

Indiscernibilità, soglia, medio
L'archeologia dell'uso di Giorgio Agamben

Valeria Bonacci

In questo studio indagheremo il nesso problematico tra le nozioni di *indiscernibilità*, *soglia* e *medio* agli esordi del progetto *Homo sacer*, in particolare nei primi due volumi della serie: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer I, 1995)*, e *Stato di eccezione (Homo sacer II, 1, 2003)*. Cercheremo di mostrare come il passaggio, e insieme lo scarto, tra questi due testi coincida con il declinarsi della riflessione agambeniana sul *topos* dell'indiscernibilità in un pensiero della soglia, o del medio, che conduce, in *Stato di eccezione*, a introdurre la nozione di "uso" nell'accezione "mediale" che essa riveste negli sviluppi successivi della serie.

Homo sacer I è senz'altro uno dei testi filosofici più importanti del Novecento. Sin dal momento della sua pubblicazione, ha dato luogo a una ricezione quanto mai controversa, suscitando tanto interesse quante critiche. Se si pensa al tono messianico di libri precedenti di Agamben, come *La comunità che viene* o *Mezzi senza fine*, *Homo sacer I* costituisce un *détour* nel percorso del filosofo¹, non nel senso di una battuta d'arresto, ma di uno slittamento a un ulteriore livello problematico. E la chiave di questo slittamento è proprio la figura dell'indiscernibilità, che si configura come la protagonista filosofica del libro.

Il *topos* dell'indiscernibilità emerge nel testo come ripresa e sviluppo della critica mossa da Walter Benjamin al dispositivo dello «stato di eccezione», nella teorizzazione esemplare fornitane da Carl Schmitt. Secondo *Homo sacer I*, lo stato di eccezione è qualcosa come l'arcano del funzionamento dei dispositivi di potere occidentali, e costituisce la chiave di comprensione tanto della deriva totalitaria delle democrazie contemporanee, che dell'*impasse* del pensiero e della politica a misu-

¹ Lo stesso Agamben usa questo termine per descrivere il percorso tracciato dai suoi testi: «Mi sembra che nel mio cammino (ma il termine non è adatto, si dovrebbe parlare piuttosto di un va e vieni, o di una serie di digressioni e di *détours*)...» in A. Wald Lasowski, *L'inoperosità come prassi. In cerca di un nuovo paradigma. Intervista con Giorgio Agamben*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 550.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

rarsi con essa. Il dispositivo dell'emergenza coincide infatti con uno stato in cui l'ordinamento vige nella sua stessa sospensione, provvedimenti illegali assumono una veste giuridica, e non può dunque essere compreso ricorrendo alle categorie oppostive su cui è basata la nostra tradizione politica, non solo lecito/illecito, privato/pubblico, ma anche dentro/fuori, identità/differenza. Agamben nel testo riprende la strategia di Benjamin, che consiste nell'indicare al centro del dispositivo dell'eccezione una soglia di indiscernibilità delle sue polarità, che inficia ogni tentativo di iscriverlo in un contesto giuridico, segnando un punto di non ritorno rispetto a tutte le forme politiche tradizionali. Tuttavia, l'ipotesi della nostra indagine è che *Homo sacer I* non riesca a distinguere coerentemente la figura dell'*exceptio* da quella della soglia di indiscernibilità – nei termini benjaminiani dell'VIII tesi *Sul concetto di storia*, lo *Ausnahmezustand* «virtuale» dallo stato di eccezione «effettivo» – prestando il fianco alle critiche che gli sono state rivolte di un'apologia indiretta della teoria della sovranità schmittiana². Cercheremo di argomentare come ciò dipenda dal restare non sviluppato del tema del *medio*, di un *terzo* non sostanziale, che, pur comparando in *Homo sacer I* in un punto decisivo, non viene approfondito nel testo. Mostreremo inoltre come sia proprio l'esigenza di misurarsi con questa problematica a condurre Agamben, nel volume successivo di *Homo sacer*, *Stato di eccezione*, a tornare sul confronto tra Schmitt e Benjamin, incentrandolo sulla figura dell'agire come «medio puro» del saggio *Per la critica della violenza*. Attraverso la ricostruzione di questo dibattito, Agamben giunge a indicare la medialità dell'agire come una *soglia* inscritta al centro del dispositivo dell'eccezione, che consente la separazione e la simultanea articolazione delle sue polarità, ma che esso nasconde, dissimula al suo interno, perché le rivela indiscernibili. Ed è per sviluppare questa nozione di soglia, di medio non sostanziale, che consente il funzionamento dei dispositivi di potere ma non vi si riduce, che *Stato di eccezione* introduce la nozione di «uso». Nella conclusione dello studio mostreremo come la soglia dell'*uso*, nella misura in cui non costituisce una prassi originaria situata al di qua dei dispositivi, ma una potenza latente al loro interno, che ne dischiude un «nuovo possibile uso» nel presente, coincida con l'*arché* dell'*Archeologia filosofica* sviluppata da Agamben, in cui critica e sotterologia, destituzione e liberazione sono indisgiungibili. A tal fine in-

² Cfr. *infra* nota 34.

dagheremo l'archeologia dell'uso condotta da Agamben nel volume conclusivo di *Homo sacer, L'uso dei corpi*, mostrando come essa sia alla base della «politica dei mezzi puri»³ sviluppata nel testo, in cui culmina la ricerca dell'intero progetto.

1.

«La tradizione degli oppressi ci insegna che “lo stato di eccezione” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la produzione dello stato di eccezione effettivo; e ciò migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il fascismo»⁴. L'ottava tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin, e le sue notazioni sull'indiscernibilità di legge e vita nello “stato di eccezione” contemporaneo, costituiscono il punto di partenza di *Homo sacer I*, in quanto lente attraverso la quale Agamben legge le indagini di Michel Foucault sulla biopolitica. Ed è attraverso la lettura incrociata dei due autori che si delinea la ricerca del primo volume della serie:

solo una riflessione che, raccogliendo il suggerimento di Foucault e di Benjamin, interroghi tematicamente il rapporto fra nuda vita e politica che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente più lontane fra loro, potrà far uscire il politico dal suo occultamento e, insieme, restituire il pensiero alla sua vocazione pratica⁵.

L'ipotesi dell'indagine, formulata nelle prime pagine del libro, è che il rinvio reciproco tra il «potere sovrano» e la «nuda vita» costituisca qualcosa come il presupposto impensato della tradizione occidentale, che rende complici tutte le teorie che tentano di giocare uno dei due termini contro l'altro.

«Nuda vita» è la traduzione del sintagma benjaminiano *bloßes Leben*, e assurde a termine chiave in *Homo sacer I* in rapporto alle inda-

³ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II, 1, (a cura di R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 193; trad. it. in Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 20.

⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, con testo tedesco a fronte, Einaudi, Torino 1997, p. 33. Cito nella traduzione di G. Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, ora in Id., *Homo sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 60, (d'ora in avanti l'edizione integrale di *Homo sacer* viene citata con l'abbreviazione HS, ed. int.)

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 20.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

gini di Foucault sul processo in cui, nella modernità, la vita biologica degli individui diventa la posta in gioco della politica, che si trasforma così in biopolitica. «Per millenni – leggiamo nella *Volontà di sapere* – l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente, e inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁶. Tuttavia, secondo Agamben, non è sufficiente pensare questo decorso della tradizione occidentale come una discontinuità, o un rovesciamento, come la «soglia di modernità biologica»⁷, con le parole di Foucault, che separa l'antichità dalla modernità. Ciò che, attraverso la lente benjaminiana, appare decisivo agli occhi di Agamben, è che nella tradizione occidentale legge e vita appaiano sempre divise e, insieme, articolate, e che tale rapporto si configuri attraverso un processo in cui esse si intrecciano fino a diventare indecidibili. Lo stesso Foucault, in particolare nei corsi della fine degli anni '70, mostra come, con il «vertiginoso aumento dell'importanza della vita biologica e della salute della nazione come problema del potere sovrano», questo entri in un processo di svuotamento, di rarefazione, e si trasformi progressivamente in «governo degli uomini», in una mera «amministrazione dei corpi».

Sebbene Foucault non si confronti con la misura dello «stato di emergenza», che caratterizza la nascita dei regimi totalitari del Novecento, per diventare un paradigma di governo nelle democrazie contemporanee, è questo dispositivo, su cui è incentrata la riflessione politica di Benjamin, che secondo *Homo sacer* permette di pensare fino in fondo il processo descritto nei suoi corsi. Il testo argomenta come lo «stato di eccezione» – lo *Ausnahmezustand*, nella teorizzazione esemplare fornita da Carl Schmitt – coincida con una *sospensione* dell'ordinamento giuridico, in cui la legge tuttavia rimane in *vigore*, e come tale sospensione porti a coincidere la dimensione politica degli individui con la loro esistenza biologica, con la sfera della «nuda vita». Lo stato di eccezione non appare dunque riconducibile né all'ambito del *nomos* né a quello della *physis*, esso si attesta come un concetto limite, in cui la legge e la vita si rivelano indecidibili. Tuttavia, già a partire da questa sommaria ricostruzione dell'argomentazione centrale del testo, possiamo formulare la domanda che orienterà le nostre indagini, e che ci porterà a ricostruire la questione del medio o *tertium*

⁶ M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, p. 172, tradotto in HS, ed. int., p. 18.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ora in HS, ed. int., p. 18.

datur nell'indagine di *Homo sacer*: l'indiscernibilità di legge e vita descrive il funzionamento dello stato di eccezione, o è invece una *soglia* contenuta al suo interno, che fa segno verso una sua possibile disattivazione? Domanda che, nei termini dei due primi volumi di *Homo sacer*, le cui tesi ci accingiamo a ricostruire, possiamo formulare nel modo seguente: come comprendere il monito benjaminiano alla produzione dello stato di eccezione effettivo, in quanto contrapposto allo *Ausnahmezustand* soltanto virtuale?

2.

