atto. “Forma-di-vita” è un’espressione in cui non faticiamo a riconoscere il tratto della potenza nell’elemento della “vita” e quello dell’atto nella “forma”. “Forma-di-vita” finisce così col diventare un’espressione grossomodo equivalente a “atto-di-potenza”. La forma-di-vita di Agamben è una nozione che enfatizza l’indissociabilità di atto e potenza pur nella reciproca distinzione. Se abbiamo saputo distinguere la potenza dall’atto, allora anche i singoli atti a cui la potenza di volta in volta si risolve possono essere assunti come eventualità, modalità momentanee, e non subiti come prefigurazioni che incasellano la potenza dentro cornici immodificabili. Se io ritrovo la mia potenza di essere come più alta dell’attualità, allora anche l’attualità finisce per assumere il volto libero di una scelta (che non necessariamente coincide con un arbitrio), la quale modella il magma della possibilità senza sottrargli in alcun modo la capacità di assumere sempre nuove configurazioni. Per questo ciò che accade alla forma-di-vita è che strutturalmente una singola forma mette in gioco (cioè: in essa ne va de) l’intera vita e l’intera vita mette di volta in volta in gioco le forme determinate ch’essa sceglie per sé.

C’è un rimando intoglibile del mio vivere alla sua determinazione formante. Il fatto che più alto della forma stia il vivere non è una ragione di dissoluzione, che divide in modo netto i due termini. È anzi ragione della loro complicità. Quello che è importante mettere in risalto è la morfologia di questo rimando reciproco e non fraintenderla. Si tratta di un nesso, ma di un nesso che tiene insieme due termini (potenza/atto, vita/forma) la cui competenza è differente. Si tratta infatti di un’unità che si fonda su un’iniziale discrasia o disequilibrio degli elementi di cui si compone. Vita e forma sono unite a distanza, stanno insieme in una condizione di tensione reciproca. Se così stanno le cose, il rimando del mio vivere non è immediatamente a una forma di vita nella sua determinatezza. Il vivere come possibilità fondamentale sta höher rispetto ai modi della sua realizzazione. Dunque: perché il mio vivere si possa di volta in volta configurare in un certo modo, è indispensabile che, anticipatamente, il vivere sia rimandato al rimando stesso. Questo ragionamento, che può apparire sofisticato, è in realtà necessario alla tenu-

⁸ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 107.

ta della nozione “forma-di-vita” nello stesso modo in cui, precedentemente, per poter capire il passaggio, mai definitivo, dalla potenza all’atto, s’imponesse il confronto preliminare della potenza con l’impotenza. In quel caso l’impotenza era il punto di vista in cui diventava necessario collocarsi per comprendere la differenza tra potenza e atto senza la quale l’esperienza cadrebbe nella puntualità monolitica di un atto-potenza inconcepibile, e che la nostra vita smentisce in ogni singolo momento. Passando dalla filosofia prima, o ontologia, alla filosofia politica (ma per Agamben, come d’altra parte per Nancy, si tratta della stessa cosa) le cose non cambiano di uno iota: se il mio vivere fosse rimandato istantaneamente, senza tempi morti, a una determinata forma, ecco che non si capirebbe più in che cosa il vivere sia più largo e ricco della forma cui viene rimandato e, dunque, in che modo esso sia messo in gioco da quest’ultima. Se il rimando dalla vita alla forma fosse immediato, non si tratterebbe più di messa in gioco reciproca, ma di collimanza e identità. Ciò non viene detto per alludere al fatto che il vivere abbia una qualche sussistenza a-sé, separata dalle forme della sua realizzazione, quanto per mostrare come il vivere debba salvaguardare una qualche ulteriorità rispetto alle forme. Ma, appunto, a quale condizione può il vivere salvaguardare questa ulteriorità? Solo se esso non è rimandato senza mezzi termini alla determinatezza delle forme, ma, in primis, alla possibilità stessa di essere messo in gioco, cioè all’eventualità stessa di una sua determinazione in quanto tale. È questo spazio della determinazione in quanto tale che rende il determinabile più ampio della determinatezza in cui si andrà a configurare. La determinazione apre tra il determinabile e la determinatezza lo spazio di una distanza sempre di nuovo da colmare.

2.3 L’essere in gioco, la determinazione in quanto tale

La potenza generica di vivere, dunque, non rimanda immediatamente alle singole forme del vivere, ma al rimando stesso, al lavoro della propria messa-in-forma. Lo schema che implicitamente Agamben disegna è il seguente: le cose non stanno così: poter vivere → forme determinate, ma così: determinabilità del poter vivere → determinazione → determinatezza delle forme-di-vita. Dal vivere alla determinatezza delle forme, ma passando attraverso il vaglio della determinazione. Il parallelismo tra questo schema e quello che teneva insieme potenza, atto e impotenza, è evidente. Perché ci sia un nesso unitario tra due elementi diversi (“potenza” e “atto” prima, “vita” e “forma” ora) che non li schiacci uno sull’altro, un nesso che non divenga identità, è necessario l’intervento di un terzo elemento che funga da soglia di passaggio, da condizione di traducibilità reciproca, ma mai esauriente. Questo terzo elemento era individuato precedentemente nella impotenza, ora nel momento dell’essere in gioco, nella determinazione in quanto tale, cioè in quanto distinta dalla determinatezza delle singole forme. Dunque, il rimando del poter vivere alle forme presuppone un rimando alla messa in gioco che è comune a tutte le forme. E siccome la messa in gioco della vita da parte delle forme è un rimando alle forme, si può dire che la vita, per salvaguardare la propria ulteriorità rispetto alle forme, dev’essere anzitutto rimandata al rimando.

Il poter vivere generico si mette in gioco nelle singole forme scelte di volta in volta. Nelle singole forme della vita ne va della vita tutta intera. C’è, dunque, un mettersi in gioco da parte della vita nelle forme che è superiore a ogni forma acquisita. Prima di

precipitare dentro una casella identitaria e occupare un luogo definito nel grande spazio del mondo, la vita di una singolarità si mette anzitutto in gioco, si determina assolutamente (cioè, sciogliendosi da ogni forma definita), senza ancora sapere dove andrà a finire e quale maschera o ruolo le toccherà di assumere.

La vita si mette in gioco: essa sta per assumere una maschera. La vita accetta che ci siano maschere sociali. Ma, appunto, “sta per” farlo. Sta per assumere una maschera. Non lo ha ancora fatto. Non si è ancora adattata né all’una, né all’altra maschera. In base al dato del mettersi in gioco della vita Agamben deduce la nozione di singolarità. Una singolarità, infatti, è un’entità generata al limite tra il poter vivere generico e le sue forme, all’incrocio tra l’uno e le altre, nella terra di nessuno dove il poter vivere si mette in gioco:

Il passaggio dalla potenza all’atto, dalla lingua alla parola, dal comune al proprio avviene ogni volta nei due sensi secondo una linea di scintillazione alterna in cui natura comune e singolarità, potenza e atto si scambiano le parti e si compenetrano a vicenda. L’essere che si genera su questa linea è l’essere qualunque [...].⁹

L’essere qualunque, cioè la singolarità, abita la soglia del mettersi in gioco del generico nello specifico. Le singolarità sono cifre del rischio di mettersi in gioco. Ciò che Agamben chiama l’essere singolare o essere qualunque non è né pura potenza generica, né una determinata specie di questa genericità. Cioè, non è un qualcosa né di universale, né di particolare. Non è l’idea uomo, ma non siamo neppure io e tu. Esso è, semmai, un modo della determinazione in quanto tale, un modo del mettersi in gioco. Non c’è soltanto l’unicità universale del genere e la molteplicità individuale, si potrebbe dire. C’è anche un’altra cosa, che a quanto pare è la cosa più concreta, perché è il nostro stesso luogo di consistenza. Quest’altra cosa è il luogo delle singolarità che abitano il mondo e che sono i differenti modi del determinarsi del genere.

Se è abbastanza comprensibile come la singolarità o essere qualunque non sia l’universalità, è più sottile la distinzione che separa la singolarità dalla particolarità specifica. Le singolarità sono modi del determinarsi del genere – mi sembra questo il punto importante del ragionamento di Agamben, e che ha bisogno di essere esplicitato –, i quali non vanno confusi con i modi del genere, che si identificano con le particolarità. Alle volte Agamben usa il termine di “singolarità” per entrambi i modi, ma mi sembra che comunque rimanga ben saldo il differente statuto di queste entità. Si tratta, infatti, di due molteplicità irriducibili l’una all’altra. L’insieme degli uni (i singoli modi attuali del poter vivere) è il molteplice delle maschere dell’esistenza. L’insieme degli altri (le modalità singolari della determinazione in quanto tale, le forme del mettersi in gioco) è invece una moltitudine ancora senza nome. Vediamo in cosa consiste la differente struttura di queste due forme della pluralità.

⁹ Agamben, *La comunità che viene*, p 22.

2.4 Moltitudine e molteplicità

Cosa sia una molteplicità formata dalle specificazioni attuali del genere è abbastanza chiaro: i particolari modi di vita, le differenti maschere o i differenti ruoli de-finiti, in cui prende forma l'inesauribile poter vivere. Il poter vivere è rimandato ai suoi specifici modi d'attuazione e questi modi, collettivamente, sono il molteplice dell'unico poter vivere.

Abbiamo visto però come per poter essere rimandato al molteplice dei modi il poter-essere debba preliminarmente essere rimandato alla stessa possibilità del rimando, alla determinazione in quanto tale. Il poter essere, per poter trasformarsi nel molteplice infinito delle maschere de-finite, per mettersi in gioco in esse, deve prima essere rimandato al suo stesso mettersi in gioco. Questo mettersi in gioco, però, non necessariamente deve essere inteso secondo un senso unico. In esso c'è spazio per una moltitudine¹⁰. Su questo limite del mettersi in gioco vengono, infatti, generate differenti singolarità. C'è una moltitudine di possibilità di mettersi in gioco per il poter vivere, la quale non coincide con il molteplice delle sue particolarità specifiche.

A questo punto dobbiamo spiegare un'espressione dell'ultima citazione fatta, la quale, per quello che abbiamo detto finora, può risultare poco comprensibile. Agamben dice che il passaggio del mettersi in gioco, il luogo della determinazione in quanto tale, è il transito «dalla lingua alla parola». È, infatti, soprattutto a partire da questo luogo linguistico che si può dare una comprensione concreta di cosa sia la determinazione in quanto tale e di come per essa si generino le differenti singolarità che formano la moltitudine dell'esistenza. È l'atto del far rientrare qualcosa di extra-linguistico dentro la parola, l'atto definitorio, il luogo in cui la vita si singolarizza: la vita singolare, «questa vita è la vita puramente linguistica»¹¹. Chiamare qualcuno per nome oppure classificare una cosa, definirla secondo la sua appartenenza a una fisionomia concettuale stabilita: è in questo momento che si producono le singolarità dell'esistenza. L'apostrofe, la classificazione, la nominazione sono atti che implicano in sé qualche cosa di estremamente instabile e, tuttavia, di quanto mai preciso, perché ha già trascorso la genericità del semplice poter vivere. Dove facciamo esperienza di questa instabile stabilità del linguaggio in cui si insediano le singolarità? Nell'esser-detto della cosa stessa, nel determinarsi linguistico della vita. La singolarità della vita non è né il suo extra-linguistico poter essere, né la molteplicità dei suoi significati verbali, ma

ciò che non è definito da alcuna proprietà tranne l'esser-detto. Non l'esser-rosso, ma l'esser-detto-rosso; non l'esser-Jakob, ma l'esser-detto-Jakob [...]. L'esser-detto – la proprietà che fonda tutte le appartenenze (l'esser-detto italiano, cane, comunista) – è, infatti, anche ciò che può revocarle tutte radicalmente in questione. Esso è il più Comune, che recide ogni comunità reale.¹²

Le singolarità abitano lo spazio della determinazione in quanto tale. Questo è il luogo in cui ogni cosa è-detta essere-qualcosa: il luogo del diventare-linguaggio della cosa.

¹⁰ «La moltitudine è [...] la forma generica di esistenza della potenza, che in questo modo si mantiene sempre in una prossimità essenziale coll'atto», G. Agamben, *L'opera dell'uomo* (2004), in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 376.

¹¹ Agamben, *La comunità che viene*, p. 14.

¹² *Ibidem*.

L'accento, in questo caso, non deve cadere su ciò che la cosa viene essere detta, ma sul fatto dell'esser-detta come tale. Si tratta, in breve, di saper «distinguere una scarpa dal suo essere-detta-(scarpa), dal suo essere nel linguaggio»¹³. È per via di questa distinzione che non c'è sovrapponibilità tra le due molteplicità, la moltitudine delle singolarità e il molteplice dei ruoli e delle maschere (le particolarità dell'esistenza). Jakob è un particolare, l'esser-detto Jakob è la singolarità che abita in Jakob. L'insieme delle singolarità dell'esser-detto è la moltitudine, ciò che siamo definisce, invece, il molteplice dei particolari, la pluralità delle identità. Un conto è l'appartenenza a una figura concettuale come a una identità definita (da cui origina la molteplicità). Un altro è l'appartenere allo spazio della definizione assoluta, il che significa l'attraversamento di una soglia a partire dalla quale la vita si decide per una forma piuttosto che per un'altra (qui abita la moltitudine).

L'esser-detto, allora, da un lato, indica l'univocità di un fatto. Nel senso che in esso si manifesta la determinazione in quanto tale del poter essere. D'altra parte, l'esser-detto prospetta già una serie indefinita di modi in cui può essere esperita la determinazione in quanto tale. L'esser-detto possiede una dimensione seriale, plurale, moltitudinale: non i modi che si trovano “dopo” la soglia dell'esser-detto, ma la serie di modi che ineriscono all'esser-detto, la moltitudine dell'esser-detto. Il fatto dell'esser-detto viene declinato in una moltitudine di apostrofi (singolarità), che è differente dalla molteplicità dei nomi (particolarità).

