

Uno spazio allogico di reintricazione genetica:  
note su un elemento del metodo di Giorgio Agamben\*

Justin Clemens

The Heavenly Circuit: Berenice's Hair;  
Tent-pole of Eden; the tent's drapery;  
Symbolical glory of the earth and air!  
The Father and His angelic hierarchy  
That made the magnitude and glory there  
Stood in the circuit of a needle's eye.  
Some found a different pole, and where it stood  
A pattern on a napkin dipped in blood.

(W.B. Yeats, *Veronica's Napkin*)

1.

Recentemente, in un incontro straordinario, i pensatori francesi Alain Badiou e Jean-Claude Milner si sono strenuamente divisi sul senso dell'azione politica contemporanea. Per Milner, dobbiamo ormai riconoscere che «il nocciolo della questione della politica» è «la questione dei corpi e della loro sopravvivenza»<sup>1</sup>. Accettare questo «nocciolo duro» della politica comporta adottare una posizione scettica nei confronti dell'azione politica, per cui un certo tipo di pragmatismo dovrebbe guidare le nostre azioni. Per Badiou, al contrario, una simile posizione equivale a un abbandono della militanza politica in quanto tale. Com'è noto, egli propone una ricostruzione dell'«ipotesi comunista», quale esigenza di perseguire la politica come una lotta territorialmente situata, allo scopo di correlare uguaglianza e libertà a livello comunitario. Di conseguenza Badiou può affermare che «la politica è la

\* Il testo è stato pubblicato nella raccolta *Agamben and Radical Politics*, a cura di Daniel McLoughlin, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, pp. 115-140. Traduzione dall'inglese di Flavio Luzi.

<sup>1</sup> A. Badiou e J.-C. Milner, *Controversies. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps. Animé par Philippe Petit*, Seuil, Paris 2012, trad. ingl. di S. Spitzer, *Controversies*, Polity, Cambridge 2014, p. 12.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

realtà del comunismo»<sup>2</sup>. Questo scambio è tanto più salutare in quanto, nella sua acutezza, mette in luce alcuni limiti e alcuni vincoli inerenti alle posizioni del pensiero politico odierno. Da un lato, Milner offre una sorta di disincantata dialettica minimalista in cui la sopravvivenza delle comunità diventa il nocciolo ultimo della politica. Le contingenze che colpiscono il sostrato naturale dell'umanità – come pestilenze, terremoti, catastrofi ambientali e così via – hanno scovato e minacciato il politico, in modo da rendere tutte le proposizioni utopiche sia indebitamente locali sia essenzialmente illusorie. D'altro lato, lo Stato, attraverso il suo monopolio della violenza, apre al contempo uno spazio per una politica genuina che non si basa sull'uccisione ma sul confronto del discorso, operandovi tuttavia come un potere anti-politico.

Al contrario, Badiou tenta di identificare e affermare quel che oggi rimane dei grandi programmi rivoluzionari moderni come l'"ipotesi comunista" – che può essere solo una "ipotesi" proprio perché il motivo della rivoluzione che ha governato la modernità è ora in rovina. Come scrive altrove: «Oggi non sappiamo come potrebbe essere una rivoluzione o la figura di uno Stato a essa corrispondente»<sup>3</sup>. Si può immediatamente osservare come i due pensatori occupino le attuali polarità del pensiero sulla questione. Tuttavia, nel cuore di questo dissenso, c'è anche una sorta di diagnosi condivisa. Badiou la chiama esplicitamente per nome: *biopolitica*. Che si sia "pro" o "contro" la biopolitica è una questione pragmaticamente e filosoficamente irrilevante. Le sfide politiche del nostro tempo non possono che orientarsi a partire da un terreno globale scolpito e saturato dall'esercizio della sua *governance*. Ma nel fare questo, si devono anche riconoscere l'"oscurità" e la "desuetudine" – due termini della poesia di Mallarmé ai quali Badiou ha dato un'importanza *politica* fondamentale – di tutte le forme tradizionali di politica radicale.

## 2.

È in questo contesto che Giorgio Agamben offre dei forti correttivi nei confronti del pensiero politico contemporaneo. Le sue analisi non si rassegnano alla rivelazione della biopolitica ma non cercano

<sup>2</sup> Ivi, p. 23.

<sup>3</sup> A. Badiou e F. Tarby, *La philosophie et l'évènement*, Germina, Meaux 2010, trad. ingl. di L. Burchill, Id., *Philosophy and the Event*, Polity, Cambridge 2013, p. 37.