Le ricerche sulla biopolitica conducono in primo luogo il testo a sviluppare un altro assunto foucaultiano, e a indagare l'«ombra» che la politica contemporanea getta sul passato⁸. Cosa ci rivela lo stato di eccezione, chiede Agamben, in cui la norma vige come sospesa, e la nuda vita dei cittadini diventa il luogo della politica, sul nesso tra legge e vita nella nostra tradizione?

Attraverso una celebre lettura della *Politica* di Aristotele, *Homo sacer I* mostra come nella Grecia classica la vita si attesti scissa in due poli distinti: la *zoé*, la vita naturale, e il *bios*, la vita politicamente qualificata, che si definiscono tuttavia proprio attraverso la loro contrapposizione. Quando Aristotele indica «il fine della perfetta comunità, lo fa opponendo il semplice fatto di vivere (*to zen*) alla vita politicamente qualificata»⁹ (*Pol.* 1252b 30), ma in modo che sia in virtù di quest'esclusione della vita che si delimitano i confini del *bios*. La separazione, l'opposizione del *bios* alla *zoé*, si attesta come un'implicazione, nascosta ma costitutiva, della vita naturale nella *polis*. Nella misura in cui la sfera del *bios* si definisce attraverso l'esclusione della *zoé*, la separazione della vita naturale è qualcosa come un limite interno, che impedisce al *bios* di compiersi, e che è alla base della diversa polarizzazione dei termini nella modernità, fino all'emergere della «nuda vita» come dimensione della politica contemporanea¹⁰. Se, nella *polis*, i confini del *bios* si delimita-

⁸ Agamben evoca spesso la definizione di Foucault della propria indagine archeologica come «l'ombra gettata sul passato dall'interrogazione del presente», senza tuttavia mai citarne la fonte. La frase è probabilmente tratta e riformulata da M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 234, ringrazio Andrea Cavalletti per avermi segnalato questo passo.

⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 18.

¹⁰ M. Abbott, nel suo saggio *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, definisce la «nuda vita» come «il fondamento impensato della metafisica che è alla base dei nostri siste-

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

no attraverso l'esclusione della *zoé*, nello «stato di emergenza» è la sospensione della legge a dischiudere il dominio della nuda vita quale ambito della politica; la «nuda vita», conclude Agamben, «resta presa [nella politica occidentale] nella forma dell'eccezione, cioè di qualcosa che viene incluso solo attraverso un'esclusione»¹¹. Il testo definisce «eccezione» (*exceptio*, «cattura del fuori») questo nesso di «esclusione-inclusiva» tra legge e vita nella nostra tradizione, in cui esse si rivelano sempre divise e, insieme, articolate. La messa in luce di questo rapporto permette di considerare come il ruolo cruciale della vita naturale nella modernità non segni una discontinuità rispetto all'antichità. L'«ombra che l'indagine sul presente proietta sul passato» risale oltre i confini della biopolitica tracciati da Foucault, e permette di indicare «la produzione di un corpo biopolitico» come la «prestazione originale del potere sovrano»¹² in Occidente¹³.

3.

A partire da queste indagini va compreso l'interesse di *Homo sacer* per i testi di Carl Schmitt. Nella *Teologia politica* il rango del sovrano deriva infatti dalla sua facoltà di «decidere sull'eccezione», ovvero di sospendere l'ordinamento vigente, nella misura in cui tale sospensione non revoca in questione la validità della legge, bensì definisce il dominio su cui essa trova applicazione, delimita l'ambito della *vita*: «La decisione non è qui l'espressione della volontà di un soggetto gerarchicamente superiore a ogni altro, ma rappresenta l'iscrizione, nel corpo del *nomos*, dell'esteriorità che lo anima e gli dà senso. Il sovrano non

mi politici, un presupposto che, dopo il fallito tentativo di escluderlo nel mondo classico, è tornato a incombere (*haunt*) su di noi nella modernità» M. Abbott, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., p. 211.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 25.

¹² Ivi, p. 21.

¹³ «Il potere sovrano, nella misura in cui istituisce l'ordine giuridico, deve conservare al contempo la possibilità di sospenderlo. In tal modo esso instaura al centro dell'ordinamento uno spazio di eccezione, e questo soltanto conferisce all'ordine istituito, allo spazio normato, la sua consistenza [...]. Nello spazio di eccezione, il tratto fondamentale del potere emerge allora come la possibilità di isolare in ogni soggetto una nuda vita: una vita irrimediabilmente esposta alla decisione sovrana, che, in quanto tale, assicura al potere una presa diretta. Lo stato di eccezione è dunque il rovescio della norma: *non il contrario dell'ordine istituito, ma il suo principio immanente*», B. Aspe e M. Combes, *Considerazioni sul campo come paradigma biopolitico*, in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, cit., pp. 228-229.

decide il lecito e l'illecito, ma l'implicazione originaria del vivente nella sfera del diritto, o, nelle parole di Schmitt, la "strutturazione normale dei rapporti di vita" di cui la legge ha bisogno»¹⁴.

Se le teorie dello stato di eccezione tentano di inquadrarlo nell'opposizione fatto/diritto, indicandolo come un provvedimento giuridico o come una semplice eccezione concreta, l'interesse della dottrina schmittiana risiede per Agamben nel suo presentarlo come un concetto limite, che fonda la struttura stessa della referenza giuridica, il rapporto della sfera del diritto a quella fattuale. «Non è l'eccezione che si sottrae alla regola – chiosa Agamben nella sua ricostruzione della dottrina schmittiana – ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella. [...] Per riferirsi a qualcosa, una norma deve, infatti, presupporre ciò che è fuori dalla relazione (l'irrelato) e, nondimeno, stabilire in questo modo una relazione con esso. La relazione di eccezione esprime così semplicemente la struttura formale originaria della relazione giuridica»¹⁵. È solo attraverso la sospensione dell'ordinamento che il sovrano può tracciare un nuovo *confine* tra anomia e *nomos*, separare, escludere la vita dalla legge e, *insieme*, includerla in essa come l'ambito su cui essa trova applicazione. La prestazione specifica della teoria schmittiana è dunque quella di «iscrivere l'anomia nel corpo stesso del *nomos*», facendo della sospensione dell'ordinamento, della delimitazione dell'ambito giuridicamente vuoto della vita, il fondamento stesso della legge, della sua applicazione a essa. Ma dunque, se questa è la complessità del funzionamento del diritto, se ciò che viene separato dal *nomos*, l'anomia, la vita, vi è già sempre incluso attraverso la sua esclusione, in che modo è possibile revocare in questione tale rapporto, neutralizzare il dispositivo dell'*exceptio*?

4.

Alla luce di queste analisi può essere compresa la critica di Agamben alla filosofia contemporanea. *Homo sacer* discute il tentativo, svolto nella filosofia francese del Novecento, di disattivare il dispositivo della legge attraverso la figura della differenza. Se la natura più propria della legge non consiste tanto nella distinzione tra ciò che è lecito

¹⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 37.

¹⁵ Ivi, pp. 32-33.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

e ciò che è illecito, quanto, in ultima istanza, nella presupposizione di un nesso di esclusione inclusiva tra legge e vita, non sarà sufficiente appellarsi a un'alterità, a un altrove rispetto alla legge per disattivarla. Il testo riporta un passo dell'*Entretien Infini*, in cui Blanchot definisce il processo del *grand enfermement* descritto da Foucault nell'*Histoire de la folie* come un tentativo di «rinchiudere il fuori» del potere, di interiorizzare ciò che lo eccede, in virtù del quale il sistema si designa «come esteriore a sé stesso»¹⁶. Questa descrizione del potere risulta caduca per Agamben. Se infatti «L'esteriorità [...] è in verità il nucleo più intimo del sistema politico, di cui esso vive nello stesso senso in cui, secondo Schmitt, la regola vive dell'eccezione»¹⁷, ogni contrapposizione tra un dentro e un fuori del sistema ricadrà all'interno del meccanismo dell'*exceptio*.

Tuttavia la questione che il dispositivo dell'eccezione pone al pensiero contemporaneo è, secondo Agamben, ancora più radicale. Nel testo egli ricostruisce il dibattito tra Scholem e Benjamin a proposito dello statuto della legge nel *Processo* di Kafka. La situazione descritta nel libro, in cui «la legge è tanto più pervasiva in quanto manca di qualsiasi contenuto»¹⁸ viene interpretata da Scholem come una «vigenza senza significato» (*Geltung ohne Bedeutung*) della legge. Questa indicazione di un fondamento anomico del *nomos* connota, secondo Agamben, tanto la riflessione post-heideggeriana sulla struttura ontologica come abbandono (il riferimento è in particolare a Jean-Luc Nancy), che il decostruzionismo, che legge «l'intero testo della tradizione come una vigenza senza significato», che è «assolutamente insuperabile»¹⁹. Questa formula tuttavia, afferma Agamben, descrive esattamente lo statuto della legge nello stato di eccezione contemporaneo:

Il compito che il nostro tempo propone al pensiero non può consistere semplicemente nel riconoscere la forma estrema e insuperabile della legge come vigenza senza significato. Ogni pensiero che si limiti a questo, non fa che ripetere la struttura ontologica che abbiamo definito come paradosso della sovranità (o bando sovrano). [...] Una pura forma di legge è soltanto la forma vuota della relazione; ma la forma vuota della relazione non è più una legge, bensì una zona di indiscernibilità fra legge e vita²⁰.

¹⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 292, cit. in HS, ed. int., p. 31.

¹⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 45.

¹⁸ Ivi, p. 59.

¹⁹ Ivi, p. 60.

²⁰ Ivi, p. 64.

Ma in che modo dunque, se il funzionamento dei dispositivi di potere consiste nell'esclusione inclusiva di legge e vita, in cui la legge vige come sospesa, il *topos* dell'indiscernibilità ci permette di perseguirne la disattivazione, e di formulare «una politica integralmente nuova – cioè non più fondata sull'*exceptio* della nuda vita?»²¹.

5.