In questo spazio decisivo, perché formativo, dell'esser-detto, nulla è però ancora deciso, tutto è ancora sospeso. Da un lato si tratta senz'altro di un momento decisivo. L'esser-detto è, infatti, il luogo in cui il mio poter vivere assume un'identità. Però, l'assunzione di una identità, la decisione di un ruolo, non sono ancora una maschera assunta, un ruolo deciso. Nell'istante di questa decisione ogni entità è ancora ciò che Agamben chiama un *esser-tale*, o essere qualunque, o, infine, una singolarità, espressioni più o meno equivalenti, e che indicano qualcosa/qualcuno che è stato

ripreso dal suo avere questa o quella proprietà, che ne identifica l'appartenenza a questo o quell'insieme, a questa o quella classe (i rossi, i francesi, i musulmani) – e ripreso non verso un'altra classe o verso la semplice assenza generica di ogni appartenenza, ma verso il suo essere-tale, verso l'appartenenza stessa.¹⁴

La singolarità non è nessuna funzione sociale già definita, non è il prodotto finale dell'attuazione di una potenza. La singolarità è, eminentemente, *work in progress*. Ogni singolarità è non un modo della potenza, ma un modo del determinarsi della potenza. La stessa soglia che finora era emersa come “determinazione della potenza in quanto tale” o “mettersi in gioco” o “esser-detto” viene adesso concettualizzata da Agamben come “appartenenza”. Perché? È facilmente intuibile. La potenza generica comincia a colare nelle formelle dei modi, finisce per appartenere a una certa forma, si lascia appropriare da una fisionomia definita. Questa è l'“appartenenza”. L'appartenenza è esattamente ciò che sta fra la libertà della potenza e la scelta dei modi. In quanto tale, dunque, l'appartenenza è “appartenenza” solo in un certo senso. Si tratta, ancora, di un'appartenenza libera, perché la singolarità che abita lo spazio della determinazione ha

¹³ Ivi, p. 59.

¹⁴ Ivi, pp. 9-10.

deciso di appartenere, ma non appartiene ancora a nulla. La singolarità si genera nel momento in cui la genericità della vita sta per specificarsi nel molteplice dei suoi modi, ma la singolarità, di per sé, appartiene soltanto all'appartenenza, cioè alla soglia della determinazione. Le entità della moltitudine abitano questo luogo neutro e decisivo dell'appartenenza, per questo esse non sono né universali, né particolari, sono semplicemente singolari. Questo statuto di singolarità «si scioglie dal falso dilemma che obbliga la conoscenza a scegliere fra l'ineffabilità dell'individuo e l'intelligibilità dell'universale»¹⁵.

Nel momento in cui comincio ad appartenere a qualcosa, io appartengo prima a quest'appartenenza stessa che non al qualcosa che specifica l'appartenenza: mi muovo nello spazio dell'appartenenza, mentre rimane ancora indeterminato a cosa io effettivamente appartenga. Tuttavia, questa indeterminatezza dell'appartenenza non è una nebulosa indistinta, è piuttosto lo spazio di una determinazione assoluta, nel senso di: superiore alle successive determinatezze particolari. Nel momento originario dell'appartenenza, ogni appartenenza effettiva viene al contempo revocata, e io mi ritrovo senza identità proprio nell'istante in cui sto per assumerne una. Io non sono ciò che sto per diventare. “Io sono-detto questo”, equivale anche al fatto che “io sono non-questo”, l’“esser-detto Jakob” non è l’“esser-Jakob”, l’“esser-detto Jakob” è anche l’“essere non-Jakob”: la localizzazione attuale della potenza della vita viene epochizzata, sospesa alla soglia della sua determinazione assoluta, «il dono che la singolarità accoglie dalle mani vuote dell'umanità»¹⁶.

Dopo quello che abbiamo detto mi sembra cominci a diventare comprensibile in che senso il triangolo agambeniano vita/esser-detto (singolarità)/forma corrisponda punto per punto alla triade aristotelica potenza/impotenza/atto. L'esser-detto ha una funzione di transito, di passaggio tra la vita potenziale e la forma, e tale per cui l'una non si riduce mai completamente all'altra. La determinazione dell'esser-detto assume dunque la

¹⁵ Ivi, p. 9.

¹⁶ Si potrebbe istituire un collegamento tra l'esser-detto di Agamben e il giudizio infinito di Kant. Il riferimento a Kant in Agamben, quando c'è, è sempre molto puntuale, spesso strategico, mai esornativo. Al concetto kantiano di *Grenze* fa riferimento Agamben ne *La comunità che viene* per spiegare la condizione di determinazione senza determinatezza della singolarità, laddove quest'ultima «confina [...] con tutto il possibile e riceve così la sua *omnimoda determinatio* non dalla partecipazione a un concetto determinato o a una certa proprietà attuale (l'essere rosso, italiano, comunista), ma *unicamente attraverso questo confinare*», p. 55. Ma è forse la figura kantiana del giudizio infinito quella che risponde con maggior chiarezza alla determinazione assoluta di Agamben: «il giudizio infinto non indica solo che un soggetto non è contenuto sotto la sfera di un predicato, ma che esso si trova da qualche parte, al di fuori della sfera di quello, nella sfera infinita; di conseguenza, questo giudizio rappresenta la sfera del predicato *come definita*. Ogni cosa possibile è o A o non-A. Dunque, se dico: qualcosa è non-A [...] si tratta di un giudizio infinito. Infatti, con esso non si determina, al di là della sfera finita A, sotto quale *concetto* rientri l'oggetto, ma si determina esclusivamente che esso rientra nella sfera fuori A, col che non si tratta propriamente affatto di una sfera, ma solo dell'*approssimazione di una sfera all'infinito o della limitazione stessa*», I. Kant, *Logica* (1800), trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 96-97. Di alcuni giudizi infiniti si serve Pasolini per definire l'impossibile “luogo” della vita ne *Il pianto della scavatrice*, lo spazio di una vicinanza che fa già pensare alle «mani vuote dell'umanità» di cui parla Agamben: «Quel borgo nudo al vento, / non romano, non meridionale, / non operaio, era la vita // nella sua luce più attuale: / vita, e luce della vita, piena / nel caos non ancora proletario, // come la vuole il rozzo giornale / della cellula, l'ultimo / sventolio del rotocalco: osso // dell'esistenza quotidiana, / pura, per essere fin troppo / prossima, assoluta per essere // fin troppo miseramente umana».

stessa funzione dell'aristotelica impotenza: entrambe salvaguardano l'autonomia della potenza sull'atto. Finora non era però chiaro perché in un caso (Aristotele) il termine-soglia venga caratterizzato in modo negativo (im-potenza), mentre nel caso di Agamben sembra che il termine-soglia ("esser-detto", "mettersi in gioco", ora: "appartenenza") non porti inscritto in sé questo tratto di negazione. Adesso, invece, possiamo constatare come il parallelismo tra Aristotele e Agamben sia completo, anche per quel che riguarda il termine-soglia. L'esser-detto, l'appartenenza all'identità scelta, è al contempo una messa in mora di ogni identità, una mancanza d'identità, un non di identità, proprio come l'impotenza aristotelica è una mancanza d'atto. Le singolarità che sono in via di determinazione identitaria, proprio allora sono massimamente anonime: «esse si sono espropriate di tutte le identità, per appropriarsi dell'appartenenza stessa»¹⁷. La determinazione in quanto tale, l'appartenenza all'appartenenza, è appunto ciò che sospende ogni appartenenza specifica. L'esser-detto è ciò che può mettere in questione qualunque figura identitaria, qualunque nome, esattamente come l'impotenza di Aristotele sospende ogni eventuale attuazione della potenza.

2.5 *La moltitudine fàtica*

Ciascuno di noi, prima di essere il portatore di un nome, viene chiamato, viene apostrofato. Per poter avere un nome è necessario, prima, essere apostrofato. L'apostrofe, il katagoreuein delle singolarità, precede l'acquisizione di un nome. C'è una moltitudine di modi di essere apostrofati o "categorizzati": le prime qualità del poter essere sono dunque i modi delle apostrofi, e su questa moltitudine delle apostrofi è fondata la possibilità del nome. La moltitudine dell'esser-detto non è un gruppo di persone o individui. Non è neppure la folla dei nomi. È, invece, sostanzialmente, una moltitudine di voci che apostrofano, voci allocutive, voci che si rivolgono sempre a qualcuno per assegnargli un'identità. Una voce allocutiva è appunto una voce che, rivolgendosi-a, determina in modo assoluto. Le maschere dei nomi funzionano solo dopo che si è stati apostrofati. La molteplicità delle maschere e dei ruoli presuppone, infatti, che la moltitudine delle apostrofi abbia preso forma. Quest'ultima, quindi, sempre trascende la prima e definisce una pluralità di carattere differente.

Chiediamoci ora: come è possibile dare un comprensione non semplicemente lemmatica di questo concetto di "moltitudine"? Dove, nel linguaggio, vediamo all'opera la voce allocutiva? Dove facciamo realmente esperienza di una voce che non è ancora nome? Agamben fa riferimento a un linguaggio colto nel suo momento sorgivo, vale a dire a una determinata «essenza linguistica» che non è «questo o [...] quel contenuto di linguaggio, [...] questa o [...] quella proposizione vera, ma [il] fatto stesso che si parli»¹⁸. Questa fatticità della voce, fatticità dell'atto di parola non «concerne uno stato, ma un evento di linguaggio, non [...] questa o quella grammatica, ma, per così dire, il factum loquendi come tale»¹⁹. Non si tratta ancora di grammatica, né di "espressione" personale. Più originaria dell'opposizione langue/parole è, dunque, una dimensione evenemen-

¹⁷ Agamben, *La comunità che viene*, p. 9.

¹⁸ G. Agamben *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 92.

¹⁹ *Ibidem*.

ziale del linguaggio che Agamben identifica con la fatticità di una vociferazione sovraordinata alle informazioni trasmesse, così come alla potenza definitoria-concettuale del nome: non quello che si sta dicendo, il “che cosa” del linguaggio, neppure “chi” sta parlando (la qual cosa, inizialmente, rimane indecidibile), ma il fatto della comunicazione, il “che” del linguaggio. Questa dimensione evenemenziale la scienza linguistica l’ha da tempo definita funzione fàtica della comunicazione. La fatticità del linguaggio è testimoniata anzitutto dalla possibilità di una parola fàtica. Agamben, mi sembra, non usa mai il termine “fàtico”, ma è probabile che quando parla del linguaggio-evento, per distinguerlo dalla grammatica o dalla psicologia del linguaggio, cioè da tutte le competenze di un linguaggio-informazione, si stia riferendo proprio alla particolare funzione individuata a suo tempo da Malinowski e da Jakobson²⁰. Infatti, che altra fisionomia assegnare a quella ch’egli definisce «una parola non obbligatoria, che non comanda né proibisce nulla, ma dice soltanto se stessa»²¹ se non la fisionomia del fàtico? La parola che dice sé è la parola che dice il proprio dire, la parola che fa segno al factum loquendi, la parola singolare che segna la soglia della determinazione o dell’esser-detto. Questa è la parola fàtica. Il factum loquendi, la dimensione fàtico-evenemenziale del linguaggio, è ciò che, nel linguaggio, non comunica propriamente nulla, tranne il fatto che c’è comunicazione, il fatto che la parola si invia all’ascolto e al dialogo con le altre parole.

Vi sono messaggi che servono essenzialmente a stabilire, prolungare o interrompere la comunicazione, a verificare se il canale funziona (“Pronto, mi senti?”), ad attirare l’attenzione dell’interlocutore o ad assicurarsi la sua continuità (“Allora, mi ascolti?” o, in stile shakespeariano, “Prestatemi orecchio!” – e, all’altro capo del filo, “Ehm, ehm!”). Questa accentuazione del contatto (la funzione fàtica, secondo la terminologia di Malinowski) può dare luogo ad uno scambio sovrabbondante di formule stereotipate, a interi dialoghi, il cui unico scopo è prolungare la comunicazione. [...] Lo sforzo mirante a stabilire e a mantenere la comunicazione [...] è anche la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini, nei quali la tendenza a comunicare precede la capacità di ricevere e trasmettere un messaggio comunicativo.²²

²⁰ E che, si potrebbe aggiungere, ha mancato di sollecitare, come forse avrebbe potuto, la riflessione schiettamente filosofica. Con poche eccezioni: vedi le sporadiche osservazioni di J. Baudrillard contenute in *La seduzione* (1979), trad. it. di P. Lalli, SE, Milano, 1997, e gli importanti libri, che invece la tematizzano per la prima volta in modo analitico dal punto di vista della filosofia, di R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione*, Bruno Mondadori, Milano 2003 e *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

²¹ G. Agamben *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 113.

²² R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale* (1963), trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 188-189. Il rimando di Jakobson è a B. Malinowski, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in C. K. Ogden e I. A. Richards, *Il significato del significato* (1923), trad. it. di L. Pavolini, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 333-383. La parola fàtica è la parola primitiva, si potrà dunque parlare di voce fàtica *sive* comunicativa come della voce dell’origine: «nell’ambito etimologico della *vox latina*, il primo significato di *vocare* è chiamare, invocare. Prima ancora di farsi parola, la voce è un’invocazione rivolta all’altro e fiduciosa in un orecchio che la accoglie. La sua scena inaugurale coincide con la nascita. Qui l’*infante*, con il suo respiro iniziale, invoca una voce in risposta, chiama un orecchio ad accoglierne il grido, convoca un’altra voce. [...] Questo legame instaura la comunicazione primaria di ogni comunicabile e perciò ne costituisce il prerequisito. Non c’è ancora niente da comunicare, se non la comunicazione stessa nella sua pura vocalità. La voce significa anzitutto se stessa, nient’altro che la relazionalità del vocalico che è già implicita nel vagito inaugurale come invocazione», A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell’espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 185-186.