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintrizzazione genetica

nemmeno semplicemente di ripristinare delle presunte operazioni anti-biopolitiche. Per una serie di ragioni, è interessato a evitare la reiterazione di modalità di azione politica già date o familiari. La maggior parte di queste modalità ha infatti mostrato la sua complicità con la biopolitica, dando prova di essere inattuabile se non completamente fallimentare. Piuttosto, intraprendendo una serie di genealogie e archeologie costantemente rinnovate della biopolitica stessa, delle sue figure storiche fondamentali, degli eventi e dei punti di svolta, Agamben fornisce un resoconto forte e singolare del divenire della nostra situazione politica contemporanea. Inoltre mostra come alcuni antichi concetti filosofici siano integralmente implicati nella biopolitica, non da ultimo la stessa ontologia, la distinzione aristotelica tra potenza e atto, nonché l'ereditata suddivisione delle categorie modali (possibile, necessario, impossibile, contingente). Il suo progetto è quindi altamente stimolante in numerosi sensi: nel provocare difficoltà intellettuali (ad esempio, lo stesso linguaggio che usiamo è al contempo compromesso ma non derogabile), difficoltà pratiche (ad esempio, le battaglie storiche contro l'espansione della biopolitica hanno goduto, malgrado tutto, di una complicità con il loro nemico nominale) e difficoltà immaginative (per esempio, data la nostra stessa implicazione in questi fenomeni, come possiamo eventualmente eludere o neutralizzare la loro presa?). In questo capitolo, discuterò l'opera di Agamben attraverso l'analisi di una delle sue tecniche ricorrenti: l'intreccio genealogico di concetti apparentemente antitetici. Esaminerò nel dettaglio questa tecnica agambeniana, facendo particolare riferimento al modo in cui egli riesce ad adottare e rimodellare il lavoro di Michel Foucault. A tal fine, fornisco, in termini filosofici piuttosto astratti, alcune giustificazioni per il procedimento usato da Agamben, allo scopo di mostrare successivamente come le sfide che pone siano tutt'altro che astratte. Mostrerò inoltre come questa tecnica funzioni come una sorta di motore del suo lavoro, che lo spinge a estendere e rivisitare le sue stesse tesi sulla biopolitica. Concludo con un'osservazione sul modo in cui essa è stata recentemente reimpiegata in *Il Regno e la Gloria* – dove consente un'ulteriore riarticolazione delle opposizioni politiche familiari, come quella tra pensiero e azione, potere e gloria, apparati statali repressivi e ideologici – suggerendo, infine, che sia proprio questa operazione intellettuale a fornirci un orientamento nei confronti delle sfide della politica radicale di oggi, oltre a essere essa stessa un modo di perseguire una tale politica.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

3.

Una delle tecniche retoriche che caratterizzano Agamben consiste nell'identificare concetti che, essendo stati costruiti l'uno indipendentemente dall'altro – o essendo, a volte, stati costruiti l'uno in opposizione all'altro –, possano essere riarticolati in modo da arrivare a esibire una singolare, intelligibile co-dipendenza. Questa co-dipendenza non è mai, tuttavia, una semplice soluzione o riduzione: piuttosto deve essere formalizzata come una sorta di paradosso, tale che la sua natura paradossale si riveli anche parte integrante del segreto del suo funzionamento. Attraverso una simile riarticolazione, Agamben genera nuove genealogie di concetti, la loro sovrapposizione, applicazione e implicazione, che non solo illuminano determinate opacità nella documentazione storica o intellettuale, ma aprono ulteriori linee di indagine nel e per il presente, linee di indagine fino a quel momento sottovalutate o inaspettate. Il procedimento agambeniano ha senza dubbio dimostrato la sua duttilità e fecondità in diversi modi, di cui forse il più celebre è il grande complesso di opere che porta il titolo *Homo sacer*, che attraverso e riesamina alcuni decisivi eventi filosofici, teologici e poetici occidentali, dagli antichi greci al presente. Certamente, come Foucault, Agamben è interessato a orientare le sue ricerche sulla questione dell'"ontologia del presente"; tuttavia il problema di ciò che il "presente" è, e di come venga a essere così com'è, subisce una significativa riconfigurazione nel corso delle sue ricerche.

4.

La relazione di Agamben con le analisi di Foucault sulla governamentalità è evidentemente centrale in questo progetto. Il lavoro di Foucault, inizialmente affrontato polemicamente come una sorta di rimprovero nei confronti delle teorie legalistiche della sovranità e dello Stato, può quindi essere d'aiuto per chiarire alcuni dubbi sul metodo di Agamben. Sebbene Foucault abbia qualche problema a spiegare come, a suo avviso, la sovranità non sia semplicemente superata o dimenticata all'interno del regime governamentale, ma sussista e addirittura estenda la sua finzione di dominio in esso, per lui queste dispensazioni di potere (*dispensations of power*), o, più precisamente, queste