Il luogo in cui il testo affronta tale questione è la ricostruzione del dibattito tra Schmitt e Benjamin sullo stato di eccezione, a cui il confronto tra Scholem e Benjamin serviva da introduzione. Alla concezione della *Geltung ohne Bedeutung*, quale «figura spettrale del diritto», «che Scholem, senza nemmeno sospettare di condividere questa tesi con Schmitt, ritiene essere ancora legge, che vige ma non si applica o si applica senza vigere»²², Benjamin obietta dunque che una legge che vige senza significare non è più legge, ma diventa *indiscernibile* dalla vita, nel villaggio kafkiano, chiosa Agamben, «l'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, *sono* il Processo»²³. Quest'indiscernibilità di legge e vita è indicata dall'indagine come la chiave di lettura della figura dello «stato di eccezione effettivo» che Benjamin, nell'ottava tesi *Sul concetto di storia*, oppone allo «stato di eccezione» di Schmitt, contraddistinto come un *Ausnahmezustand* soltanto «virtuale». La tesi di Benjamin si riferisce ovviamente allo stato di eccezione del Reich nazista, proclamato nel 1933 con la presa del potere di Hitler. Nella prospettiva di Schmitt, la sospensione della costituzione di Weimar avrebbe dovuto condurre alla fondazione di un nuovo ordinamento, a una nuova subordinazione dell'anomia al *nomos*. Nei fatti invece, lo stato di eccezione non venne mai revocato, divenendo appunto, come mostra l'ottava tesi, la «regola». Agli occhi di Benjamin la sospensione del diritto porta alla luce una soglia di indecidibilità tra *nomos* e anomia, legge e vita, che vanifica ogni tentativo di tornare a separarle e a subordinarle in un rapporto giuridico, e segna un punto di non ritorno rispetto a tutte le forme politiche tradizionali. Ma in che modo dunque l'*indiscernibilità* di legge e vita, che

²¹ Ivi, p. 25.

²² G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, ora in HS, ed. int., p. 227, (nell'edizione integrale il titolo *Stato di eccezione* diviene il sottotitolo di *Iustitium*).

²³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 59.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

caratterizza lo stato di eccezione effettivo, si distingue dalla loro *esclusione-inclusiva*, che caratterizza lo *Ausnahmezustand* soltanto virtuale? Agamben ricapitola in tal modo le due interpretazioni dello stato di eccezione:

Abbiamo visto in che senso la legge, divenuta pura forma di legge, mera vigenza senza significato, tenda a coincidere colla vita. In quanto però, nello stato di eccezione virtuale, si mantiene ancora come pura forma, essa lascia sussistere di fronte a sé la nuda vita (la vita di Josef K. o quella che viene vissuta nel villaggio ai piedi del castello). Nello stato di eccezione effettivo, alla legge che si indetermina in vita fa riscontro, invece, una vita che, con un gesto simmetrico ma inverso, si trasforma integralmente in legge. [...] Solo a questo punto i due termini, che la relazione di bando distingueva e manteneva uniti (la nuda vita e la forma di legge), si aboliscono a vicenda ed entrano in una nuova dimensione²⁴.

A questo punto dell'indagine, tale conclusione dell'argomentazione risulta tuttavia piuttosto enigmatica, nella misura in cui sembra imprimere uno spostamento al discorso di Agamben: se nelle pagine precedenti l'indiscernibilità di legge e vita caratterizzava la posizione di Benjamin, che smascherava l'artificio dello stato di eccezione in quanto pretesa di decidere su un'indecidibile, nelle battute finali del paragrafo l'indeterminazione di legge e vita caratterizza la posizione di Schmitt, mentre lo stato di eccezione effettivo viene descritto come un «trasformarsi integralmente in legge della vita», ma anche insieme come un «abolirsi a vicenda dei termini». Quest'oscillazione del testo ci permette di esplicitare un aspetto problematico di *Homo sacer I* che, a nostro avviso, è alla base di molte delle critiche che gli sono state mosse e dei fraintendimenti cui ha dato luogo, e che riguarda la distinzione del dispositivo dell'*eccezione* – l'esclusione-inclusiva – dal *topos* della *soglia di indiscernibilità*. Nel testo infatti il lessico dell'indiscernibilità (indifferenza, indecidibilità, indistinzione, ecc., tutti termini che Agamben utilizza in modo coestensivo) viene usato tanto per descrivere la dottrina di Schmitt che per indicare la posizione di Benjamin. A volte l'indiscernibilità è pensata come il funzionamento dello stato di eccezione, venendo così a coincidere con il meccanismo dell'esclusione-inclusiva, a volte come una soglia che non vi si riduce, e fa segno verso una sua possibile neutralizzazione. La decisione sovrana, leggiamo ad esempio nella prima parte del testo, «traccia e di volta in volta rinnova questa soglia di indifferenza fra l'esterno e l'interno,

²⁴ Ivi, p. 61.

l'esclusione e l'inclusione, *nomos* e *physis*, in cui la vita è originariamente eccepita nel diritto»²⁵, e, quando esamina le figure dell'*exceptio* – la sovranità, la nuda vita, il campo di concentrazione, il musulmano – Agamben le descrive come una «soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge»²⁶. In queste considerazioni, il *topos* dell'indiscernibilità sembra venire a coincidere con il meccanismo dell'*exceptio*, e, nella misura in cui esso è il luogo in cui legge e vita assumono il loro significato attraverso la loro esclusione-inclusiva, la sua unica possibile disattivazione si viene a configurare come una «reciproca abolizione dei termini», o, secondo un altro passo del testo, come una «nullificazione del nulla»²⁷, ovvero come una destituzione del dispositivo perfettamente *vuota*, che rischia di attestarla come una dimensione formale, metafisica. In altri passi invece l'indiscernibilità, in quanto «zona illocalizzabile d'indifferenza» tra legge e vita, è pensata come un'ambiguità contenuta all'interno del dispositivo schmittiano, che non vi si riduce e «che, in ultima analisi, finisce necessariamente con l'agire contro di esso»²⁸. E in tale direzione vanno le considerazioni sullo stato di eccezione effettivo di Benjamin, pensato come l'emergere alla luce di una soglia di indiscernibilità di legge e violenza, che smaschera ogni tentativo di tornare a separare e subordinare i termini in un contesto giuridico.

Il *topos* dell'indiscernibilità descrive dunque l'ambiguità che caratterizza il rapporto di legge e vita nel dispositivo dell'esclusione-inclusiva²⁹, oppure è una soglia che ne lascia intravedere una possibile neutralizzazione?

²⁵ Ivi, p. 42.

²⁶ Ivi, p. 46.

²⁷ Ivi, p. 59.

²⁸ Ivi, p. 32.

²⁹ Nel suo saggio del 2014 su *Agamben and Indifference*, William Watkin afferma che la questione della relazione tra il dispositivo dell'esclusione inclusiva e la figura dell'indifferenza non sia mai stata indagata nella letteratura critica (anglofona) su Agamben, «*a question that I believe no one has yet raised*» (W. Watkin, *Agamben and Indifference*, Rowman & Littlefield, London-New York 2014, p. 190). È singolare come nel suo testo, che pure ha il merito di mettere a fuoco la centralità del *topos* dell'indiscernibilità nell'opera di Agamben, Watkin non colga le implicazioni ultime del concetto, descrivendole come una (vuota) sospensione di tutte le categorie oppostive della nostra tradizione, in cui «la stessa indifferenza diviene indifferente» (ivi, p. 191, *passim*). Se queste sono le conclusioni cui Agamben giunge in alcuni punti di *Homo sacer I*, quando il dispositivo dell'esclusione-inclusiva e il *topos* dell'indiscernibilità sembrano coincidere, le implicazioni di quest'ultimo concetto possono essere colte solo in relazione alla nozione di *soglia* sviluppata nei volumi successivi, che Agamben, come vedremo, connoterà come *uso*.

6.

Un passo nella direzione dello scioglimento di questa difficoltà è mosso nella *Soglia* tra la prima e la seconda parte del libro, attraverso una lettura del saggio *Per la critica della violenza* di Benjamin, definito come «la premessa necessaria, e ancora oggi insuperata, di ogni ricerca sulla sovranità»³⁰. Se pure Agamben non giunge a una conclusione nel testo, questo breve capitolo pone le basi per la ripresa e per il nuovo sviluppo del confronto tra Schmitt e Benjamin che, come vedremo, egli svolge nel volume successivo di *Homo sacer: Stato di eccezione*. Nella *Critica della violenza* il rimando tra legge e vita appare come un'oscillazione dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva. Benjamin mostra come in ogni posizione di un nuovo diritto, in quanto posizione di un confine tra anomia e *nomos*, sia insito un atto di violenza, che il *nomos* tenta di dissimulare, ma che viene alla luce nel suo riferimento, ambiguo ma costitutivo, a una violenza che conserva il diritto,

Di qui la necessità di una *terza figura*, che spezzi la dialettica circolare tra queste due forme di violenza. [...] La definizione di questa terza figura, che Benjamin chiama violenza divina, costituisce il problema centrale di ogni interpretazione del saggio. Benjamin non suggerisce, infatti, alcun criterio positivo per la sua identificazione e nega, anzi, che sia anche soltanto possibile riconoscerla nel caso concreto. Certo è soltanto che essa non pone né conserva il diritto, ma lo de-pone (*entsetz*)³¹.

Se l'oscillazione dialettica fra tra vita e legge, violenza e diritto, descrive il funzionamento dello stato di eccezione, la violenza divina, in quanto *terzo* tra di esse, non sarà un termine sostanziale, che possa esser opposto dialetticamente al diritto. Tuttavia essa non indicherà nemmeno l'ambigua oscillazione tra i due termini, la stessa violenza sovrana infatti, come riconosce immediatamente Agamben, non è identificabile né con la violenza che pone il diritto né con quella che lo conserva, nella misura in cui si articola attraverso la loro esclusione inclusiva:

Con ogni evidenza, infatti, la violenza che si esercita nello stato di eccezione non conserva né semplicemente pone il diritto, ma lo conserva sospendendolo e lo pone eccependosi da esso. In questo senso, la violenza sovrana, come

³⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in HS, ed. int., p. 67.