Il linguaggio fatico è, insomma, il linguaggio che non dice niente, perché, anziché trasmettere un contenuto informativo, stabilisce un contatto. Alla voce fatica fa difetto il significato, pur essendo assolutamente sensata, correttamente indirizzata. «Se si sta a quanto scrive Jakobson, la comunicazione fatica è l'inverso della comunicazione. Non si comunica infatti nulla, ma, come si suole dire, si comunica per comunicare, si comunica il fatto che c'è contatto, si verifica insomma il presupposto della comunicazione. [...] La comunicazione fatica è [...] dono di un "luogo comune", dono di quel legame [...] che ogni comunicazione presuppone per poter funzionare»²³. Vale a dire: la parola fatica è la parola che, senza ancora dire nulla, senza ancora esser nome (proprio o comune), ad-loquisce, si rivolge-a, istituisce le condizioni per ogni dire possibile, cioè la parola che, significando sé come invio, allocuzione, istituisce lo spazio dell'esser-detto o della determinazione in quanto tale. Rivolgersi a qualcuno, apostrofare qualcuno, significa che questo qualcuno sta per apprendere la propria identità dalla voce che a lui si rivolge. La parola fatica è il katagoreuein assoluto dell'esperienza, l'apostrofe fonte di ogni conoscenza determinata, anche se sospende questa conoscenza al proprio carattere di absolutezza. La parola fatica scarta ogni particolare contenuto informativo, producendo quel luogo comune (lo spazio dell'allocuzione, il contatto) in cui l'incontro tra le singolarità può avvenire. La parola fatica né domanda, né risponde. Essa, semplicemente, chiama. Non è una parola assertoria, ma non è neppure una parola "all'ascolto". Essa, piuttosto, apre l'ascolto, cor-risponde al luogo della comunicazione, allo spazio dell'incontro determinante, producendolo.

Il factum loquendi coincide con il semplice poter comunicare, con la potenza determinante della parola, senza che alcunché venga ancora comunicato/determinato. O meglio: faticamente niente viene comunicato, se non la comunicazione stessa, il piano comune della relazione, lo spazio dell'esser-detto. Nulla viene determinato, se non lo spazio della determinazione assoluta. Ciò che per Agamben è l'esser-detto equivale a ciò che i linguisti chiamano il canale di contatto, che è, da un lato, la condizione di possibilità, per i membri della comunità dei parlanti, di ricevere una qualche fisionomia riconoscibile, ma, dall'altro, ciò che a un eventuale battesimo configurante si è anche sempre sottratto: il canale di contatto è il piano della determinazione in quanto tale, di per sé indeterminato.

Per ripetere quello che abbiamo appena detto, ma adoperando questa volta esclusivamente il lessico di Agamben: è il factum loquendi a istituire l'appartenenza. Il linguaggio evenemenziale disegna la soglia del passaggio dalla potenza generica della vita a una sua forma specifica. Nel mentre qualcuno si rivolge a me, accade che io mi preparo ad apprendere chi sono dalla sua voce, ma non l'ho ancora appreso. Mentre vengo deciso dalla voce altrui, non sono ancora deciso. Essa decide della mia appartenenza, ma in questo frangente non appartengo ancora a nulla. Attendo che qualcosa accada (la mia identificazione) e in quest'istante mi libro in uno spazio vuoto, anonimo, in cui sempre vengo risucchiato ogni volta che qualcuno mi apostrofa. Questa condizione mi sottrae a ogni possibile identificazione immaginata come definitiva. Io mi comprendo, anzitutto, a partire dal risuonare di questa parola fatica e questo risuonare definisce il poter non-avere-nome in cui si radica la possibilità stessa dell'avere un nome. Per tale ragione la condizione della determinazione in quanto tale, la possibilità dell'esser-detto,

²³ Ronchi, *Teoria critica della comunicazione*, pp. 39, 42.

la possibilità dell'appartenenza, è l'anonimato in quanto Erlebnis più elementare di ogni singolarità. Voci fatiche sono queste allocuzioni da cui io imparerò, sì, ben presto, chi sono, ma da cui intanto imparo a sopportare la condizione dell'assenza di nome, la mia insuperabile condizione di clandestinità.

2.6 Il gesto è l'esibizione

Se l'evento della comunità viene inteso da Nancy come praxis che racchiude il suo senso in sé, senza bisogno di andarlo a cercare altrove, Agamben enfatizza piuttosto come l'esistenza delle singolarità non appartenga né all'ambito della poiesis, né a quello della praxis. Per caratterizzare questa condizione mediale della singolarità Agamben si serve della nozione di "gesto". Una singolarità, un gesto qualsiasi, argomenta Agamben (che cita a questo proposito Aristotele e Varrone), può essere inteso come prassi o poiesi (a seconda che abbia o meno la propria finalità in se stessa). Se è autotelico esso sarà una prassi, se è un semplice mezzo per raggiungere un fine, invece, sarà da intendersi come una forma di poiesi. Non è difficile vedere riproposta in questa dualità pratico/poietica la distinzione tra atto e potenza. La prassi è infatti un evento compiuto che non necessita d'altro fuori di sé per essere, proprio come l'atto, il quale non guarda mai oltre sé. La poiesi rappresenta invece la tensione di qualcosa verso una condizione non ancora raggiunta, la medesima situazione di tensione di cui si sostanzia la potenza, la quale è sempre un indice di ulteriorità. Per dare ragione della fisionomia che hanno le singolarità della moltitudine Agamben parla di un "gesto", il quale non presenta né il carattere della definitezza prassica, né quello dell'in-finitezza poietica, ma piuttosto il volto paradossale di un evento compiuto nella sua incompiutezza, perfetto proprio in virtù della sua im-perfezione (quindi, per quel che ci riguarda e contro le apparenze terminologiche, non siamo così distanti da Nancy, almeno dal Nancy che si è voluto presentare in queste pagine, la cui comunità inoperosa è perfetta, prassica, proprio nel suo carattere d'incompiutezza e apertura).

L'incompiutezza del gesto singolare è la medesima che appartiene alla voce fatica, la quale si rivolge-a, è comunicativa in senso eminente, senza che ancora sia possibile determinare quel che dice. Ciò che precedentemente era lo spazio dell'esser-detto, ovvero la determinazione fatica, ora diventa per Agamben la medialità del gesto:

Per la comprensione del gesto, nulla è [...] più fuorviante che rappresentarsi una sfera dei mezzi rivolti a uno scopo (per esempio, la marcia, come mezzo per spostare il corpo dal punto A al punto B) e poi, distinta da questa e ad essa superiore, una sfera del gesto come movimento che ha in se stesso il suo fine (per esempio, la danza come dimensione estetica). Una finalità senza mezzi è altrettanto estraniante di una medialità che ha senso solo rispetto a un fine. Se la danza è gesto, è perché essa non è invece altro che la sopportazione e l'esibizione del carattere mediale dei movimenti corporei. Il gesto è l'esibizione di una medialità, il rendere visibile un mezzo come tale.²⁴

Non è dunque solo il gesto della fonazione che può essere fatico (anziché significativo o informativo) e porre così la dimensione mediale dell'esser-detto. Ogni altro gesto,

²⁴ Agamben, *Mezzi senza fine*, pp. 51-52.

anche se extra-verbale, può esibire lo spazio della medialità. Ogni gesto, ogni singolarità (non solo quella vociferante) ha in sé la possibilità di rivelare il suolo comunicativo ch'esso produce per poter funzionare.

Prima avevamo inscritto l'esser-detto delle singolarità nella figura del fatico. Ora, quando Agamben parla di medialità, potremmo forse pensare a una natura intrinsecamente indicativa del gesto. Se la faticità è la funzione della singolarità che esprime il suo esser-detto, l'indicazione diventa la virtù singolare di ogni gesto. Il gesto singolare ha anzitutto natura mediale, cioè indicativa, nel senso che la medialità di cui è materiato è in sostanza uno spazio segnico, cioè uno spazio d'indicazione. Nell'ambito di questa medialità indicativa nulla però viene ancora effettivamente indicato. Il gesto indicativo pone lo spazio del segno, pone la medialità, ma tutto ciò è soltanto una possibilità d'indicazione prima che accada l'effettiva indicazione di un significato.

Cerchiamo di comprendere la fisionomia di questo gesto mediale-indicativo attraverso l'analisi del proverbio (che di solito si spaccia per cinese) circa l'uomo che punta il dito. Se qualcuno punta il dito verso il cielo, dice il proverbio, solo l'idiota guarda il dito, il saggio guarderà il cielo. In realtà non è né nel primo, né nel secondo modo che vuole essere inteso il dito puntato, almeno se lo consideriamo in quanto esempio di gesto singolare. Il dito, infatti, può essere riguardato come una cosa dalla consistenza materiale alla stregua di un qualunque oggetto non già dotato di virtù segnica: un pezzo di carne che contiene sì una potenzialità d'indicazione, ma che un cane potrebbe anche decidere di mordere, anziché di comprendere come segno. Chi invece di guardare il cielo guarda il dito, l'idiota, è l'uomo della potenza che rifiuta l'attualità dell'indicazione. Se poi la mano con le sue dita può essere effettivamente puntata verso una determinata regione dello spazio, ciò significa l'attuazione della potenza d'indicazione contenuta nella consistenza materiale della mano, l'effettivo accadere della semiosi. Il saggio che guarda il cielo è dunque l'uomo dell'attualità, colui che ha occhi soltanto per la determinatezza dell'esperienza. Ma il dito puntato potrebbe essere interpretato anche in un terzo modo, differente dal modo dell'idiota come da quello del saggio: il dito può far cadere l'attenzione anche sulla distanza che sta fra il dito e il cielo, sulla medialità dello spazio, sulla sua semplice virtù d'indicazione, indicazione assoluta, indicazione indeterminata. Vale a dire, il dito potrebbe valere come simbolo di una certa dimensionalità spaziale, di un'esigenza di orientamento nello spazio, in cui lo spazio sta per organizzarsi in regioni distinte, indicabili, significabili, ma nel quale questa organizzazione ancora non è accaduta. Il dito puntato verso il cielo, prima del cielo come una porzione dello spazio, esibisce allora lo spazio segnico come mezzo, come distanza, a partire da cui diventa in seguito possibile manifestare quella determinata regione che è il cielo. Considerato come gesto singolare il dito puntato non indirizza ancora verso una regione dello spazio distinta da sé, ma corrisponde allo spazio dell'indicazione come luogo della medialità in cui si dispone ogni determinata regione a venire. Chi osserva in questo modo il dito puntato verso il cielo non è né l'idiota, né il saggio, ma è l'uomo qualunque, la singolarità. L'uomo qualunque non si lascia affascinare né dalla mano, né dal cielo, né da colui che gli racconta il proverbio e gli dice che è un proverbio cinese. L'uomo qualunque è attento all'indicazione stessa del gesto, così come è più attento al racconto stesso del proverbio che non a colui che lo racconta e all'aneddotica etnografica che dovrebbe riempirne il senso.

Se, come abbiamo visto, la voce fática istituisce la comunicazione prima di trasmettere un qualunque contenuto informativo, il gesto indicativo segna lo spazio dell'indicazione prima di tradursi in un indicato determinabile. La condizione di medialità del gesto, che richiama così fortemente tutto ciò che Agamben ha precedentemente detto circa l'eventualità dell'esser-detto e la condizione anonima dell'appartenenza, si distanzia tanto da un gesto puramente funzionale, quanto dalla perfezione di un gesto concluso in sé. Quella che abbiamo definito virtù eminentemente indicativa del gesto dà al gesto in questione le fattezze di un gesto interrotto. I gesti sono indicativi nella loro condizione di gesti interrotti. Il gesto indicativo è un gesto interrotto. Non si tratta, però, di una interruzione che viene a corrompere alcunché o che fa mancare al gesto singolare l'appuntamento con la propria anima di gesto prassico o autotelico. Infatti, la condizione dell'interruzione precede tanto la chiusura su di sé del gesto prassico, come anche l'apertura funzionale (perché facente riferimento ad altro) del gesto poietico. Il gesto interrotto è la soglia decisiva a partire da cui qualcosa come una prassi (gesto autotelico, gratuito) e una poiesi (gesto funzionale, razionale) risultano comprensibili. Considerare un gesto singolare come un'indicazione interrotta non significa che il gesto non è più capace di indicare, che la mano che indica il cielo viene amputata. Al contrario. Significa che l'attenzione si concentra sull'indicazione in quanto tale che la mano mette in essere e che viene sospeso l'ovvio tragitto di traduzione di quest'indicazione nel proprio indicato.