³¹ *Ibid.* (corsivo mio).

Valeria Bonacci, Indiscernibilità, soglia, medio

quella divina, non si lascia integralmente ridurre a nessuna delle due forme di violenza, la cui dialettica il saggio si proponeva di definire³².

L'interpretazione del saggio di Benjamin si confronta dunque con il problema cruciale di *Homo sacer I*, la distinzione tra l'esclusione-inclusiva di violenza e diritto, che caratterizza la violenza sovrana, e il *topos* dell'indiscernibilità, che connota la violenza divina in quanto chiave della sua possibile disattivazione. Così continua il paragrafo:

Ciò non significa che [la violenza sovrana] possa essere confusa con la violenza divina. [...] Poiché la violenza sovrana apre una zona di indistinzione tra legge e natura, esterno ed interno, violenza e diritto: ciò non di meno, il sovrano è precisamente colui che mantiene la possibilità di deciderli nella misura stessa in cui li confonde. Finché lo stato di eccezione si distingue dal caso normale, la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva non è veramente spezzata [...]. La violenza, che Benjamin definisce divina, si situa, invece, in una zona in cui non è più possibile distinguere tra eccezione e regola. Essa sta, rispetto alla violenza sovrana, nello stesso rapporto in cui, nell'ottava tesi, lo stato di eccezione effettivo sta rispetto a quello virtuale. Per questo (in quanto, cioè, essa non è un'altra specie di violenza accanto alle altre, ma solo lo scioglimento del nesso tra violenza e diritto), Benjamin può dire che la violenza divina non pone né conserva il diritto, ma lo depone³³.

Il sovrano schmittiano, sospendendo la costituzione, mostra «una zona di indistinzione» tra violenza e legge, s'installa su una soglia in cui anomia e *nomos* sono *insieme* divisi e articolati, «ciò non di meno» egli ha la pretesa di dissimulare tale indistinzione, di decidere su di essa, *separando* i termini e *subordinandoli* nella creazione di un nuovo diritto, attraverso il dispositivo dell'esclusione-inclusiva. È solo a partire da una *soglia* di indiscernibilità tra violenza e legge che il diritto può *insieme* distinguere e articolare i due termini, tuttavia, altrettanto essenziale per il *nomos* è dissimulare questa indiscernibilità, nella loro separazione in due sfere distinte e con la loro subordinazione giuridica, attraverso il meccanismo dell'*exceptio*. Se dunque *porre* il diritto equivale a installarsi su una soglia di indistinzione di legge e vita, ma *insieme nasconderla*, dissimularla attraverso il dispositivo dell'eccezione, *deporre* il diritto dovrebbe equivalere a *esporre*, portare alla luce questa soglia di indistinzione. E il tentativo di Benjamin di pensare la violenza divina, o pura, come un terzo, un medio irriducibile all'oscillazione dialettica tra violenza e diritto, dovrebbe coincidere con tale

³² Ivi, p. 68.

³³ Ivi, pp. 67-68.

esposizione. Tuttavia l'indagine non intraprende questa direzione. Agamben argomenta come la *Critica*, «con uno svolgimento apparentemente brusco», invece di definire la violenza divina, «si concentr[i] sul portatore del nesso fra violenza e diritto, che Benjamin chiama “nuda vita” (*Bloß Leben*)»³⁴, e, nella sua stessa ricerca, confida il compito della disattivazione dei dispositivi allo svelamento di questo arcano, indicato nel paradigma dell'*homo sacer*. Tuttavia, così come l'*homo sacer* rappresenta «la forma originaria dell'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico-politico», e dunque «nomina qualcosa come la relazione “politica” originaria, cioè la vita in quanto, nell'esclusione inclusiva, fa da referente alla decisione sovrana»³⁵, tutte le figure attraverso cui il testo cerca di pensare l'indiscernibilità di legge e vita sono espressione dell'oscillazione dialettica dei due poli nell'esclusione inclusiva – e non dunque di una *soglia* in cui essi si mostrino indiscernibili, possano accedere a una «nuova dimensione». L'*homo sacer*, il musulmano, il campo di concentramento, sono figure in cui il potere sovrano e la nuda vita si includono escludendosi senza mai toccarsi, se non nella morte – non lasciano dunque pensare un *terzo*, in cui i due poli si mostrino in una nuova configurazione. In tal modo il riferimento benjaminiano a questo terzo, a un medio che esponga l'indiscernibilità tra violenza e diritto, neutralizzando la loro oscillazione dialettica, resta nel testo non sviluppato³⁶.

7.

Se leggiamo il volume successivo della serie di *Homo sacer*, *Stato di eccezione*, alla luce di questa problematica, possiamo mostrare come

³⁴ Ivi, p. 69.

³⁵ Ivi, p. 84.

³⁶ A mio avviso tale problematica è alla base di alcune delle critiche mosse ad *Homo sacer*, e dei numerosi fraintendimenti cui ha dato luogo. Molti commentatori, in particolare in ambito anglofono, leggono la formulazione del dispositivo dell'esclusione-inclusiva come l'indicazione della logica che governa l'intera tradizione occidentale, a partire da una necessità nascosta e dunque insuperabile. Queste critiche, esemplificate dalla posizione di Catherine Mills (in *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stockfields 2008), semplificano la problematica aperta da *Homo sacer*, e, come stiamo cercando di mostrare in questo studio, non riescono a cogliere l'intento soteriologico della ricerca di Agamben. Nella stessa direzione delle considerazioni di Mills vanno alcuni saggi contenuti in M. Calarco, S. DeCaroli (a cura di), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, e A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*, Duke University Press, Durham NC, London 2005.

Agamben si confronti esattamente con tali questioni. È possibile notare come nel testo egli non definisca mai lo stato di eccezione, dal punto di vista di Schmitt, come una zona di indiscernibilità di legge e vita, ma sempre come un'oscillazione dialettica tra i due poli, attraverso il dispositivo dell'esclusione-inclusiva: «La dottrina schmittiana dello stato di eccezione – leggiamo all'inizio del capitolo dedicato al giurista tedesco – procede stabilendo, nel corpo del diritto, una serie di cesure e divisioni, i cui estremi sono irriducibili l'uno all'altro ma che, attraverso la loro articolazione e opposizione, permettono alla macchina del diritto di funzionare»³⁷. Alla luce dell'argomentazione fin qui ricostruita, il senso di questo spostamento emerge nel quarto capitolo del libro, in cui Agamben riprende e riformula il dibattito tra Schmitt e Benjamin sullo stato di eccezione. L'analisi della dottrina schmittiana di *Stato di eccezione* è molto più dettagliata rispetto a quella di *Homo sacer I*, e si traduce in una nuova interpretazione del confronto tra i due autori. Secondo un'opinione diffusa, l'avvio di questo dibattito coincide con la lettura della *Teologia politica* (1922) da parte di Benjamin, cui egli risponde attraverso la figura dell'«indecisione sovrana» nell'*Origine del dramma barocco tedesco* (1926). Agamben mostra invece come già il libro di Schmitt sia una risposta a Benjamin, e precisamente al saggio apparso l'anno precedente: *Per la critica della violenza* (1921). L'articolo era stato pubblicato sullo «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», rivista di cui Schmitt era un collaboratore e che cita regolarmente nei suoi testi a partire dal 1915. Se «l'interesse di Benjamin per la dottrina schmittiana della sovranità è sempre stato giudicato scandaloso», scrive Agamben, rispondendo implicitamente ad alcune critiche mosse allo stesso *Homo sacer*, «rovesciando lo scandalo, proveremo a leggere la teoria schmittiana della sovranità come una risposta alla critica benjaminiana della violenza»³⁸.

Questa nuova ricostruzione del confronto tra i due autori si carica di una forte valenza filosofica nel testo. Scopo del saggio benjaminiano, come abbiamo visto, è «assicurare la possibilità di una violenza [...] assolutamente “al di fuori” (*außerhalb*) e “al di là” (*jenseits*) del diritto, che, come tale, potrebbe spezzare la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva [...]. Benjamin chiama questa altra figura della violenza “pura” (*reine Gewalt*) o “divina” e, nella sfera umana, “rivoluzionaria” [...]. Il carattere proprio di questa vio-

³⁷ G. Agamben, *Iustitium. Stato di eccezione*, in HS, ed. int., p. 203.

³⁸ Ivi, p. 219.

lenza è che essa né pone, né conserva il diritto, ma lo depone (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura così una nuova epoca storica³⁹. Nella prima parte dell'indagine Agamben aveva mostrato come Schmitt, nel saggio uscito l'anno precedente la *Teologia politica* con il titolo *La dittatura* (1921), avesse pensato lo stato di eccezione attraverso la figura della «dittatura sovrana», che sospende la costituzione vigente per creare un nuovo diritto, il cui rapporto all'ordinamento giuridico, dunque, coincideva con il nesso tra potere costituente e potere costituito. Quest'endiadi, rileva Agamben, corrispondeva esattamente a quella criticata da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza*: al rapporto tra «violenza che pone il diritto» e «violenza che lo conserva». Il testo così parafrasa l'argomentazione del saggio benjaminiano: «la violenza che è mezzo per la posizione del diritto – ovvero, nei termini del discorso che stiamo ricostruendo, la *separazione* di anomia e *nomos* quale fondamento del potere costituente – non depone mai il proprio rapporto con questo e insedia così il diritto come potere (*Macht*) “che resta intimamente e necessariamente legato ad essa”⁴⁰ – istituisce cioè il potere costituito quale potere che deve garantire l'applicazione della legge ricorrendo alla violenza, attraverso un'*articolazione* fra anomia e *nomos*. Intento del saggio di Benjamin è mostrare come l'oscillazione dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva presupponga al suo interno il rapporto tra violenza e diritto in quanto nesso non riconducibile a uno dei due poli dell'oscillazione, *al di qua tanto della loro separazione che della loro articolazione*, in cui violenza e diritto si mostrano *insieme* divisi e articolati, attestandosi in tal modo *indecidibili*. È questo nesso che Benjamin chiama violenza divina, pura, o anche rivoluzionaria. Come Agamben ricorda infatti, Benjamin ha una concezione *relazionale*, e non sostanziale della purezza, così che il criterio della purezza della violenza sta nel suo *rapporto* al diritto: la violenza è pura in quanto non è separabile al diritto né subordinabile ad esso – come nel dispositivo schmittiano – bensì si mostra cooriginaria, o meglio indiscernibile dal diritto⁴¹.

Nel libro dell'anno successivo, la *Teologia politica*, Schmitt non definisce più la sovranità attraverso l'endiadi potere costituente-potere costituito, ma elabora la figura della decisione sull'eccezione: il sovrano, secondo la celebre definizione del testo, «sta fuori (*außerhalb*)

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 227.

⁴¹ *Cfr. ivi*, pp. 225-226.

dell'ordine giuridico normalmente valido e, tuttavia, appartiene (*gehört*) ad esso, perché è responsabile per la decisione se la costituzione possa essere sospesa *in toto*»⁴². Agamben argomenta come questo spostamento della teoria del giurista, la sua elaborazione della sovranità come figura limite del diritto, sia proprio un tentativo di rispondere alla critica benjaminiana dell'oscillazione tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva, catturando all'interno del *nomos* la violenza pura, in quanto *soglia* che eccede entrambe:

è per neutralizzare la nuova figura di una violenza pura, sottratta alla dialettica fra potere costituente e potere costituito, che Schmitt elabora la sua teoria della sovranità. La violenza sovrana nella *Teologia Politica* risponde alla violenza pura del saggio benjaminiano con la figura di un potere che né pone né conserva il diritto, ma lo sospende. [...] Che questo luogo non sia né esterno né interno al diritto, che la sovranità sia, in questo senso, un *Grenzbegriff*, è la necessaria conseguenza del tentativo schmittiano di neutralizzare la violenza pura e di assicurare la relazione fra l'anomia e il contesto giuridico⁴³.

La dottrina schmittiana dello stato di eccezione deriva da un tentativo di catturare la dimensione dell'agire in quanto medio puro, soglia in cui legge e vita sono *insieme* divise e articolate, e includerla nella sfera del diritto, dissimulandola attraverso la loro separazione in due sfere distinte e con la loro subordinazione giuridica, nella posizione di un nuovo diritto. *Se è solo la soglia della violenza pura infatti, in cui legge e vita si toccano nella loro stessa separazione, che permette di articolare il dispositivo dell'esclusione-inclusiva, altrettanto essenziale per questo dispositivo è la dissimulazione di questa soglia, in quanto essa rivela i due termini indiscernibili.* Tuttavia Benjamin mostra come questo tentativo di catturare la violenza pura sia caduco: lo stato di eccezione non conduce alla formulazione di un nuovo ordinamento, ma, come egli argomenterà nelle tesi *Sul concetto di storia*, diventa «la regola», rivela cioè di presupporre al suo interno una soglia di indiscernibilità di legge e vita, che mina ogni loro possibile configurazione giuridica, segnando un punto di non ritorno rispetto a tutte le forme politiche tradizionali. Già nella *Critica della violenza* troviamo formulata una conclusione affine a quella dell'ottava tesi, nella discussione della figura della «polizia», che Agamben tuttavia non commenta nel libro. Lo stato di ecce-

⁴² C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*. Duncker & Humboldt, München-Lepizig 1990, p. 13; cito la traduzione di *Stato di eccezione* in HS, ed. int., p. 202.

⁴³ HS, ed. int., p. 220.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

zione secondo Benjamin è essenzialmente «stato di polizia», in cui «è soppressa la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva la legge»⁴⁴. Egli definisce la polizia come «una mescolanza quasi spettrale» delle due specie di violenza: «essa è potere che pone – poiché la funzione specifica di quest'ultimo non è di promulgare le leggi, ma qualunque decreto emanato con forza di legge – ed è potere che conserva il diritto, perché si pone a disposizione di quegli scopi»⁴⁵. L'istituto della polizia, la «decisione sull'eccezione», sono tentativi del potere di appropriarsi della soglia della violenza pura, in cui legge e vita sono *insieme* divise e articolate, e che solo ne permette il funzionamento – ma di nasconderla, dissimularla attraverso l'inclusione-esclusiva dei termini, perché essa li rivela indiscernibili. In tal senso possiamo capire come nel *Trauerspielbuch*, riprendendo la definizione schmittiana del sovrano come «colui che decide dello stato di eccezione», Benjamin la alteri surrettiziamente, scrivendo che la funzione più importante del sovrano sia in realtà quella di «escluderlo»; il sovrano infatti, con la sospensione dell'ordine giuridico, non lascia intravedere «lo stato di eccezione effettivo», una soglia di indistinzione tra legge e vita, che per tentare di «escluderlo», di dissimularlo attraverso l'*exceptio* di legge e vita.

8.

Ma in che senso dunque Benjamin pensa la violenza pura, questa soglia di indiscernibilità di legge e vita, in cui la loro esclusione inclusiva risulta neutralizzata? Come abbiamo considerato, se la *posizione* del diritto consiste nella *dissimulazione* di questa soglia, la *deposizione* del diritto verrà a coincidere con la sua *esposizione*. Agamben così parafrasa la *Critica*:

Mentre la violenza che è mezzo per la posizione del diritto non depone mai il proprio rapporto con questo e insedia così il diritto come potere (*Macht*), che “resta intimamente e necessariamente legato ad essa”, la violenza pura espone e recide il nesso fra diritto e violenza e può così apparire alla fine non come violenza che governa o esegue (*die schaltende*), ma come violenza che puramente agisce e manifesta (*die waltende*)⁴⁶.

⁴⁴ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II, 1, a cura di R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp 1977, p. 189; trad. it. in Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962 p. 15.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ G. Agamben, *Istitutium. Stato di eccezione*, in HS, ed. int., p. 226.

La concezione strumentale della violenza, quale «mezzo» della posizione del diritto, consiste secondo Benjamin proprio in un tentativo di nascondere, di dissimulare il suo carattere «mediale». «Mezzo puro» sarà invece la violenza che non si dissimula nel fine – nella posizione o nella conservazione della legge – ma si espone nella sua medialità, in quanto né separabile dal diritto né subordinabile ad esso, cioè come indiscernibile dalla legge⁴⁷. È interessante notare come nel saggio Benjamin indichi tale *manifestazione* della violenza come essenzialmente non violenta⁴⁸. Se il significato convenzionale della violenza è legato alla sua dissimulazione nel fine del diritto, se i due termini si caricano storicamente del loro senso attraverso questo dispositivo di esclusione-inclusiva, nell'esposizione della natura mediale della violenza essi accedono a una nuova dimensione. Agamben approfondisce quest'idea tornando sul dibattito tra Scholem e Benjamin a proposito dell'interpretazione di Kafka,

Il gesto più proprio di Kafka – considera il testo – non consiste nell'aver mantenuto, come ritiene Scholem, una legge senza più significato, ma nell'aver mostrato che essa cessa di essere legge per indeterminarsi in ogni punto con la vita. Allo smascheramento della violenza mitico-giuridica operato dalla violenza pura corrisponde nel saggio su Kafka, come una sorta di resto, l'enigmatica immagine di un diritto che non è più praticato, ma soltanto studiato. [...] Decisivo è qui che il diritto – non più praticato, ma studiato – non è la giustizia, ma solo la porta che conduce ad essa⁴⁹.

Il dispositivo dell'esclusione-inclusiva, che è alla base dell'applicazione del diritto, consiste, come abbiamo considerato, nella dissimulazione del carattere mediale della violenza, o della *potenza*, potremmo affermare in riferimento ad altri luoghi dell'opera di Agamben. Benjamin contrappone alla violenza giuridica «un diritto non più praticato, ma soltanto studiato», un diritto cioè la cui potenza resta inseparabile dalla sua applicazione, e che, in quanto espone l'indiscernibilità delle due dimensioni, non conduce a svelare alcuna idea di giustizia, ma si limita ad esibire la «porta» che conduce ad essa, ovvero la natura pura-

⁴⁷ «Appare qui il tema» scrive Agamben, «– che nel testo [di Benjamin] balena solo per un istante, sufficiente però a illuminare l'intero scritto – della violenza come “medio puro”, cioè come figura di una paradossale “medialità senza fini”: un mezzo che, pur restando tale, viene considerato indipendentemente dai fini che esso persegue, [...] pura è quella violenza che non si trova in relazione di mezzo rispetto a un fine, ma si tiene in relazione con la sua stessa medialità», ivi, pp. 226-227.

⁴⁸ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 191; trad. it. cit., p. 18.

⁴⁹ G. Agamben, *Iustitium. Stato di eccezione*, in HS, ed. int., p. 228.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

mente mediale del rapporto tra violenza e diritto, potenza e atto. La conclusione di questo passo ha un ruolo cruciale nel progetto *Homo sacer*, in quanto coincide con l'introduzione delle nozioni di inoperosità e di uso, nell'accezione mediale che esse rivestono nei volumi successivi della serie: «Ad aprire un varco verso la giustizia – leggiamo nel testo – non è la cancellazione, ma la disattivazione e l'*inoperosità* del diritto, cioè un altro *uso* di esso. Precisamente ciò che il diritto – che mantiene in opera il diritto al di là della sua sospensione formale – intende impedire»⁵⁰.