Il gesto interrotto può essere assimilato all'occupazione dei «bambini [che] giocano con gli oggetti fuori uso, non per restituirli al loro uso canonico, ma per liberarli definitivamente da esso»²⁵. L'uso di un oggetto è appunto l'indicatedo di questo oggetto: l'uso del martello è il martellare cui la presenza del martello rimanda. Gli utensili quotidiani di cui i bambini, giocando, fanno un uso "perverso" non sono oggetti momentaneamente fuori uso restituiti al loro uso originario. Ma neppure si tratta di oggetti fuori uso per i quali si tratta di inventare indefinitamente nuovi usi, come accade alla scopa trasformata in cavallo di legno di cui ha parlato, ad esempio, Ernst Gombrich. Entrambe le prospettive rimangono prigioniere dell'alternativa aperto/chiuso, finito/infinito, ecc. Si tratta, piuttosto, nel gioco infantile di cui parla Agamben, di liberare gli oggetti dal loro uso, ma non, come si potrebbe a tutta prima pensare, per renderli inservibili, per obliterare la loro funzione-uso, la funzione-rimando (come, ad esempio, accade nelle "macchine inutili" di Francis Picabia, il cui carattere di inservibilità è denunciato fin dall'inizio), bensì per metterne in questione la funzionalità, cioè la virtù indicativa, e per ciò stesso esibirla. Esibire il momento del rimando, anziché farlo semplicemente funzionare. Non far funzionare la funzionalità, ma interromperla per esporla. Questo è diverso sia dal semplice funzionamento univoco di uno strumento, come anche dal rilancio infinito della sua intenzione d'uso, come anche dall'abolizione dell'uso in una dimensione d'autosufficienza estetica. Liberare gli oggetti dall'uso, come dice Agamben, significa per lo meno ch'essi non sono già stati liberati dalla funzionalità. La messa in questione della funzionalità oggettuale si verifica quando la funzionalità non è già stata cancellata, ma viene attivamente indeterminata, resa "vaga". Il gesto singolare e interrotto non è un gesto funzionale (né in modo univoco, né plurivoco o polisemico), ma non è neppure un gesto gratuito, estetizzante o anti-funzionale. Esso è, più radicalmente, un gesto la cui

²⁵ Agamben *Stato di eccezione*, p. 82.

funzionalità viene sospesa e per ciò stesso mostrata. D'altra parte, la funzionalità di qualcosa altro non è che il suo rimando indicativo (funzionalità = funzione di rimando, la funzionalità coincide con l'indicazione, la funzionalità di qualcosa coincide con l'essere-per-qualcos'altro di qualcosa). Quindi si può dire che il gesto interrotto non fa che rimandare al proprio rimandare. Esso non indica un vero e proprio indicato, ma fa segno alla propria virtù indicativa come funzionalità assoluta e per ciò stesso indeterminata.

L'insieme delle singolarità sarà allora da intendersi, mettendo insieme i tratti che abbiamo appena illustrato, come una moltitudine di voci fatiche e di gesti indicativi-interrotti. Soltanto "fatiche" le une, nulla più che "indicativi-interrotti" gli altri, perché anche se è vero che ciascuna voce non fa che rivolgersi alle altre, e che il gesto è di per se stesso indicativo, la voce che si rivolge a qualcuno non dice ancora nulla, così come il gesto non configura il proprio indicato. La voce dice e il gesto indica, ma ciò che viene detto/indicato è un *je ne sais quoi*: il non-so-che della comunicazione e del rimando. «Il gesto è, in questo senso, comunicazione della comunicabilità. Esso non ha propriamente nulla da dire, perché ciò che mostra è l'essere-nel-linguaggio dell'uomo come pura medialità»²⁶. Il gesto e la voce, le singolarità della moltitudine, comunicano non una determinata informazione, ma soltanto la comunicabilità delle informazioni. Esse espongono lo spazio del segno, la possibilità della messa in relazione di qualcosa con qualcos'altro, la possibilità del rimando, ma solo come possibilità. Esse non mostrano niente di determinato, ma solo lo spazio o il tempo della determinazione assoluta. Voce e gesto si intrattengono così nel luogo di una comunicazione interrotta, di un transito sospeso. Quando la vita come poter essere si mette in gioco, allora accadono l'essere-nel-linguaggio (voce) e il diventare-indicativo (gesto) come singolarità della vita: nascono le singolarità come forme-di-vita (voci/gesti) anonime.

2.7 *La sostituzione*

La voce, abbiamo visto, è fondamentalmente voce allocutiva. Essa si rivolge-a. Per ciò stesso ogni voce ad-viene alle altre voci. Ogni voce muove verso le altre voci. Se abbiamo più o meno chiara la fisionomia di una singolarità, ora dobbiamo chiederci come sia caratterizzato l'incontro tra le singolarità. Ciascuna forma-di-vita si caratterizza come voce singolare, acquista il proprio tono allocutivo, solo sostituendosi alle altre forme-di-vita, alle altre voci. Lo stesso vale per i gesti dell'indicazione. La voce chiama, il gesto indica. Entrambi muovono verso gli altri (gesti/voci). Le riflessioni più importanti di Agamben a questo riguardo sono quelle contenute ne *La comunità che viene* circa il concetto di "agio"²⁷. In queste pagine viene descritto in che modo funziona l'incontro tra le singolarità della moltitudine e questo incontro viene descritto come l'accadere di una sostituzione reciproca. Ma cos'è esattamente la sostituzione di cui si sta dicendo?

Per spiegarlo Agamben fa riferimento a certe credenze talmudiche per cui «il giusto, dopo che è stato trovato innocente, riceve nell'Eden il suo posto, più quello del suo vi-

²⁶ Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 52.

²⁷ Agamben, *La comunità che viene*, pp. 23-25.

cino che si è dannato. Il malvagio, [...] riceve all'inferno la sua parte, più quella del vicino che si è salvato»²⁸. Estrapolato dalla sua cornice religiosa, quest'aneddoto sull'oltretomba sta a significare il modo che hanno le singolarità di vivere l'incontro. Il fatto che le anime dei morti occupino ciascuna non solo il posto che è stato loro assegnato, ma anche quello più vicino che era destinato a un'altra anima singolare, vuol dire che «nel punto in cui ciascuno raggiunge il suo stato finale e compie il proprio destino, allora per ciò stesso si trova nel posto del vicino. Il più proprio di ogni creatura diventa così la sua sostituibilità, il suo essere comunque nel luogo dell'altro»²⁹. La voce singolare è sempre voce allocutiva, rivolta a qualcuno, e questo qualcuno ascolta nella voce che a lui si rivolge l'offerta di un'acquisizione d'identità. Ognuno, rimanendo al proprio posto, è come se si lasciasse anche attraversare dal luogo da cui proviene la voce che a lui si rivolge e da cui il gesto addita – per potersi ritrovare e identificare sé. Io, rimanendo qua dove sono, al contempo sono anche là dove non sono, ma da dove sono chiamato. Io, per acquisire un'identità, occupo il posto della voce e del gesto dell'altro, esattamente come l'altro deve fare rispetto al luogo della mia voce, del mio gesto, cioè occupare, oltre al proprio, il mio posto. La sostituibilità reciproca delle voci e delle identità è il modo che hanno le singolarità di incontrarsi e di determinare reciprocamente il proprio poter essere. La sostituzione delle singolarità non viene riguardata come forma sociale da termitaio o disgraziato smarrimento della propria preziosa individualità, come si diceva una volta nelle polemiche anticomuniste a buon mercato. La sostituzione reciproca è il modo concreto che hanno le singolarità per abitare lo spazio dell'esser-detto e della determinazione assoluta. Perché l'esser-detto non è mai un'entità generale e trascendente con cui mi confronto a partire dal mio luogo di solitudine, ma è un'esperienza che faccio attraverso un'altra singolarità (la cui apostrofe o indicazione mi chiama in causa).

La sostituibilità è la forma più elementare dello stare assieme e assomiglia a un esercizio di apprendimento reciproco circa la propria identità. La sostituibilità insegna alle singolarità l'apprendimento sempre sospeso della propria identità le une dalle altre. Il “più proprio” di una singolarità consiste nell'andare altrove, al posto della voce dell'altra singolarità, la quale a sua volta prende il suo. Io ricevo la mia parte dall'altro, egli riceve la sua da me. Lo stare insieme è uno scambio delle parti delle singolarità. Il poter essere della mia singolarità si mette in gioco preparandosi ad assumere la parte che risuona nella voce dell'altro, così come è nella mia voce che l'altro si ritroverà assegnata la sua parte. Ogni singolarità è all'altra occasione della sua messa in gioco. Si tratta, come si può vedere, di una sostituzione “a venire”, nel senso che la sostituzione va considerata nel suo momento dinamico, attuativo, determinante in modo assoluto, non già compiuto. Lo sostituibilità delle singolarità non vuol dire che, semplicemente, io sono diventato l'altro e l'altro è diventato me. Io muovo verso il luogo della voce dell'altro per apprendere chi sono, ma mentre muovo verso di esso non sono ancora nessuno. A partire dal luogo di quella voce mi preparo ad acquistare una fisionomia, ma quest'ultima ha soltanto valore pronostico, anticipante, vale come determinazione operante, non come determinatezza acquisita.

²⁸ Ivi, p. 23.

²⁹ *Ibidem*.

Oggetto dello scambio tra le singolarità dell'incontro è dunque «il posto del vicino che ciascun uomo immancabilmente riceve»³⁰. Nancy, lo abbiamo visto, parla di somiglianza, di assimilazione reciproca, nel senso che le singolarità si singolarizzano a vicenda e, affacciandosi sullo stesso limite, toccandosi, l'una produce il bordo che dà fisionomia all'altra. In Agamben non si tratta tanto di un processo di alterazione/produzione reciproca delle fisionomie delle singolarità, quanto di una topologia mobile delle voci e dei gesti. Non somiglianza, ma sostituzione. Ciononostante le affinità tra i due pensatori mi sembrano evidenti. Come accadeva in Nancy per l'evento della somiglianza che pone un termine alla spartizione del limite, così per Agamben lo scambio dei posti tra le singolarità ha il carattere dell'autosufficienza. Lo scambio dei luoghi rifiuta l'iscrizione al proprio interno di ulteriori istanze di mediazione: «all'ipocrita finzione dell'insostituibilità del singolo, che nella nostra cultura serve solo a garantire la sua universale rappresentabilità» Agamben oppone «una sostituibilità incondizionata, senza rappresentanza, né rappresentazione possibile, una comunità assolutamente irrepresentabile»³¹. «Irrepresentabile» non significa che qui è in gioco una comunità latente perché o-scena (anzi: la comunità è in questo caso la scena stessa dell'evidenza, tutto ciò che si dà a vedere) oppure confusa al punto di non lasciar distinguere contorni al proprio interno. «Irrepresentabile» vuol dire, piuttosto, che questa comunità non ha bisogno di alienarsi in istanze di potere che diano forma al suo spazio o che suppliscano allo scambio delle singolarità, perché lo scambio che dà forma è rimesso all'iniziativa delle singolarità e a esse soltanto. In Nancy le singolarità si singolarizzano reciprocamente assimilando ciascuna il proprio bordo all'altra. In Agamben esse si mettono reciprocamente in gioco e si scambiano di posto. Sia la comunità di Nancy che quella di Agamben sono per ciò stesso comunità non rappresentative, prive dell'istanza della mediazione, comunità compiute per via di un'interruzione sempre ripetuta.

Lo scambio ospitale fra le voci fatiche e i gesti indicativi, la loro sostituibilità, fa sì che il limite dell'esser-detto e del divenire-indicazione si manifesti come spazio della vicinanza, dell'adiacenza, ovvero, detto con un arcaismo, spazio dell'"agio". "Agio" è il nome del luogo della comunità, quello che i linguisti chiamano più prosaicamente "canale di contatto", cioè l'oggetto d'affermazione di ciascuna voce singolare e anonima mentre si rivolge all'altra voce, il luogo in cui ciascuna singolarità può trovare una ragione di identificazione a partire dalla voce e dal gesto di un'altra singolarità:

Questa sostituzione non conosce più luogo proprio, ma, per essa, l'aver-luogo di ogni essere singolare è sempre comune, spazio vuoto offerto all'unica, irrevocabile ospitalità. [...] Agio è il nome proprio di questo spazio irrepresentabile. Il termine agio indica infatti, secondo il suo etimo, lo spazio accanto (*ad-jacens, adjacentia*), il luogo vuoto in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente.³²

L'"agio" non è un luogo predisposto, una spazio già pronto su cui le differenti singolarità si dislocano, ma si produce nell'istante stesso dell'incontro. Come per Nancy, così per Agamben non è possibile decidere un'analisi dedicata alla genesi delle singolarità sul limite comune (nel caso di Agamben: lo spazio dell'"agio") da una che riguarda la

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

relazione tra le singolarità come elementi di una moltitudine. Così l'esser-detto è, al contempo, la condizione d'essere di tutte le singolarità e, insieme, l'oggetto affermato da ciascuna singolarità ogni volta in cui l'incontro diventa occasione di sostituzione. Ciascuna voce sorpresa nel suo gesto allocutorio, afferma il canale di contatto, lo spazio comune della determinazione assoluta, cioè il piano d'essere su cui tutte le singolarità si dispongono in situazione di sostituibilità e determinazione reciproca. Il mio esser-detto è la singolarità altrui, la sua voce, così come per altrui il suo esser-detto sono io, la mia voce. La chiamata destinata a identificarmi non proviene da un luogo trascendente, ma dalla singolarità di colui di cui mi preparo a occupare il posto, mentre egli si prepara a occupare il mio. Questo stato di cose produce l'indistinguibilità tra condizione ontologica (piano comune dell'esser-detto) e realtà ontica (le singolarità). In un certo senso, dentro lo spazio dell'esser-detto e del divenire-indicazione, ciascuna singolarità è la condizione ontologica dell'altra. È la voce della singolarità che a me si rivolge, è il gesto singolare che mi addita, che istituisce il piano comune dell'esser-detto e del divenire-indicazione in cui il mio poter essere potrà determinarsi e acquistare un profilo. Quello che accade è che una voce qualsiasi, un gesto qualunque producono lo spazio in cui possono risuonare tutte le voci della moltitudine. Dentro lo spazio dell'"agio" non c'è alcuna differenza di dignità, alcuna distinzione, tra essere ed ente, uno e molteplice. La faticità delle voci e l'interruzione dei gesti hanno il senso di questa indistinzione ontico-ontologica.