Agamben può affermare che la prestazione specifica dello stato di eccezione consiste in un tentativo di «impedire un altro *uso*» del diritto, in quanto è giunto a mostrare il dispositivo della sospensione della legge, dell'esclusione-inclusiva, come la cattura di una *soglia di indiscernibilità* di legge e vita al suo interno. *Homo sacer I* non riusciva ancora a mostrare questa soglia, rischiando di attestare l'esclusione-inclusiva come una dimensione ultima, un dispositivo metafisico. *Stato di eccezione* può invece ora mostrare come l'oscillazione dialettica di legge e vita derivi dalla cattura della prassi dell'uomo in quanto uso inoperoso, medialità pura – e insieme dal tentativo di dissimularla, poiché essa rivela violenza e diritto indecidibili. In questo passo del testo possiamo dunque indicare l'*arché* della nozione di uso formulata nel progetto *Homo sacer*, e insieme dello stesso metodo archeologico di Agamben, sebbene il termine archeologia ancora non compaia nel libro⁵¹. L'attestazione dell'uso quale soglia di indiscernibilità catturata al centro dei dispositivi permette infatti di definire il senso dell'indagine storico-filosofica, che non descrive un meccanismo metafisico inaggrabile, né si risolve nell'ipostatizzazione di una prassi originaria, precedente il diritto:

E come, in una partita, – argomenta il testo – la vittoria di uno dei due giocatori non è, rispetto al gioco, qualcosa come uno stato originario da restaurare, ma è soltanto la posta del gioco, che non preesiste a questo, ma ne risulta; così la violenza pura – che è il nome che Benjamin dà all'azione umana che né pone né conserva il diritto – non è una figura originaria dell'agire umano che, a un certo punto, viene catturata e iscritta nell'ordine giuridico (così come non vi è, per l'uomo parlante, una realtà prelinguistica, che, a un certo punto, cada nel linguaggio). Essa è, piuttosto, solo la posta in gioco nel conflitto sullo stato di eccezione, ciò che risulta da esso e soltanto in questo modo viene pre-supposto al diritto⁵².

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. *infra*, il paragrafo 9 di questo studio.

⁵² Ivi, p. 225.

In queste considerazioni possiamo percepire l'eco di un altro assunto benjaminiano, contenuto nel *Dramma barocco tedesco*, dell'origine come ciò che non precede il divenire storico, ma *scaturisce* da esso⁵³. In quanto risale a una soglia di indiscernibilità catturata al centro dei dispositivi, l'indagine archeologica attesta l'uso come una possibilità al loro interno rimasta inespressa, latente, come un'*arché* dunque non nel senso di un'esperienza passata, ma di una *chance* di cambiamento nel presente:

Ciò che si trova dopo il diritto, non è un valore d'uso più proprio e originale, precedente il diritto, ma un nuovo uso, che nasce soltanto dopo di esso. Anche l'uso, che si è contaminato col diritto, dev'essere liberato dal proprio valore. Questa liberazione è compito dello studio, o del gioco. E questo gioco studioso è il varco che permette di accedere a quella giustizia, che un frammento postumo di Benjamin definisce come uno stato del mondo in cui esso appare come un bene assolutamente inappropriabile e ingiuridificabile⁵⁴.

Nella politica contemporanea il diritto coincide con lo stato di eccezione «divenuto la regola». Nella misura in cui esso lascia intravedere al suo interno una soglia di indiscernibilità di violenza e diritto – l'agire dell'uomo come medio puro, o uso – dischiude il compito della «produzione dello stato di eccezione effettivo». Questo coincide con una dimensione situata «dopo» il diritto, ma dunque non nel senso di un rinvio a un fuori rispetto a esso, bensì appunto di una «liberazione» dell'uso catturato al suo interno. Tale liberazione consiste in una prassi «mediale», definita come studio, o gioco, in cui ogni contrapposizione tra mezzo e fine, potenza e atto è neutralizzata, e la dimensione della giustizia si rivela ingiuridificabile. È in questa «liberazione» dunque che risiede il senso profondo del metodo archeologico, che Agamben formulerà nei volumi successivi del progetto. Risalire all'*arché* di un fenomeno o di un dispositivo vuol dire infatti risalire a una soglia di indiscernibilità latente in esso, e dunque dischiuderne un nuovo, possibile uso⁵⁵.

⁵³ Cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id. *Gesammelte Schriften*, I, 1 (a cura di R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 226; trad. it. Id., *Il dramma barocco tedesco* (di F. Cuniberto), Einaudi, Torino 1999, p. 20.

⁵⁴ G. Agamben, *Iustitium. Stato di eccezione*, in HS, ed. int., p. 228.

⁵⁵ Agamben riprende le analisi di *Stato di eccezione* nel volume *Karman*. Nel testo egli individua nella formulazione benjaminiana della «medialità senza fine» una polemica rispetto alla definizione kantiana del bello come «finalità senza fine»: «mentre la finalità senza fine è, per così dire, passiva, perché mantiene la forma vuota del fine senza poter esibire alcuno scopo determinato, al contrario la medialità senza fine è in qualche modo attiva, perché in

9.

Questa concezione soteriologica dell'archeologia è introdotta da Agamben nel volume che segue *Stato di eccezione* in ordine cronologico nella serie *Homo sacer, Il Regno e la Gloria* (2007), e viene tematizzata nella raccolta di saggi pubblicata l'anno successivo con il titolo *Signatura rerum. Sul metodo* (2008), in particolare nell'ultimo testo *Archeologia filosofica*. In che modo dunque si definisce l'*arché* verso la quale recede la ricerca storico-filosofica, e in che senso tale regressione coincide con l'accesso a un nuovo presente? Agamben prende le mosse dal saggio di Foucault su *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, il cui obiettivo è usare il concetto di genealogia «contro ogni ricerca di un'origine»⁵⁶, per esaminare poi la nozione di «*a priori* storico» introdotta in *Les Mots et les choses* e sviluppata nell'*Archeologie du savoir*. Coniando questo ossimoro, Foucault cerca di non indicare l'*a priori* che condiziona le regolarità dell'*episteme* come un inizio metastorico, ma come un momento iscritto nella stessa storia. Tuttavia, secondo Agamben, egli non si interroga sulla struttura temporale implicita in tale nozione. Per sviluppare quest'idea di un *a priori* storico, *Signatura rerum* si rivolge alla distinzione overbeckiana tra preistoria e storia, mostrando come l'*Urgeschichte* pensata dal teologo tedesco corrisponda a un'«eterogeneità costitutiva», che implica che ogni ricerca sul passato debba misurarsi con un momento non omogeneo alla storia, ma inscindibilmente connesso a essa. In tal senso il testo interpreta la *frange d'ultra-histoire* evocata negli studi di linguistica di Dumèzil, a proposito della forma indoeuropea estrapolata dalla grammatica comparata (come **deiwos* o **med*), che egli mostra non consistere in una lingua che si ipotizza esistita nel passato, bensì in un algoritmo che esprime un «sistema di corrispondenze tra le lingue storiche»⁵⁷, e

essa il mezzo si mostra come tale nell'atto stesso in cui interrompe e sospende la relazione al fine». G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 134. Secondo Agamben, «il mezzo puro perde la sua enigmaticità se lo si restituisce alla sfera del gesto da cui proviene». «Come nella gesticolazione di un mimo – egli scrive – i movimenti solitamente rivolti a un certo scopo sono ripetuti ed esibiti come tali – cioè come mezzi – senza che vi sia più alcuna connessione al loro fine presunto e, in questo modo, acquistano una nuova e inaspettata efficacia, così la violenza, che era soltanto mezzo per la creazione o la conservazione del diritto, diventa capace di deporlo nella misura in cui espone e rende inoperosa la sua relazione a quella finalità», ivi, pp. 134-135.

⁵⁶ G. Agamben, *Archeologia filosofica*, in Id., *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 84.

⁵⁷ Ivi, p. 92

dunque una tendenza costantemente operante in esse. In che senso comprendere dunque un passato che non consiste né in una condizione trascendentale né in un'origine storica, ma che condiziona i fenomeni storici e con cui il ricercatore non può fare a meno di confrontarsi? «È qualcosa del genere che doveva avere in mente Benjamin – scrive Agamben – quando, sulle orme di Overbeck, scriveva che nella struttura monadologica dell'oggetto sono contenute tanto la sua “preistoria” che la sua “post-storia” (*Vor- und Nachgeschichte*) o quando suggeriva che tutto il passato deve essere immesso nel presente in una “apocatastasi storica”»⁵⁸, con un'idea dunque affine a quella dell'apriori storico di Foucault, che emerge qui in tutto il suo valore soteriologico. Se infatti l'opposizione tra la dimensione trascendentale e quella empirica, tra origine e storia, è alla base dell'approccio delle scienze umane e delle loro insolubili aporie, tale concezione dell'*arché* dischiuderà un nuovo approccio al passato, che verrà a coincidere con una trasformazione del presente.

Estremamente rilevanti per il nostro studio sono le considerazioni di Agamben sull'interpretazione dell'archeologia foucaultiana svolta da Enzo Melandri. Nel saggio su *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, questi afferma che l'intento dell'archeologia, contro la tendenza a spiegare i dati storici riconducendoli a un codice di ordine superiore, è «rendere l'esplicazione del fenomeno immanente alla sua descrizione»⁵⁹, riconducendolo a una «matrice paradigmatica, insieme concreta e trascendentale»⁶⁰. Agamben mostra come Melandri, nella sua interpretazione di Foucault, tenti di radicalizzare e superare l'idea freudiana di una regressione a un momento inconscio insuperabile: l'archeologia consiste infatti «nel risalire la genealogia finché non si giunge a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione. [...] Si tratta dunque di una *regressione*: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio, nel senso dinamico di rimosso»⁶¹. La regressione archeologica dunque non cerca di raggiungere nel passato un inconscio insuperabile, ma, precisa Agamben, di «risalire al punto in cui si è prodotta la dicotomia fra conscio e inconscio, storiografia e storia (e, più in generale, fra tutte le

⁵⁸ Ivi, p. 96

⁵⁹ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in «Lingua e stile», II, 1, 1967, p. 78; citato in G. Agamben, *Archeologia filosofica*, cit., p. 97.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ivi, p. 66; p. 98.

opposizioni binarie che definiscono la logica della nostra cultura)»⁶². Il testo definisce «soteriologica»⁶³ questa concezione dell'archeologia, opposta alla visione «pessimistica» della regressione freudiana, o, con le parole dello stesso Melandri, «dionisiaca»,

La regressione «dionisiaca» di Melandri è l'immagine inversa e complementare dell'angelo benjaminiano⁶⁴. Se questi avanza verso il futuro tenendo fisso lo sguardo nel passato, l'angelo di Melandri regredisce nel passato guardando al futuro. Entrambi procedono verso qualcosa che non possono vedere né conoscere. Questa meta invisibile delle due immagini del processo storico è il presente. Esso appare nel punto in cui i loro sguardi si incontrano, quando un futuro raggiunto nel passato e un passato raggiunto nel futuro coincidono per un istante. Che cosa avviene, infatti, quando la regressione archeologica raggiunge il punto in cui si è raggiunta la scissione fra conscio e inconscio, storiografia e storia che definisce la condizione in cui ci troviamo? Come dovrebbe essere ovvio, il nostro modo di rappresentarci il prima di una scissione è comandato dalla scissione stessa. Immaginare un tale «prima» significa, infatti, proseguendo la logica insita nella scissione, presupporre ad essa una condizione originaria, che si è, a un certo punto, divisa. [...] Al contrario, al di qua o al di là della scissione, nel venir meno delle categorie che ne comandavano la rappresentazione, non c'è altro che l'improvviso dischiudersi del punto di insorgenza, il rivelarsi del presente come ciò che non abbiamo potuto né vivere né pensare⁶⁵.

Le categorie di origine e storia acquisiscono il loro senso attraverso il dispositivo dell'esclusione-inclusiva, a partire dalla loro separazione e dalla loro subordinazione l'una all'altra, che, come abbiamo visto, consiste nella cattura e nella dissimulazione di una soglia di indiscernibilità al loro interno. L'emergere di questa soglia, di un «futuro nel passato e di un passato nel futuro», ovvero di un punto di contatto tra regressione e progresso, coincide con il balenare dell'origine, dell'*arché* (che in questo passo Agamben chiama con il termine nietzscheano «punto di insorgenza») come ciò che *resta* non vissuto, latente nella storia. «Solo a questo punto il passato non vissuto si rivela per ciò che era: contemporaneo al presente, e diventa in questo modo per la prima volta accessibile [...] Per questo la contemporaneità, la con-presenza al proprio presente, in quanto implica l'esperienza di un non-vissuto e il ricordo di un oblio, è rara e difficile; per questo l'archeologia, che ri-

⁶² G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 98.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Il riferimento è ovviamente all'«angelo della storia» descritto nell'IX tesi *Sul concetto di storia* a partire dal quadro *Angelus Novus* di Paul Klee.

⁶⁵ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., pp. 98-99.

sale al di qua del ricordo e dell'oblio, è la sola via di accesso al presente»⁶⁶. Ed è esattamente in questo senso, come abbiamo visto, che la nozione di uso introdotta in *Stato di eccezione* coincide con quella di *arché* dell'archeologia soteriologica formulata da Agamben; in quanto è una soglia di indiscernibilità che resta latente nei dispositivi di potere, la sua esposizione coincide con la disattivazione delle loro categorie oppositive, e con la loro apertura a «un nuovo uso».

10.

La nostra ricerca ci ha condotto dunque a mostrare come, agli esordi del progetto *Homo sacer*, la riflessione sul *topos* dell'indiscernibilità si declini in un pensiero della soglia, o del medio, che la ricerca indica attraverso la nozione di uso. Nella misura in cui l'uso emerge come il cardine del funzionamento dei dispositivi di potere e, insieme, come soglia della loro possibile disattivazione, esso è inscindibile dal metodo archeologico formulato da Agamben, che si connota essenzialmente come «archeologia dell'uso»⁶⁷. A riprova di questa tesi, e in guisa di conclusione, ci soffermeremo sul primo capitolo del volume conclusivo della serie, *L'uso dei corpi*, in cui Agamben formula una nuova interpretazione della *Politica* di Aristotele, che confronteremo con quella di *Homo sacer I* esaminata nella prima parte del nostro studio.

Agamben trae il sintagma «uso del corpo» dall'inizio della *Politica* (*he tou somatos chresis*, 1254b 18), in cui Aristotele lo utilizza per definire il lavoro dello schiavo. Egli discute le ricerche di Hannah Arendt, che mostrano come, nella *polis* greca, la schiavitù servisse ad affrancarsi dalle necessità della vita (*zoé*) e del lavoro, per essere liberi di partecipare alla vita politica (*bios*). Aprendo il suo trattato sulla *Po-*

⁶⁶ Ivi, p. 103.

⁶⁷ L'archeologia di Agamben, come mostra Andrea Cavalletti nel saggio *Anarchia e uso*, è essenzialmente un'«anarcheologia», e in tal senso legarla al termine di uso non equivale ad ancorarla a un presupposto sostanziale. Tuttavia, la separazione tra le due nozioni, corre il rischio inverso di intendere la destituzione agambeniana come un procedimento formale, che prescinde dalle indagini storiche di *Homo sacer*. L'uso è pensato come *arché* invece proprio in quanto punto in cui destituzione e istituzione, essere e prassi, si rivelano indiscernibili e si aprono a un «nuovo uso». In tal senso, Cavalletti nel saggio indica la nozione di uso come il punto che «sancisce la perfetta coincidenza dell'inoperosità e della forma di vita», A. Cavalletti, *Uso e anarchia (lettura di Homo sacer IV, 2)*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., p. 535.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

litica con l'analisi della relazione di comando (*despotiké*) che vincola lo schiavo al padrone, Aristotele si propone dunque di fondare la separazione e la subordinazione di *bios* e *zoé* attraverso cui si definiscono i limiti della *polis*. Tuttavia, argomenta Agamben, egli si limita a presupporre la necessità della relazione despotica tra schiavo e padrone, affermando che, così come è necessario che l'anima comandi il corpo come uno strumento, lo è che il padrone comandi lo schiavo, e che, nella misura in cui essi differiscono tra loro come l'anima dal corpo, l'uomo dalla bestia, lo schiavo è colui la cui opera è «l'uso del corpo» (*Pol.* 1254b 5-18). Tale indicazione dell'opera dello schiavo come «uso del corpo» sembra escluderlo dalla stessa dimensione dell'uomo, la cui opera, nell'*Etica nicomachea*, Aristotele aveva indicato come «l'essere in opera dell'anima secondo il *logos*». Le difficoltà di Aristotele nella definizione della natura dello schiavo e del suo rapporto al padrone emergono però già all'inizio del trattato, in cui egli afferma che «pur essendo umano», lo schiavo «è per natura di un altro e non di sé», chiedendosi immediatamente dopo «se un simile essere esista per natura o se, invece, la schiavitù sia sempre contraria alla natura» (1254a 15-18)⁶⁸. Quest'esitazione caratterizza anche la definizione dello schiavo come uno «strumento animato» (*ktēma ti empsychon*) del padrone, che Aristotele specifica non consistere in uno strumento (*organon*) produttivo, da cui si genera qualcosa oltre il suo uso, come la navetta del telaio o il plettro, bensì in uno strumento pratico, come la veste o il letto, da cui si genera soltanto l'uso. Il rapporto tra padrone e schiavo è così stretto che il *doulos* «non soltanto è schiavo del padrone, ma ne è integralmente parte» (1254a 13)⁶⁹, come afferma Aristotele giocando sul doppio senso del termine *organon*, insieme strumento e parte del corpo, e in comunità di vita (*koinos zoé*, 1260a 40) con esso.

Ma come dobbiamo intendere, allora – chiede Agamben – l'«uso del corpo» che definisce l'opera e la condizione dello schiavo? E come pensare la comunità di vita che lo unisce al padrone? Nel sintagma *tou somatos chresis*, il genitivo «del corpo» non va inteso soltanto in senso oggettivo, ma anche [...] in senso soggettivo. [...] La strategia che porta Aristotele a definire lo schiavo come parte integrante del padrone mostra a questo punto la sua sottigliezza. Mettendo in uso il proprio corpo, lo schiavo è, per ciò stesso, usato dal padrone, e, usando il corpo dello schiavo, il padrone usa in realtà il pro-

⁶⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, ora in HS, ed. int., p. 1021.

⁶⁹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, in HS, ed. int., p. 1030.

prio corpo. Il sintagma “uso del corpo” non soltanto rappresenta un punto di indifferenza fra genitivo soggettivo e oggettivo, ma anche fra il corpo proprio e quello dell’altro⁷⁰.

L’indagine giunge a illuminare il senso della centralità della figura dello schiavo nell’introduzione della *Politica*, il suo ruolo cruciale nell’istituzione delle contrapposizioni tra *bios* e *zoé* attraverso cui si definiscono le relazioni della *polis*. Lo schiavo è un uomo, ma differisce da esso come l’animale – non è dunque né *bios* né *zoé* – egli è uno strumento, ma vivente – non appartiene dunque né al *nomos* né alla *physis* – in quanto l’uso del corpo è una *soglia* in cui queste dimensioni sono *insieme* divise e articolate, che Aristotele mette al centro della *polis* perché gli permette di articolare le sue polarità, il *bios* e la *zoé*, ma che al contempo cerca di dissimulare attraverso la separazione tra schiavo e uomo, e la loro subordinazione in una relazione di comando, in quanto le fa apparire indecidibili. Se la contrapposizione fra *bios* e *zoé* può articolarsi solo a partire da una soglia in cui le due dimensioni sono insieme divise e articolate, l’«uso dei corpi» è questa soglia, che Aristotele pone alla base del suo trattato ma che tenta al contempo di dissimulare, in quanto le rivela indecidibili. Ma dunque, se il ruolo dello schiavo nella *polis* consiste nel rendere possibile la vita politica, considera Agamben,

occorre aggiungere, però, che lo statuto speciale degli schiavi – *insieme esclusi e inclusi* nell’umanità, come quegli uomini non propriamente umani che rendono possibile agli altri di essere umani – ha come conseguenza un cancellarsi e un confondersi dei limiti che separano la *physis* dal *nomos*⁷¹.