2.8 *La nuda vita e la sua realizzazione*

Dove sta l'argomento polemico che, in modo più o meno esplicito, percorre le argomentazioni agambeniane sul mettersi in gioco, il rimando al rimando e la situazione della sostituibilità? Si tratta del fatto che per lo più il fenomeno del rimando al rimando, il preliminare mettersi in gioco del poter essere di ciascuno, è occultato. Ma è occultato da cosa? Non da una misteriosa volontà di farsi dimenticare da parte del rimando stesso, ad esempio. O meglio: in una certa misura anche sì. Il fenomeno del rimando e la struttura dell'esser-detto non hanno l'evidenza del frutto che cresce sull'albero o della pietra in cui s'inciampa per strada. Agamben, in alcuni scritti d'occasione, anche se non nelle opere di più ampio respiro, ha messo a tema come nel funzionamento stesso del linguaggio lavori una forza auto-occultante e analitica, cioè destrutturante l'integrità della forma-di-vita. Occultante, dunque, perché destrutturante, nel senso che un certo lavoro di analisi implicito nel linguaggio fa dimenticare la struttura unitaria dell'esser-detto che fonda l'essere-nel-linguaggio dell'extra-linguistico: «il linguaggio – il nostro linguaggio – è necessariamente presupponente e oggettivante, nel senso che esso, nel suo avvenire, scompone la cosa stessa, che in esso e solo in esso si annuncia, in un essere su cui si dice e in un poion, una qualità e una determinazione che di esso si dice. Esso suppone e nasconde ciò che porta alla luce nell'atto stesso in cui lo porta alla luce»³³. Ciò che qui Agamben chiama platonicamente o husserlianamente "la cosa stessa" è la soglia dell'esser-detto, la quale si nasconde nei termini linguistici che vengono a riempirne il vuoto e rendono impercettibile la funzione di transito dell'esser-detto. Il linguaggio la-

³³ G. Agamben, *La cosa stessa* (1984), in *La potenza del pensiero*, p. 17.

vora sul fondamento dell'esser-detto dell'extra-linguistico, ma al contempo, per poter funzionare, partorisce il soggetto e il predicato, la sostanza e l'accidente, la potenza e l'atto, il contenuto e la forma, cioè le sparse membra di una forma-di-vita precedentemente percorsa da tensioni e discrasie interne, ma unitaria proprio in virtù di queste tensioni.

Però, dire che la struttura dell'esser-detto si occulta da sola sarebbe un modo per semplificare un po' troppo una questione che, per lo stesso Agamben, è ben più complessa. Per comprendere quello che stiamo dicendo prendiamo come riferimento l'elemento dell'essere-in-gioco, che è uno dei modi, forse il più evidente, in cui si declina la struttura dell'esser-detto come forma unitaria di potenza e atto. Abbiamo visto prima come alla potenza della vita appartiene di mettersi in gioco nella scelta dei propri modi: nei singoli modi della vita ne va sempre dell'intera potenza di esistere, e questo accade perché, fondamentalmente, la potenza è anche la possibilità dell'impotenza, perché il vivere è anche non-vivere. Bene, la domanda che ora potremmo porci è: l'esperienza dell'essere-in-gioco è "costitutivamente" occultata a se stessa? Risiede nella "natura" dell'essere-in-gioco di mistificarsi? O forse questa mistificazione proviene da un'istanza aliena? Il mettersi-in-gioco non è di per sé alcunché di così refrattario all'evidenza, almeno emotiva, per quanto ci compete di dire in onestà. Ciascuno di noi fa prova del mettersi in gioco del proprio poter vivere, ogni giorno. Agamben lo dice chiaramente. Ciò accade quando, ad esempio, qualcuno si alza dal letto e decide quello che farà di lì a poco. Può decidere di prendere l'auto e andare in ufficio. Ma potrebbe anche decidere che è una bella giornata e che per il momento non vale la pena di andare al lavoro e che sarebbe più interessante fare una passeggiata. Insomma, chi si è appena alzato dal letto si risolverà sicuramente a fare qualcosa, ma questo qualcosa non è pre-determinato e ognuno di noi ha una pur oscura consapevolezza di non essere costretto in alcun modo a fare quello che sta facendo, se non dalla cosiddetta forza dell'abitudine. Quindi il sentimento del mettersi in gioco c'è, ognuno di noi ne può, in un modo o nell'altro, fare prova. Di per sé questo mettersi in gioco da parte della vita non sembra avere il gusto di giocare a rimpiattino con noi. Ciononostante, spesso, l'emozione del mettersi in gioco si assopisce, fino, talvolta, a scomparire e gli automatismi della vita assumono una forza cogente. Perché? Ciò non accade per volontà del fenomeno stesso del mettersi in gioco. Il suo farsi dimenticare è allogeno, proviene da un occultamento fatto da fuori. Questo "fuori" ha il nome di sovranità. Mi sembra che in Agamben l'occultamento allogeno e statuale della struttura dell'essere in gioco sia prevalente rispetto all'occultamento endogeno e linguistico.

La sovranità è quella macchina che interviene a pervertire, o comunque a modificare radicalmente, il nesso primitivo tra il poter essere e i suoi modi dominato dall'eventualità del poter non-essere. Abbiamo visto prima come un poter vivere che non si lascia separare dai suoi modi rappresenti quella forma-di-vita che si esprime nella moltitudine dell'esistenza, nelle voci, nei gesti interrotti, che significano il soggiorno di ogni singolarità sulla soglia del vivere. Ebbene, la sovranità, ovvero «il potere politico che noi conosciamo si fonda invece sempre, in ultima istanza, sulla separazione di una sfera della nuda vita dal contesto delle forme di vita»³⁴. Quella separazione che, forse, il linguaggio stesso comincia colla sua opera sempre implicita di analisi, la sovranità con-

³⁴ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 108 (sott. mia).

tinua, enfatizza e porta a perfezione. La prestazione più propria della sovranità, sotto tutte le spoglie e le forme in cui essa s'incarna, è quella di de-cidere, separare, tagliare chirurgicamente, la complessità della forma-di-vita per produrne gli elementi componenti in quanto separati: nuda vita + forme. Questa decisione, quest'operazione chirurgica, non è tale da lasciare inalterati i termini che essa così produce. Il poter vivere scisso dai suoi modi, infatti, non è più poter vivere, ma diventa nuda vita, così come i modi del nostro fondamentale poter-essere da scelte, eventualità non vincolanti che precedentemente erano, diventano rigide caselle sociali:

Alla scissione marxiana fra l'uomo e il cittadino subentra così quella fra la nuda vita, portatrice ultima e opaca della sovranità, e le molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridiche (l'elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la porno-star, l'anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella.³⁵

Il sovrano Ur-teil dell'integrità forma-di-vita produce così, da un lato, la nuda vita, dall'altro identità giuridiche. Mentre prima il rapporto che teneva insieme poter vivere e modi del poter vivere in una forma-di-vita era quello della messa in gioco, il rapporto tra la nuda vita e le identità giuridiche è profondamente diverso: Agamben dice che le identità "riposano" sulla nuda vita. La vita, in questo caso, non è più la potenza dei propri modi, ne è il semplice hypokeimenon, il sostrato neutro su cui la determinatezza delle identità giuridiche è spalmata come una patina qualitativa. Nuda vita e identità giuridiche non rimandano inestricabilmente l'una alle altre, così come facevano il poter essere e i suoi modi. Ciò accade perché è venuta meno la soglia dell'esser-detto, che è appunto la condizione del reciproco mettersi in gioco da parte del vivere e dei suoi modi. Al posto della soglia del mettersi in gioco, cancellata, che cosa c'è ora? C'è quello che Nietzsche chiamava *das kälteste aller kalten Ungeheuer*, c'è, sostanzialmente, lo stato, c'è la sovranità: «la sovranità statuale che può affermarsi solo separando in ogni ambito la nuda vita dalla sua forma»³⁶. Il nome per l'evento della decisione che scinde è propriamente: stato d'eccezione. Lo stato, nella sua condizione sorgiva di istanza di potere, è stato d'eccezione, condizione di esclusione e segregazione. Agamben fa riferimento al massimo teorico moderno della sovranità, Hobbes:

La *puissance absolue et perpetuelle*, che definisce il potere statale, non si fonda, in ultima istanza, su una volontà politica, ma sulla nuda vita, che viene conservata e protetta soltanto nella misura in cui si sottopone al diritto di vita e di morte del sovrano (o della legge). [...] Lo stato di eccezione, su cui il sovrano ogni volta decide, è appunto quello in cui la nuda vita, che, nella situazione normale, appare ricongiunta alle molteplici forme di vita sociale, è revocata esplicitamente in questione in quanto fondamento ultimo del potere politico.³⁷

Ci sono situazioni (appunto: gli stati d'eccezione) in cui importa ben poco quel che siamo o quel che facciamo. In cui il significato della nostra vita si perde. Infatti, in questi frangenti, la domanda non è più: "che fare?", perché la vita viene segregata lontano dalle sue forme consuete, ma "essere o non essere?", perché l'unica domanda che con-

³⁵ Ivi, p. 110.

³⁶ Ivi, pp. 113-114.

³⁷ Ivi, p. 109.

cerne la vita diventa quella circa la sua eventuale conservazione o eventuale perdita. Nello stato d'eccezione la vita non è più una forma di potenza (nel senso del poter vivere che sceglie le figure esistentive in cui inverarsi), bensì una cosa che si può tenere o smarrire, la posta in gioco di una domanda binaria: sì o no, vita o morte. La de-cisione della sovranità assomiglia, in questo, alla minaccia dei briganti: o la borsa o la vita. Il fatto è che la vita di colui al quale si pone una domanda del genere, cioè la vita segregabile dalle sue "proprietà" (*Eigenschaften*), la vita espropriata che può soltanto prolungarsi tale qual è, nuda, oppure cessare, e basta, è diventata anch'essa una specie di borsa. Ogni scelta ulteriore passa allora in secondo piano, e la nostra esperienza della vita si riduce al problema della sua semplice "conservazione".

La sovranità estrapola dal poter essere la nuda vita come ousia, come una cosa, appunto, che si può mantenere integra oppure spezzare. A questa argomentazione di Agamben si potrebbe obiettare: ma, così facendo, ponendo la vita in alternativa alla morte, la conservazione in alternativa alla fine, il potere statale non continua a praticare proprio quel confronto del poter vivere con la forma della sua impotenza, quindi, in ultima analisi, con la morte, che è la molla della continua ritraduzione della vita nelle sue forme? Non è la prospettiva dell'espropriazione più radicale della vita, fatta balenare dalla sovranità, proprio ciò che consente alla vita di arricchirsi via via di determinatezze e, quindi, anzitutto, di determinarsi in assoluto? No, le cose non stanno così. Non c'è continuità tra l'aristotelico nesso di potenza/impotenza e l'alternativa vita/morte di fronte a cui il potere sovrano mette la vita. Diverso è il rapporto che vita e morte intrattengono nella forma-di-vita e nello stato d'eccezione. Gli elementi in gioco sembrano essere gli stessi (la vita e la morte), ma inconciliabili sono le strutture della relazione che tengono insieme questi elementi nell'un caso (forma-di-vita) e nell'altro (stato d'eccezione). Il differente carattere del nesso, come sappiamo, non è tale da lasciare invariate le fisionomie degli elementi, quindi, infine, "vita" e "morte" sono termini soltanto equivoci se compresi, una volta, a partire dal contesto della forma-di-vita, poi a partire dall'impianto della sovranità. La differenza sostanziale è la seguente: nella forma-di-vita la potenza di vita si confonde colla possibilità dell'impotenza, si scambia continuamente con essa. È infatti proprio come possibilità integrale e irriducibile ai modi particolari che il poter vivere può anche non essere, può ritirarsi dalla presenza nei modi nel mentre in essi anche si dà. Il poter morire fonda la discrasia tra il poter vivere e i modi della sua attuazione, perché il poter morire circoscrive la possibilità della vita, la tocca nella sua integrità. Al contrario, la morte esperita nello stato d'eccezione è sempre una morte che avversa la vita, una morte che non si confonde con la vita, ma che intrattiene con essa un rapporto frontale, di reciproca esclusione. L'una, quella che riguarda la vita della potenza, è una morte diffusa, l'altra, quella dello stato d'eccezione, è il semplice contrario della conservazione, è una morte episodica, nel senso di puntuale, accidentale. La morte come impotenza è la morte esistenziale che sostiene tutte le scelte della vita. La nuda vita va invece incontro a una morte biologica, puntuale, che non la riguarda se non alle estreme propaggini. La morte biologica comincia là dove finisce la vita, è semplicemente un altro "stato" della vita, la vita al suo grado zero, mentre la morte della forma-di-vita è la *potentia potentiae* della vita, ciò che produce la vita come (anche) latente, notturna, cioè ulteriore alle forme diurne che la attuano. Per questo non c'è parallelismo tra la conservazione o la cessazione della vita nello stato di eccezione e la confusione tra vita e morte nella forma-di-vita: quest'ultima definisce un'esperienza

d'indecisione e ambivalenza fra i propri termini, la prima, invece, un'alternativa binaria (vita/morte, 1/0).

L'evento decisivo che ha riguardato il mondo negli ultimi decenni è che lo stato d'eccezione che segrega la vita dalle sue forme e, contestualmente, pone la binarietà digitale vita/morte, non è più nulla di così eccezionale e che (qui Agamben si richiama esplicitamente a Benjamin, oltre che a Schmitt) esso è piuttosto diventato la regola della nostra esistenza quotidiana:

Lo stesso prelievo della nuda vita, che il sovrano poteva operare, in certe circostanze, sulle forme di vita, è ora massicciamente e quotidianamente attuato dalle rappresentazioni pseudoscientifiche del corpo, della malattia e della salute e dalla "medicalizzazione" di sfere sempre più ampie della vita e della immaginazione individuale. La vita biologica, forma secolarizzata della nuda vita, che ha in comune con questa indicibilità e impenetrabilità, costituisce così le forme di vita letteralmente in forme di sopravvivenza, restando in esse indelebata come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza, nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente.³⁸

Questo lungo, importante passo di Agamben ci dice almeno due cose. Primo: le identità socio-giuridiche che suppliscono alla nostra incapacità di scegliere non sono per noi che semplici modi di sopravvivere. In che senso? Forse nel senso che i modi specifici del poter vivere, i quali precedentemente ci potevano apparire come sensate forme di vita, scelte significative in cui la vita si mette in gioco, nello stato d'eccezione non sono nient'altro che modi di sopportare l'insignificanza della nuda vita. La nuda vita, che è l'hypokeimenon, il sostrato inerte, il supporto fuori-gioco delle nostre identità, deve a sua volta essere supportata da queste identità. Uno strano incrocio delle funzioni tra la nuda vita e le sue forme (l'una e le altre divengono alternativamente sostanza supportante) dimostra che lo stato d'eccezione è quasi la parodia della forma-di-vita, ovvero lo stato d'eccezione presenta gli stessi elementi (vita/forme) stretti in una situazione di solidarietà (proprio come accade nella forma-di-vita), ma esso produce questa solidarietà a partire da una condizione di assoluto scollamento degli elementi, che in realtà non viene mai superato.

L'altra cosa cui il precedente passo di Agamben allude sono i modi in cui il nostro poter vivere viene quotidianamente sottoposto alla trasformazione in nuda vita. Gli snodi di questa sistematica e silenziosa trasformazione sono la biologizzazione del vivere e la sua indiscriminata "medicalizzazione". Cosa si intende dire con queste espressioni? La riduzione della vita come potenza a un sostrato cosale, la misinterpretazione del poter essere da attuare in programma da realizzare fino all'esito estremo della morte biologica, l'esaurimento del sostrato. Alla potenza si sostituisce il programma, all'attuazione la realizzazione e all'impotenza il termine della morte biologica. Facciamo un semplice esempio: è di qualche mese fa la notizia che un gruppo di scienziati ha scoperto il gene dell'infedeltà³⁹. Quasi nessuno, forse, ci avrà fatto caso. Questa notizia

³⁸ Ivi, p. 111.

³⁹ «Scienziati dell'Istituto Karolinska di Stoccolma hanno scoperto un gene che favorisce l'infedeltà. Il gene in questione agisce sulla vasopressina, un ormone di grande importanza nel processo di attaccamento sentimentale e sessuale. Esaminando un campione di oltre duemila persone, gli scienziati svedesi hanno verificato che gli uomini in possesso di tale gene restano più spesso scapoli oppure hanno una maggiore probabilità di avere relazioni extraconiugali, problemi matrimoniali e di divorziare, rispetto agli

fa seguito a una caterva di news dello stesso tenore. Decine di ricercatori in tutto il mondo hanno già scoperto decine di geni caratteriali: il gene dell'innamoramento, della gelosia, dell'ispirazione poetica, dell'imbroglione, del sonno, del gioco d'azzardo, dell'omosessualità, dell'omicidio, dell'alcolismo, della tossicodipendenza, del sognare a occhi aperti, il gene del linguaggio, ecc. Certo, sarebbe interessante sapere dove si trovasse il gene dell'infedeltà nelle società agamiche, cioè in quelle società in cui l'istituto del matrimonio non esisteva. Così come ci si potrebbe domandare dove fosse finito il gene della gelosia nella Grecia cosiddetta classica, quella che si studia a scuola insomma, cioè in una società che neppure aveva una parola per dire la nostra "gelosia". Ma facciamo finta di non porci domande così imbarazzanti. Ammettiamo anzitutto: quelle circa i vari geni caratteriali sono notizie che non fanno più notizia. E non perché esse (come potrebbe sperare qualche oscurantista, antivolteriano sfegatato) appaiano strambe o infondate. Anzi. Ormai la maggior parte di noi è, seppur in modo inconsapevole e impreciso, convinta che ogni comportamento sia geneticamente riconoscibile, cioè che vi sia un patrimonio genetico in cui si leggono, sotto forma di informazioni scritte in caratteri chimici, le tracce premonitrici di tutti i nostri modi di vita. E se non è il gene, responsabile del mio carattere sarà allora il milieu che esercita le sue pressioni atmosferiche sul corpo e sulla mente di ognuno di noi. Che è poi la stessa cosa, appunto perché sia gene, che milieu, così intesi, sono entrambi delle cose, pezzi di "natura", schegge di nuda vita, e niente di più. Però concediamo che di questi tempi neo-conservatori (nel senso: che sono conservatori in modo del tutto nuovo, inedito, e spesso difficilmente riconoscibile) è più di moda la spiegazione "genetistica". Queste notizie non fanno più notizia perché siamo fin troppo intimamente convinti che esse procedano nella direzione della verità: la verità della nostra scrittura genetica. Non serve, comunque, irridere alla pseudoscientificità di queste interpretazioni della vita. Difatti Agamben non irride. Ciò che è utile che un filosofo faccia è cercare di capire verso quale comprensione della vita tutte queste notizie "genetiche" muovono. Per Agamben, appunto: verso un depotenziamento della vita a favore del suo afferramento come nuda vita da parte della sovranità che su di essa assume un controllo incondizionato, senza mediazioni, dopo averla esiliata dalle sue forme.

Mettere il genoma al posto dell'attuazione dei modi significa che alla comprensione della vita come possibilità si sta sostituendo quella della vita come fatto. Una volta si diceva: reificazione dell'esistenza. Dunque, una volta segregata dalle sue forme, questa vita-cosa resta, come dice Agamben, «indelibata» nelle varie forme dei nostri comportamenti, rimane, cioè, non appresa, non percepita. Infatti, se l'infedeltà è, in ultima analisi, una particolare sintesi delle proteine e il gioco d'azzardo è una meno che microscopica elica d'acido desossiribonucleico, allora io-infedele o io-joueur, io che vivo l'eccitazione dell'adulterio e io che osservo con apprensione la danza della pallina bianca sulle caselle della roulette, mi sono completamente lasciato alle spalle il problema

uomini che non l'hanno. Le mogli di uomini in possesso di tale gene, inoltre, sono mediamente meno soddisfatte del proprio matrimonio rispetto alle mogli di uomini che non hanno il gene in questione. Infine, gli uomini omozigoti per tale gene (ossia, che ne hanno due copie) hanno avuto due volte più crisi matrimoniali nell'ultimo anno rispetto agli uomini senza il gene. La ricerca è stata pubblicata dal prof. Hasse Walum sui *Proceedings of the National Academy of Sciences*, ed è finita in prima pagina sul *Daily Telegraph* e sul *Times* di Londra il 2 settembre 2008 col titolo "Il gene che rende più probabile il divorzio", *La Repubblica*, 3 settembre 2008.

della mia vita. Mentre tradisco o mentre gioco non mi accorgo nemmeno di quell'inutile vita-sostrato (molecole o acidi) che nell'infedeltà o nel gioco non viene in alcun modo messo in gioco, ma rimane sotto di me, sotto le cose che faccio, rimane fuori-gioco, come un microscopico mostro dormiente, a me assolutamente estraneo. Contro quello che ci è dato di esperire: non c'è a dire il vero alcun rischio nell'infedeltà o nel gioco d'azzardo, si tratta semplicemente di eseguire, più o meno fedelmente, un programma genetico.

D'altra parte, la nuda vita, la vita biologizzata, genetizzata, non è soltanto del tutto estranea alle concrete possibilità esistentive. La nuda vita è anche identica a queste possibilità. Forse questo è un aspetto meno evidente delle riflessioni di Agamben, ma mi sembra inscritto con necessità nelle premesse delle sue argomentazioni. Non solo la nuda vita e i comportamenti socialmente significativi hanno un rapporto di reciproca indifferenza, ma, per ciò stesso, anche d'identità, nel senso che nuda vita e ruoli, comportamenti, hanno l'identità della reciproca indifferenza. Mentre nella forma-di-vita la vita come potenza e la forma come attuazione di questa potenza hanno un rapporto di unità che è l'espressione di una tensione conflittuale, di una iniziale discrasia (la potenza è più ampia della forma, la forma non esaurisce la potenza, ecc.), il grado zero d'intensità che si sprigiona dal rapporto nuda vita/ruoli è tale da far precipitare i due termini in una nebulosa indistinzione. Se pensiamo ancora una volta all'esempio del codice genetico, ci renderemo facilmente conto di cosa ciò può significare. Il codice genetico (uno fra i tanti esponenti possibili della nuda vita), la scrittura "naturale" della nostra vita, non è un'eventualità, non è potenza da attuare, ma un programma da realizzare (o, ma è lo stesso, da disattendere, da non realizzare). Il codice è, appunto, codice, programma: cioè una prefigurazione, una anticipazione delle scelte di vita effettiva. Certo, gli scienziati non cessano di ripetere, in modo assai edificante, che non c'è alcun "determinismo" nei risultati che la ricerca genetica produce. Possedere il gene dell'infedeltà non significa che necessariamente si sia destinati a essere infedeli. Significa, però, che si è predisposti all'infedeltà. Il possesso del gene dell'infedeltà non pronostica con certezza un comportamento infedele, ma dice solo della sua probabilità (alta nel caso lo si possedga, bassa o nulla nel caso se ne sia sprovvisti). Ma è, appunto, questa nozione della probabilità che azzerla la potenza. Le scelte di vita fatte in base alla probabilità, infatti, non danno forma al codice, si limitano invece a ripeterne la struttura in modo pedissequo, con una differenza di ordine soltanto quantitativo (le scelte esistentive riproducono/disattendono su scala macroscopica le microscopiche figure vitali del codice). L'apparentemente neutra "probabilità" significa la trasformazione della potenza inattuale della vita in prefigurazione della vita. La prefigurazione, ovviamente, non è già la figurazione. E tuttavia l'anticipa, ne è il disegno premonitore: a quest'ultimo l'effettiva attuazione non aggiunge o toglie nulla di significativo. Le scelte d'attuazione del poter vivere differenziano creativamente il poter vivere in una serie di modi. La nuda vita con tutte le sue probabilità e aspettative, invece, non viene attuata creativamente, viene solo realizzata. Alla misura della probabilità non compete la risposta creativa dell'attuazione, bensì quella tautologica della realizzazione. La nuda vita non è una cosa da produrre attualmente, ma una risorsa da realizzare (come quando si parla di un "capitale da realizzare"), investire e mobilitare (dal dentro al fuori, dalla nuda vita alla società), cioè da riprodurre. La sovranità che interviene senza mediazioni sulla nuda vita fa diventare la vita esattamente ciò ch'essa già è. Il codice-risorsa della nuda vita è, infatti, il mero supporto della pro-

pria realizzazione. È in questo senso che la nuda vita e la sua realizzazione non sono solo in un rapporto di completa estraneità reciproca, ma anche di identità: il loro è, a rigore, un rapporto di in-differenza. Non c'è alcun *élan vital*, alcun slancio creatore che unisce la nuda vita alla sua realizzazione, ma soltanto il gesto di un calcio. Cioè, sostanzialmente, tra i due termini (nuda vita/esistenza) non c'è tensione attuativa, ma dilazione temporale, attesa, aspettativa media di vita che – lo si desidera ardentemente – deve essere sufficiente per dare fondo alle risorse del codice, deve realizzare tutto il programma prima che sopraggiunga una morte che significa solo l'esaurimento delle scorte⁴⁰.

Al posto del transito dell'esser-detto c'è, nello stato d'eccezione, un taglio netto (qui la nuda vita, là le sue forme) che diventa inerte coincidentia oppositorum: il taglio della sovranità non è un vero stacco e la realizzazione della nuda vita non è produttiva, ma soltanto riproduttiva. Questa è la ragione per cui la sovranità che interviene sulla nuda vita diventa potere di conservazione o di morte: la sovranità, dopo aver estrapolato la vita dalle sue forme, è l'istanza che mantiene la vita in vita fino a che non si è espressa/realizzata completamente nelle forme oppure sopprime la vita che non ha nulla da esprimere/realizzare. La sovranità può fare scelte antipodali sulla base delle medesime ragioni: tenere in vita un corpo allo stato vegetativo (nella misura in cui ritiene che nella vegetazione il sostrato della nuda vita si stia ancora esprimendo/realizzando) oppure sopprimere un corpo vivo se, a giudizio della sovranità e dei suoi rappresentanti politici, medici, famigliari, religiosi, ecc., risulti che nel corpo ancora "vivo" non ci siano più risorse cui attingere.