L’esclusione-inclusiva di *bios* e *zoé* attraverso cui si definiscono le relazioni della *polis* può apparire, a questo punto dell’indagine, come il risultato della cattura dell’uso del corpo dello schiavo quale *soglia* di indiscernibilità tra *physis* e *nomos*, e, insieme, come la dissimulazione di questa soglia, operata attraverso la separazione delle due sfere e la loro subordinazione in una relazione di comando. «I soggetti che chiamiamo padrone e schiavo sono, nell’uso, in tale “comunità di vita”, che si rende necessaria la definizione giuridica del loro rapporto in termini di proprietà, quasi che altrimenti essi scivolerebbero in una confusione e in una *koinonia tes zoes* che il diritto non può ammettere

⁷⁰ Ivi, p. 1031.

⁷¹ Ivi, p. 1036-1037, corsivo mio.

se non nella singolare e despótica intimità fra padrone e schiavo»⁷². Si può allora avanzare l'ipotesi, conclude Agamben «che la relazione padrone/schiavo come noi la conosciamo rappresenti la cattura nel diritto dell'uso dei corpi come originaria relazione pregiuridica, sulla cui inclusione esclusiva il diritto trova il proprio fondamento»⁷³. Se, in *Homo sacer I*, l'esclusione-inclusiva di *bios* e *zoé* rischiava di attestarsi come un dispositivo inaggirabile, come una dimensione ultima, essa appare ora come il risultato della cattura dell'uso del corpo in quanto soglia, medio insostanziale, in cui i due poli si rivelano indiscernibili. In tal modo l'indagine rivela l'uso come una possibilità latente all'interno dell'oscillazione dialettica di legge e vita, e consente di pensarne la disattivazione diversamente da una vuota destituzione, come la sua apertura a un «nuovo possibile uso». Proprio in quanto – scrive Agamben – «l'uso del corpo si situa nella soglia indecidibile fra *zoé* e *bios*, fra la casa e la città, fra la *physis* e il *nomos*, è possibile che lo schiavo rappresenti la cattura nel diritto di una figura dell'agire umano che ci resta ancora da delibare»⁷⁴. Come già considerato, è importante comprendere come l'indagine archeologica, risalendo alla figura dell'uso quale *arché* del diritto, «relazione pregiuridica», non si risolva nell'ipostatizzazione di una prassi originaria, precedente il diritto. Nella misura in cui l'*arché* è una soglia di indiscernibilità che resta latente al centro del diritto, esibirla non equivale a rimandare a un'esperienza passata, ma ad aprire la possibilità di un nuovo uso del diritto nel presente. In tal modo l'indagine archeologica giunge a realizzare, nello stesso gesto, la destituzione dei dispositivi e la loro apertura a un nuovo uso, in cui legge e vita si rivelano indiscernibili, si mostrano in una nuova configurazione. «Una forma di vita – scrive Agamben nell'*Epilogo a L'uso dei corpi* – è, in questo senso, quella che incessan-

⁷² Ivi, p. 1051.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 1039. Se la separazione della *zoé* dal *bios* fosse una cesura radicale, la vita naturale degli individui comprometterebbe la loro esistenza politica, ma al contempo, se la loro implicazione fosse una coincidenza, il compimento della vita politica comporterebbe l'annullamento in sé della *zoé*. Le due polarità si definiscono in virtù della loro separazione, ma questa è la forma della loro implicazione, in quanto il loro nesso racchiude al suo interno la dimensione dell'uso dei corpi, in cui si rivelano indiscernibili. A questo livello dell'indagine, diviene dunque possibile comprendere l'esclusione-inclusiva a partire dalla presupposizione della soglia dell'uso del corpo, e precisamente come un tentativo di nasconderla, attraverso la separazione di *bios* e *zoé* in due sfere distinte e con la loro subordinazione nella relazione dispotica. L'esposizione dell'uso del corpo come soglia, medio, coincide così con la neutralizzazione del dispositivo della *polis*.

temente depone le condizioni sociali in cui si trova a vivere, senza negarle, ma semplicemente usandole. Se, scrive Paolo, al momento della chiamata ti trovavi nella condizione di schiavo, non preoccupartene: ma se anche puoi diventare libero, fa' uso (*chresei*) piuttosto della tua condizione di schiavo»⁷⁵ (*I Cor*, 7, 21). Il dispositivo della schiavitù non potrà essere neutralizzato perseguendo la libertà, vale a dire contrapponendo schiavitù e libertà, e finendo con lo «scrivere una storia degli esclusi e dei vinti perfettamente omogenea a quella dei vincitori»⁷⁶. La disattivazione di questo dispositivo è piuttosto una liberazione dell'uso contenuto al suo interno, come soglia in cui le due condizioni divengono indiscernibili.

È in tal senso che possiamo leggere le indagini sulla dimensione della *chresis* nella greicità che, nell'*Uso dei corpi*, seguono l'interpretazione della *Politica*. Agamben intraprende l'analisi del termine greco *chresthai*, che fa parte dei verbi nella diatesi media, né attivi né passivi, e mostra come in espressioni quali *usare* il linguaggio, *usare* della *polis* (cioè partecipare alla vita politica) – ma anche usare la collera, o usare il ritorno, con cui i greci esprimevano il provare nostalgia – il verbo funzioni come il *medio* di un processo in cui soggetto e oggetto si indeterminano. Egli commenta il saggio *Actif et moyen dans le verbe* di Benveniste, il quale mostra come i verbi nella diatesi media – oltre a usare per esempio nascere, soffrire, dormire o, in latino parlare, godere – non indichino un'azione realizzata da un soggetto, bensì «un processo che ha luogo nel soggetto»⁷⁷, in cui, cioè, egli compie qualcosa che al tempo stesso si compie in lui. Questi verbi non reggono l'accusativo, bensì il dativo o il genitivo, in quanto non esprimono l'azione del soggetto su qualcosa di separato, esterno, *bensì l'affezione che il soggetto riceve dall'azione, divenendo così paziente*. Colui che prova nostalgia, per esempio, «usa il ritorno», nel senso che «fa esperienza di sé in quanto è affetto dal desiderio del ritorno»⁷⁸. Le analisi sui verbi nella diatesi media conducono l'autore a definire l'espressione *somatos chresthai*, «usare il corpo», come «l'affezione che si riceve in quanto si è relazione con uno o con dei corpi. Etico – e politico –» leggiamo nel testo, «è il soggetto che si constitui-

⁷⁵ Ivi, p. 1275.

⁷⁶ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 99.

⁷⁷ É. Benveniste, *Actif e moyen dans le verbe*, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, p. 172 ss., cit. in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, in HS, ed. int., p. 1043.

⁷⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, in HS, ed. int., pp. 1043-1044.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

sce in questo uso, *il soggetto che testimonia dell'affezione che riceve in quanto è in relazione con un corpo*⁷⁹. L'indagine, risalendo alla *chresis* come a un medio, a una soglia di indiscernibilità al centro dei dispositivi, neutralizza le loro oscillazioni dialettiche, mostrandone le polarità in una nuova configurazione. L'archeologia dell'uso giunge in tal modo a delineare una dimensione in cui un «soggetto» non può mai considerarsi separato da un «oggetto», e dunque nemmeno subordinarlo a sé (in quanto «per entrare in relazione d'uso con qualcosa, io devo esserne affetto, constituer me stesso come colui che ne fa uso»⁸⁰), e in cui possiamo indicare il compiuto sviluppo dell'idea benjaminiana di una «politica dei mezzi puri»⁸¹.

Abstract

In questo studio indaghiamo il nesso problematico tra le nozioni di *indiscernibilità*, *soglia* e *medio* agli esordi del progetto *Homo sacer*, in particolare nei primi due volumi della serie di Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), e *Stato di eccezione* (2003). Cerchiamo di mostrare come il passaggio, e insieme lo scarto, tra questi due testi coincida con il declinarsi della riflessione agambeniana sul *topos* dell'indiscernibilità in un pensiero della soglia, o del medio, che conduce, in *Stato di eccezione*, a introdurre la nozione di «uso» nell'accezione «mediale» che essa riveste negli sviluppi della serie. Attraverso un esame di testi successivi dell'autore, in particolare del saggio *Archeologia filosofica* (incluso in *Signatura rerum*, 2008) e dell'*Uso dei corpi* (2014), argomentiamo infine come la nozione di uso, in quanto si attesta come cardine del funzionamento dei dispositivi di potere e, insieme, della loro apertura a un «nuovo uso», sia alla base del «metodo archeologico» del progetto *Homo sacer*, che Agamben formula in chiave soteriologica.

This paper aims at investigating the relationship between the notions of indiscernibility, threshold and medium at the beginning of Homo Sacer, in particular in the two first volumes of Agamben's project: Homo sacer. Sovereign power and bare life (Homo Sacer, I, 1995), and State of Exception (Homo Sacer, II, 1, 2003). I intend to show how the nexus, as well as the gap, between these two books, consists in the declination of Agamben's reflection on the topos of indiscernibility into a thought of the «threshold», or «medium». I

⁷⁹ Ivi, p. 1044

⁸⁰ Ivi, p. 1045.

⁸¹ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 193; trad. it. Id., *Per la critica della violenza*, cit., p. 20

Valeria Bonacci, Indiscernibilità, soglia, medio

contend that this move leads the author, in State of Exception, to introduce the concept of «use» in the medial sense that it assumes in the development of Homo Sacer project. Through an analysis of two subsequent texts of the author, the essay Philosophical Archaeology (included in The Signature of All Things, 2008), and The Use of Bodies (2014), I show how the notion of «use», inasmuch as it consists in the pivotal point of power's apparatuses, and at the same time of their opening into a «new use», stands as the basis of the «archaeological method» of Homo Sacer project, which Agamben develops in a soteriological key.

Keywords: Agamben, Benjamin, indiscernibilità, soglia, medio, archeologia, uso.