2.9 *L'eccezione: la produzione della nuda vita*

Come fa, però, la sovranità, anzitutto, a stanare la nuda vita dal contesto della formadi-vita? Come accade l'extrapolazione della nuda vita che ne fa un supporto d'intervento immediato per la sovranità? Questa extrapolazione diventa possibile nel momento della sospensione della positività dell'ordine consueto che norma l'esistenza. Lo "stato d'eccezione" di cui si è detto finora è appunto questo. "Stato d'eccezione" nomina una

⁴⁰ «A ciascuno dovrebbe essere possibile andare fino al termine del suo "capitale" biologico, godere "fino al termine" della sua vita, senza violenza né morte precoce. Come se ognuno avesse impresso il suo piccolo schema di vita, la sua "speranza normale" di vita, un "contratto di vita" in fondo – d'onde la rivendicazione *sociale* di questa qualità di vita di cui fa parte la morte naturale. [...] Essenzialmente, questo diritto, come tutti gli altri, nasconde una giurisdizione repressiva. Ognuno ha il diritto, ma allo stesso tempo il *dovere* di una morte naturale. Perché questa è la morte caratteristica del sistema d'economia politica, il suo tipo di morte *obbligatoria*», J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 180. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, il fatto di parlare di una morte "repressiva" da parte di Baudrillard è perfettamente coerente con il discorso agambeniano (che analizzeremo tra breve) circa la sospensione della legge, il quale sembrerebbe aprire sul panorama di un'esistenza (seppur grottescamente) "liberata". In questo caso "liberazione" dell'esistenza e sua "repressione" sono esattamente la stessa cosa. La morte repressiva, la morte obbligata è la morte lecita, la morte spontanea, la morte per esaurimento, anche là dove è imposta, soprattutto là dove è imposta: è la morte lasciata essere dalla disapplicazione dell'ordine (che Baudrillard chiama "simbolico"), la quale trasforma una morte "destinale", una morte "anticipata" e sempre complicata con la vita, in un "dovere" di morte, in una morte che arriva sempre "al momento giusto".

particolare valenza della legge e dell'ordine delle forme, per cui la legge e l'ordine delle forme si applicano immediatamente alla vita disapplicandosi:

L'eccezione è una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione.⁴¹

Per comprendere che cosa sia questo stato di eccezione in cui diventa possibile produrre la nuda vita, è importante enfatizzare il fatto che l'eccezione, come dice Agamben, risulta dalla sospensione dell'ordine. L'eccezione della nuda vita, insomma, non è la natura selvaggia, il primitivo, il senza-legge. L'eccezione, la nuda vita, è, semmai, lo spazio "senza-legge" che la legge stessa produce sospendendosi. L'eccezione significa, quindi, una vacanza di legge la cui decisione è rimessa, comunque, alla legge. La legge, in questo caso, fa non facendo, produce disinnescandosi, fa essere la vita lasciandola essere. "Stato di eccezione" non vuol dire che qualcosa di "eccezionale" o anormale, di propria iniziativa, si sottrae all'ordine della legge. È invece la legge che, ritirandosi, permette l'insorgenza di una vita senza-legge. Potremmo dire che, se conveniamo che la legge è "cultura", allora l'eccezione non è in alcun modo "natura", ma è anch'essa cultura, o meglio: quella natura che la cultura tollera vicino a sé, fuori di sé, non intromettendosi nei suoi meccanismi che vengono dichiarati "spontanei", non artificiosi, ma che sono tali solo perché la cultura permette ch'essi siano così (un po' come accade per quelle forme ibride di natura che sono, ad esempio, i parchi naturali dei paesi industrializzati o le riserve indiane dei deserti americani). Ciò significa che, in fondo, lo spazio dell'eccezione non è né culturale, né naturale, ma è una forma d'indistinzione tra le due realtà (una forma di "natura" fatta essere, perché lasciata essere, dalla cultura):

La situazione, che viene creata nell'eccezione, ha, pertanto, questo di particolare, che non può essere definita né come una situazione di fatto, né come una situazione di diritto, ma istituisce fra queste una paradossale soglia di indifferenza. Non è un fatto, perché è creato solo dalla sospensione della norma; ma, per la stessa ragione, non è nemmeno una fattispecie giuridica, anche se apre la possibilità della vigenza della legge.⁴²

La condizione dell'eccezione, la nuda vita, non è un dato naturale, ma va prodotta, richiede di essere messa in opera culturalmente, anche se per essere spacciata ideologicamente come natura: attraverso la disapplicazione dell'ordine la nuda vita viene prodotta come improducibile dato di fatto.

La legge sovrana si disapplica dalla vita e, con la stessa mossa, torna ad applicarvi. In che modo tornerà la legge sul luogo della vita che ha appena abbandonato? Tornerà senza nulla togliere o nulla aggiungere a questa vita. Tornerà senza dare a vedere che è tornata alla vita. Tornerà mascherando la propria potenza codificante e mettendo in scena l'illusione di una vita, infine, "liberata". E in un certo senso la vita è davvero liberata, poiché essa è del tutto autonoma. Il fatto è però che la vita nello stato d'eccezione non

⁴¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 22.

⁴² Ivi, p. 23.

può che essere autonoma, è obbligata a essere autonoma. Vale a dire: deve continuarsi tale quale è oppure cessare. Non ci sono altre scelte possibili. O ripetersi o morire. Proprio come accadeva per il nesso nuda vita/identità giuridiche, anche in questo caso il legame che tiene insieme la nuda vita e la legge della sovranità ha un carattere intimamente contraddittorio: la nuda vita viene prodotta come “autonoma” e per ciò stesso essa diventa mero supporto di intervento per la sovranità nelle sue molteplici forme, in primis sotto le vesti della disciplina medica, che è il primo potere della conservazione o della morte. La nuda vita è nuda di ogni rivestimento solo se si assoggetta completamente alla camicia di forza della sovranità che la produce come nuda:

La manipolazione tecnologica della vita ha come effetto l'esclusione di ciò che non viene trattato medicalmente. Avendo iscritto la nuda vita nell'ordinamento giuridico statale, nel governo politico dei corpi, si è completamente rovesciata la situazione del diritto in totale soggezione. La “nuda vita” riceve forma soltanto se è trattata, se è manipolata: non rappresenta niente in sé. All'individuo cui sono stati conferiti i diritti umani è ormai data la nuda esistenza senza “vestito”, senza cultura, senza tradizioni.⁴³

Questa identità tra la “libertà” della nuda vita e il suo completo assoggettamento alla sovranità è una contraddizione che sta benissimo in piedi: infatti, l'intervento della sovranità sulla nuda vita è sempre o tautologico o mortale. La sovranità fa dire alla vita soltanto sì o no. Ma in questo caso la morte, ovvero il no, non sono niente di diverso dalla tautologia, ovvero dal sì. Il no, la morte, sono una semplice constatazione che tutti i sì che la vita poteva pronunciare sono stati pronunciati. Dopo che si è detto sì per tutta la vita, quando non c'è più la forza per dire sì, non si può che dire no, cioè autosopprimersi, o lasciarsi sopprimere consensualmente, che è l'ultimo modo rimasto alla nuda vita per ripetere se stessa. L'assoggettamento della vita significa la sua conservazione riproduttiva o la messa a morte, mai, comunque, produzione di qualcosa di nuovo. In ciò risiede il carattere paradossale di una nuda vita che è libera solo se viene manipolata e viene manipolata solo se lasciata essere “naturalmente”. Questa contraddizione perfettamente coerente definisce il movimento di spola della sovranità statale tra la nuda vita e la società che si afferma in alcuni effetti uguali e contrari: riproduzione sociale di un indifferente supporto materiale, da un lato, reificazione dei presupposti di ogni vita sociale, dall'altro.

La disapplicazione della legge produce, dunque, la nuda vita. Cerchiamo di parafrasare quest'espressione facendo uso della terminologia che Agamben usa ne *La comunità che viene*, cioè in un testo che precede il progetto di *Homo sacer*. Si potrebbe dire che l'espressione “disapplicazione della legge” definisce in termini di diritto quello che sembra essere in termini esistenziali nient'altro che la disapplicazione della soglia dell'esser-detto dal poter vivere. Per questo, forse, Agamben definisce «la nuda vita» come «il puro incomunicabile»⁴⁴ o come la cifra dell'«indicibilità»⁴⁵. La sospensione della legge, di cui parla Agamben in *Homo sacer*, è ciò che negli scritti precedenti avrebbe probabilmente corrisposto a una disattivazione dell'esser-detto. La disattivazione della soglia dell'esser-detto produce la nuda vita come non-detta, non-dicibile. Contra-

⁴³ P. Barcellona, *Il suicidio dell'Europa. Dall'incoscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari, 2005, p. 154.

⁴⁴ Agamben, *La comunità che viene*, p. 52.

⁴⁵ Cfr. *supra* nota 93.

riamente a quello che accadeva alla vita come potenza, la nuda vita non ha più bisogno della soglia dell'esser-detto per poter essere. Non nel senso ch'essa sia inconoscibile o misteriosa. Semplicemente, la nuda vita viene lasciata essere come insensata, cioè: non ha senso che la nuda vita passi attraverso il vaglio della determinazione in quanto tale, perché la sua definitezza di semplice res o materia prima, non ha bisogno d'ulteriori messe in forma per essere, ma soltanto della sua riproduzione tautologica. La nuda vita è del tutto indifferente al transito del nome.

2.10 Forma di legge, forza di legge

Dallo stato d'eccezione, dalla disapplicazione della legalità dell'esser-detto, nasce non solo una natura perfettamente legale, ma anche una legge sovrana assolutamente indeterminata. La natura e la legge diventano nello stato d'eccezione una pseudonatura e una pseudolegge che s'indistinguono. Vale a dire: oltre a una natura culturalizzata, la disapplicazione dell'esser-detto dalla vita lascia sul campo una «legge ridotta al punto zero del suo significato e che, tuttavia, vige come tale»⁴⁶. Non si tratta più, a rigore, neppure di una legge, nel senso di una norma che prescrive o proibisce qualcosa di determinato, bensì, kantianamente, di una «forma di legge», la quale «vige senza significare, senza cioè prescrivere né vietare alcun fine determinato»⁴⁷. Non una legislazione concreta, insomma, ma un vuoto principio di legislazione.

Si potrebbe tradurre questo stato di cose nel modo che segue: la disattivazione della soglia dell'esser-detto non costringe la vita al mutismo. L'indicibile e insensato sostrato della nuda vita a suo modo parla, anche se parla una parola (come abbiamo capito) tautologica, ridondante. Questa parola ridondante è la nuova legge della nuda vita. La parola legiferante della nuda vita dice qualcosa del tipo: “sii! vivi la tua vita!”, oppure “conosci te stesso!”, oppure “diventa ciò che sei!”, oppure “scopri ciò che sei!”. Questa dizione tautologica si accompagna a un'astrazione vertiginosa del principio legislativo, la quale provoca, come già Hegel aveva notato a proposito dell'imperativo categorico kantiano, non una distanza siderale della legge dall'empeiria, ma la totale giustificazione di quest'ultima come dato di fatto: «come il carattere puramente formale della legge [...] fonda [...] la sua pretesa universale di applicazione pratica in ogni circostanza, così [...] la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita»⁴⁸. Questa legge ha vigenza, validità, ma nessun significato. Essa esprime un senso (perché dà qualche cosa da fare, essa dice: “sii! vivi! agisci!”), ma non designa alcunché (il senso del vivere non chiede più di essere elaborato attraverso la soglia dell'esser-detto). La legge impone qualche cosa alla vita di cui è legge, ma non le impone altro che di essere, cioè di riprodursi e, dopo essersi esaurita come forza riproduttiva, di cessare. In questo contesto così disorientante e privo della menoma indicazione pratica accade che ogni dato di fatto può incarnare adeguatamente il senso fluttuante della legge e guadagnare, per ciò stesso, forza codificante, può avere forza di legge: «da una parte, la norma vige, ma non si applica (non ha “forza”) e, dall'altra, atti che non hanno valore di legge ne

⁴⁶ Agamben, *La comunità che viene*, p. 52.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 61.

acquistano la “forza”»⁴⁹. Lo stato di eccezione è segnato dalla schisi assoluta tra una forma di legge che non ha più alcuna forza di dizione (perché la sua parola aderisce completamente al dato della nuda vita) e una forza di legge che, d’ora in avanti, può essere accaparrata da qualunque fatto, da qualunque pezzo di nuda vita. La “liberazione” che la legge vuota impone alla vita, la completa autarchia della nuda vita, si trasforma nell’imprigionamento di quest’ultima in qualunque forma arbitraria in cui le capiti di coagulare.

Per dare un significato concreto a quello che si è appena detto, soprattutto facendo riferimento alla differenza tra moltitudine e molteplicità prima delineata, si potrebbe forse dire che l’acquisizione di forza di legge da parte di ciò che non ha di per sé carattere vincolante significa che nello stato di eccezione la moltitudine (delle voci fatiche e dei gesti interrotti) non si distingue più dalla molteplicità (dei ruoli sociali e delle identità giuridiche). Nello stato di eccezione ogni gesto, ogni apostrofe, ogni katagoreuein tra le singolarità si è trasformato in massima cui obbedire. Lo stato di eccezione significa la trasformazione della moltitudine delle voci in una molteplicità di comandi. La vita sotto una legge che vige senza significare è la vita sospesa a una forza d’applicazione che può piovere da qualunque dove e in qualunque momento, a partire dall’incontro tra singolarità più spontaneo e casuale. Essa è la vita per la quale «il gesto più innocente o la più piccola dimenticanza possono avere le conseguenze più estreme»⁵⁰.

Riassumendo: cos’è accaduto nello stato di eccezione alla soglia dell’esser-detto e alle singolarità fatico-indicative che la abitano? La potenza qualificante dell’esser-detto si è disapplicata dalla vita trasformandosi in legge vuota che lascia essere una vita espropriata, senza qualità, su cui il potere statale può intervenire senza l’ostacolo di alcun diaframma, per conservarne intatta l’autarchia, cioè per riprodurla, oppure farla cessare. Contestualmente, le singolarità del dire (voci fatiche) e del fare (gesti d’indicazione) si sono trasformate in un molteplice di massime: slogan, sentenze, atteggiamenti. La forma dell’esser-detto e le sue singolarità smettono di coesistere. Se l’esser-detto è, all’inizio, lo spazio-soglia abitato dalle singolarità, ora l’esser-detto e le singolarità cadono fuori l’uno dalle altre. L’esser-detto, ora avente forma di legge vuota, precipita dentro la nuda vita, le singolarità, ora aventi forma di rigide figure sociali, s’identificano a massime cogenti, separate dallo spazio della nuda vita (che è anche quello della legge) da un nesso che ha il carattere dell’inerte identità. Questo nesso dell’in-differenza rende indistinguibili la nuda vita come risorsa, materia prima, e la sua messa in forma esistenziale, sociale. Lo sovrano nello stato d’eccezione produce, quindi, una duplice indistinzione: quella della vuota legge dalla nuda vita, e, in seconda istanza, quella della nuda vita perfettamente legale da tutte le forme d’identità sociale che la rivestono.

La mera forma di legge lascia essere la vita in un suo fittizio stato di “naturalità”, mentre, viceversa, una delle tante voci singolari della vita, ognuno dei suoi gesti, può improvvisamente cristallizzarsi in figura sociale, etnica, comportamentale o di “costu-

⁴⁹ Agamben, *Stato di eccezione*, p. 52. O anche, traducendo questo pensiero chiasmatico in altro modo: la sovranità «è una legge (vita politica) che non è una legge (nella misura in cui fuoriesce dai vincoli e dalle limitazioni di una legge che ha forma), la quale si misura con la nuda vita (cioè la vita non politica), e nella misura in cui essa fa in modo che la vita non-politica (nuda) sia trattata politicamente», A. Norris, *Giorgio Agamben and the politics of the living dead*, in «Diacritics» 30 (2000) 4, Ithaca, p. 47.

⁵⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 61.

me”. Il venir meno della soglia del mettersi in gioco, ovvero dell’esser-detto, fa sì che la materia nuda della vita reagisca su se stessa e si determini di volta in volta in modo assolutamente accidentale, schiacciando l’uno sull’altro il polo del poter vivere e quello dei suoi modi attuali, come accade nell’esempio sopra ricordato della medicalizzazione indiscriminata: il “gene dell’adulterio” è un supporto materiale-vitale e, indecidibilmente, un modo dell’esistenza. Il dato informale della nuda vita mostra di essere paradossalmente costituito di un’infinità di slogan o pose, le quali riconfigurano la multitudine delle singolarità in un molteplice di casi behavioristicamente vincolanti. Anche in questo caso: è assolutamente identico dire che la nuda vita si produce socialmente, acquista dignità culturale reagendo su se stessa, o che la sovranità interviene su di essa immediatamente per cavarne fuori un significato socialmente rilevante. Le figure esistentive, le differenti identità sociali, intrattengono con il sostrato della nuda vita lo stesso rapporto che i predicati hanno con il soggetto in un giudizio analitico. Soggetto e predicati sono stocicheia indifferenti di un tutto tautologico. Si tratta, infatti, di predicati che sono già tutti contenuti nel soggetto, bisogna solo saperveli “leggere”, esplicitarli in assenza di qualunque lavoro sintetico.

2.11 Moda e giornalismo

A partire da queste riflessioni cerchiamo di trarre un paio di conclusioni congetturali su come è concretamente fatto lo spazio dell’eccezione che si produce nello scollamento tra forza e forma, vita e identità. Quali sono le modalità di questo spazio, al di là degli istituti giuridici schmittiani (ad es.: la dittatura, il Führertum) o di quelli della giurisprudenza romana (ad es.: lo iustitium, l’auctoritas principis), sotto le cui fattezze per lo più Agamben ce lo presenta? Quindi, si potrebbe dire, cerchiamo adesso, brevemente, di individuare le “istituzioni” dello stato di eccezione, facendo però riferimento a un contesto che si potrebbe definire di “quotidianità” in senso lato, e non già pregiudicato eideticamente come “diritto”. Punto di vista della quotidianità che è poi quello dal quale la nuda vita, per lo più, interpreta se stessa. Il contesto della quotidianità è, inoltre, quello cui si è rifatto maggiormente Agamben fino al libro del 1990 sulla comunità (ancora fortemente ispirato al gergo del situazionismo di Debord da cui Agamben non ha mai preso le distanze, come invece Nancy ha fatto esplicitamente in *Essere singolare plurale*) e che invece, a partire dal progetto ancora in corso di *Homo sacer*, è stato abbandonato per fare riferimento in modo privilegiato alla sfera particolare del diritto.

Abbiamo visto come nello stato d’eccezione decadono i modi del poter vivere come scelte del mettersi in gioco e a questi modi si sostituiscono identità sociali che hanno forza di legge. Ora potremmo dire che queste identità non sono in ultima analisi che le mode della nuda vita. Il poter vivere s’invera in modi scelti, la nuda vita ha invece le sue mode decretate. Le mode sono i comandi impartiti alla nuda vita, la quale ha perso qualsiasi forza di dizione e determinazione che non sia semplicemente tautologica. Le mode, con la loro vorticiosa vicenda di comandi intercambiabili, vestono la nudità della vita delle parures più luccicanti: mode culturali, lavorative, sportive, economiche, alimentari, politiche, intellettuali, ecc. Le mode sono al servizio della nuda vita, ma ciò significa, appunto, che esse sono al servizio di nulla, ch’esse sono completamente autonome e autoreferenziali. Non che le mode siano “al servizio di niente”, perché la nuda

vita è il contrario di niente, è una sostanza autosufficiente. Si deve piuttosto dire che le mode “non servono a nulla”, perché esse servono quella vita nuda che è comunque un nulla di senso, un senso nullo. Ed è proprio la consistenza insensata della vita a far sì che le mode siano pienamente autonome, abbiano cioè valore in se stesse, abbiano il senso del loro semplice affermarsi. Le mode sono infatti dei complessi di segni che hanno il significato del loro essere proferiti o scritti, e nient’altro: i segni della moda sono forti della ragione del loro essere fattuale. I segni della moda possono esserci perché ci sono. Fatto e giustificazione, realtà e diritto delle mode coincidono.

Le mode servono soltanto alla propria interscambiabilità supportata dall’indifferenza della nuda vita. Questa interscambiabilità, per altro, non è nulla di diverso dalle mode stesse, perché ciascuna moda non è altro che il movimento di overlapping su un’altra moda. Il nome di questa interscambiabilità, che regola la vicenda delle mode, è forse giornalismo. Il giornalismo è l’esserci delle mode, la loro decretazione, la loro realtà ragionevole perché realtà di fatto. Il giornalismo è l’episteme delle mode, ciò che dà a ciascuna di esse la consistenza ch’essa già ha. Con un’espressione contraddittoria si potrebbe dire: il giornalismo dà consistenza alle mode “facendole avvicinarsi” (indistinzione dell’attivo e del riflessivo, del far essere e di ciò che viene lasciato essere), “lasciandole scambiarsi le une con le altre”. Il giornalismo diventa il nome collettivo delle mode. L’assegnazione di forza di legge ad atti che non hanno di per sé questa forza, dunque il potere di decretare sulle mode che vestono la vita, è la quintessenza del giornalismo. Il giornalismo esercita la forza di legge. Di contro alla moltitudine delle voci anonime e fatiche che si sparpagliano scambiandosi di posto, il giornalismo è la vox populi, l’opinione unica che raccoglie le sparse membra delle mode e le accorpa alla vita, dando di volta in volta a ciascuna delle mode il carattere dell’“ultimo grido” e della validità più incondizionata: l’unica voce del giornalismo si sparpaglia in un tourbillon di annunci in cui la più rigorosa distinzione dei tempi e dei luoghi, la cadenza degli annunci, l’avvicinarsi del caduco, diventa una sola cosa con l’indistinzione dell’eterno. Le voci della moltitudine si scambiano di posto salvaguardando la differenza, la voce del giornalismo fa l’esatto contrario: distingue tutte le voci della moltitudine radunandole nell’unicità di un comando che confonde gli spazi e i tempi⁵¹.

“Giornalismo” non va però inteso in primo luogo come attività specifica di un gruppo professionale, bensì come quell’impersonale principio pedagogico che dà forma all’informe della nuda vita, che riproduce l’informe della nuda vita nelle forme della moda. Riprodurre (e non “tradurre” o “produrre”) l’informe come forma significa, anzitutto, che forma e informe, nello stato d’eccezione, sono indifferenti e per questo identici. Quindi, quella del giornalismo è una funzione insieme indispensabile e supererogatoria: nello stato d’eccezione, infatti, c’è soltanto una mancanza di forma che ha immediatamente forma, senza alcun lavoro formativo o détour. In questo modo il giornalismo

⁵¹ Così lo scrittore Andrea De Carlo nel suo romanzo *Tecniche di seduzione* descrive il lavoro di un giornalista nella redazione di un settimanale milanese: «Stavo lavorando a un collage di interviste telefoniche sul declino dei seni grossi [...]. Solo pochi mesi prima mi aveva fatto mettere insieme un servizio del tutto simile dove si sosteneva che le forme opulente dominavano ovunque [...]. A stare lì dentro il mondo intero sembrava fatto di cicli incredibilmente ravvicinati, dove ragioni e comportamenti e immaginazioni e opere e valori e istinti si inabissavano e riemergevano per poi riinabissarsi senza ragione apparente. Quasi ogni settimana c’erano nuovi tenui sintomi da mettere in risalto e generalizzare fino a farli sembrare una tendenza destinata a travolgere tutto».

parodizza la funziona unitaria dell'esser-detto. La differenza tra l'esser-detto e il giornalismo è che l'esser-detto ha la consistenza di un semplice varco e insiste in questo vuoto, mentre il giornalismo riempie il varco dell'identità degli indifferenti (cioè, nuda vita e mode, informe e forma). L'esser-detto è lavoro lento, esercizio, Bildung della determinazione assoluta attraverso l'epoché delle determinatezze, sofferenza del passaggio, «qualificarsi, sottoporsi al tormento dell'esser-qualche (inqualieren)»⁵². Il giornalismo, invece, è ozio forsennato, non-fare affaccendato: esso è l'anestetica propaganda del fatto che decreta sull'esistente per farlo essere quale già è. Il giornalismo (per esprimerci con un'immagine kantiana) incontra un corpo e gli ordina di essere esteso, oppure (con un'immagine spinoziana) lancia in alto la pietra e le ordina di cadere. La parola del giornalismo (quella che predica l'essere della nuda vita, il gesto che scrive le qualità dell'inqualificabile nuda vita) è la totale scambiabilità e indistinzione dell'analitico e del sintetico, dell'assertivo e del performativo, della passività e dell'attività, dell'essere e del dover essere, dell'anomia e dell'autonomia, dell'ovvio e dell'originale: il giornalismo lancia le nuove mode in cui la nudità della vita si irreggimenta da sola reagendo su se stessa.

Conclusione: ontologia (della comunità)

Sia Nancy che Agamben delineano nelle proprie opere una ontologia della comunità. Entrambi, infatti, descrivono lo statuto essenziale degli elementi che compongono una moltitudine (le singolarità) e i requisiti perché queste singolarità, entrando in contatto le une con le altre, formino un aggregato che è la loro situazione comune, cioè la comunità. Entrambi, dunque, si installano in maniera eminente in una prospettiva ontologica, cioè che mette a tema le condizioni d'essere di quelle entità che sono le singolarità. Sia Nancy che Agamben descrivono l'essere dell'ente e reclamano alla ontologia della comunità uno statuto in qualche modo primitivo, perché l'ontologia della comunità finisce per identificarsi in entrambi con l'ontologia tout court, con la filosofia prima. Perché questa identificazione? Perché l'ontologia della comunità non può essere soltanto un'ontologia regionale? Perché, se le cose stessero così, se quella della comunità fosse un'ontologia regionale, e non generale, allora alla comunità avremmo già surrettiziamente assegnato una qualche essenza specifica distinguibile, una tipologia. Invece la comunità, sia per Nancy, che per Agamben, non definisce mai una tipologia, una qualche fisionomia riconoscibile da realizzare (così pensano le giustificazioni ideologiche della comunità operosa o la sovranità statale). La comunità definisce semmai una topologia, nel senso dell'indeterminatezza della dislocazione delle singolarità. Ogni essenza specifica finisce per dislocarsi all'interno di questa topologia, che è lo spazio che accoglie tutte le specie, ma nessuna di esse sarà mai in grado di circoscrivere l'assoluta determinazione di questo spazio. Comparizione ed esser-detto sono i nomi di questo luogo incircoscivibile che coincide con la possibilità della indeterminata determinazione dell'esperienza in quanto tale. Ecco perché è lo stesso parlare di filosofia prima, ontologia e ontologia della comunità. Tuttavia, nonostante non sia una ontologia regionale,

⁵² Agamben, *La comunità che viene*, p. 70.

quella della comunità non coincide neppure, contra Heidegger, con una ricerca del senso dell'essere überhaupt. Ciò di cui si è perso il senso, per Nancy e Agamben, non è l'essere, ma la comunità. Solo che non si tratta di una perdita da recuperare, di un debito da saldare. È, infatti, solo nell'orizzonte di questa perdita del senso univoco che tutti i sensi differenti sono convocati ad abitare lo spazio della relazione, reso ora sgombro grazie alla perdita.

La peculiarità di entrambe le prospettive, quella di Nancy, come quella di Agamben, mi sembra risiedere in una particolare piega delle analisi, per cui a venir contestato è il tratto della differenza ontologica in virtù della quale una tematizzazione dell'essere comunitario dovrebbe essere radicalmente differente da una tematizzazione della singolarità ontica. Ciò che accade in entrambi gli autori è che le singolarità vengono investite di una funzione ontologica, per cui le condizioni d'essere delle singolarità non sono delle cornici preliminari, trascendentalia sociali, da apprendersi in una ipotetica situazione di scollamento e sospensione della validità e delle abitudini della vita quotidiana, ma sono condizioni prodotte da quelle entità che – secondo una prospettiva più tradizionale, trascendentalistica – dovrebbero esserne, semmai, il semplice condizionato. Le singolarità apprendono il proprio essere le une dalle altre, attraverso il processo dello scambio, della assimilazione e della sostituzione. Il tratto della differenza ontologica si cancella, e piano ontico e ontologico finiscono per essere assolutamente reciproci.

Forse si può rimproverare alla mia analisi di aver troppo avvicinato le posizioni di Nancy e Agamben, portandole a sovrapporsi in certi punti e di avere così privato entrambi i pensatori della loro originalità. Può darsi. È vero però che, in quanto singolarità del pensiero, anche le parole di Nancy e Agamben non possono che porgere le une alle altre i propri bordi, facendo in modo che si assimilino, si assomiglino, e le loro voci si scambino così di posto.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

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