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica

relazioni di potere, sono e devono essere essenzialmente separate. Non c'è stata e non c'è alcuna necessità nella nascita della sovranità o del biopotere, pertanto rimangono indipendenti tra loro in pratica, in principio e in ragione. Bisogna descrivere la loro eziologia e sintomatologia secondo tipi di evidenze completamente diversi. Infine, queste diverse dispensazioni di potere mantengono una marcatura temporale irreversibile<sup>4</sup>. Qualunque sia la complessità del loro divenire storico, Foucault – così come i suoi più autorevoli commentatori – comprende le diverse dispensazioni di potere nel modo in cui marcano il tempo<sup>5</sup>. Quindi, nella misura in cui offre una teoria generale del potere, o, piuttosto, delle nuove forme di attenzione alle conversioni produttive delle relazioni di potere, una parte integrante del suo lavoro è dedicata all'esposizione delle fratture e delle trasformazioni radicali che avvengono all'interno delle cornici interpretative ricevute. Per quanto riguarda le situazioni specifiche, egli prova a mostrare come un variegato sito di relazioni di potere, spesso provvisto solo di una coerenza nominale, possa arrivare a sussistere come un involucro di se stesso, svanire davanti a un altro sito, essere trasformato da un'integrazione, o anche da una semplice soppressione – e come occorra esaminare tali specificità caso per caso<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Il *locus classicus* di questo aspetto del lavoro di Foucault è senz'altro: M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>5</sup> Per esempio, si notino i termini con cui Gilles Deleuze affronta proprio questo problema: «Che cosa vuole dire Foucault nelle più belle pagine della *Volontà di sapere*? Quando il diagramma di potere *abbandona* il modello di sovranità per fornire un modello disciplinare, quando diventa “bio-potere”, “bio-politica” delle popolazioni, presa in carico e gestione della vita, è proprio la vita a diventare un *nuovo* oggetto di potere. Allora il diritto *rinuncia* sempre più a quello che costituiva il privilegio sovrano, e cioè il diritto di far morire (pena di morte), ma lascia fare tante più ecatombi e genocidi: non per un ritorno all'*antico* diritto di uccidere, ma in nome della razza, dello spazio vitale, delle condizioni di vita e di sopravvivenza di una popolazione ritenuta migliore, e che non tratta più il suo nemico come il nemico giuridico dell'*antico* sovrano, ma come un agente tossico o infettivo, come una sorta di “pericolo biologico”. Ho sottolineato “abbandona”, “nuovo”, “rinuncia”, “antico”, ecc., come prova di come, alla fine, le due diverse dispensazioni di potere non siano solo irriducibili, ma l'una soppianti l'altra storicamente. Vedi G. Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 1986, trad. it. di F. Domenicali, *Foucault*, Ortothes, Napoli-Salerno 2018, p. 109.

<sup>6</sup> Per un chiaro esempio di questa mania specifica di Foucault, vedi le osservazioni di Ben Golder sulle tesi foucaultiane relative ai discorsi sui diritti: B. Golder, *Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights*, in «Social and Legal Studies», vol. 20, 2(2011), pp. 283-312.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

## 5.

Il genio di Foucault per gli accostamenti rivelatori è giustamente famoso. Forse non ne esiste un esempio più lampante della sconvolgente apertura di *Sorvegliare e punire*, in cui la tortura pubblica e l'esecuzione del regicida Damiens nel 1757 sono messe a confronto con il meticoloso programma di un nuovo regime carcerario. È attraverso lo shock di questo accostamento – in qualche modo non dissimile dalle fotografie “prima e dopo” che rimangono un punto di riferimento commerciale dei regimi corporei contemporanei, dalla dieta alla chirurgia plastica – che Foucault procede ad anatomizzare determinate trasformazioni chiave – spesso improvvise – nella natura della repressione penale. Per Foucault, le infrazioni contro il sovrano nell'*Ancien Régime* erano necessariamente punite con una versione spettacolare della vendetta personale sul colpevole che immediatamente esasperava e rovesciava il crimine in una sorta di iperbole di atrocità corporale. Ma il nuovo mondo delle carceri post-illuministiche è qualcosa di completamente diverso. La punizione comincia a nascondersi sempre più lontano dalla vista del pubblico; diventa meno fisica e più spirituale, meno una questione di tormentare un corpo che di rettificare un'anima; non è più adottata come un esercizio di gloria vendicativa ma è considerata come una terribile necessità; si esercita come una forma di trattamento di controllo continuo invece di una risposta puntuale a particolari atti di trasgressione; diventa l'oggetto di uno sciame di specialisti secondari piuttosto che l'oggetto di un algoritmo legale eccezionale. Non siamo più nel regno degli eventi “gloriosi”, personalizzati, che riguardano la morte, piuttosto siamo coinvolti nel potere disciplinare continuamente esteso sulla vita. Come forse è fin troppo noto, il Panopticon di Bentham diventa uno degli emblemi privilegiati da Foucault di questo cambiamento radicale nel moderno diagramma del potere, in cui lo spettacolo è sostituito dalla sorveglianza, la violenza mitica dalla conoscenza amministrativa, il potere sovrano dal biopotere.

## 6.

Le disgiunzioni identificate e descritte da Foucault non possono essere separate dalle sue innovazioni metodologiche. Il passaggio alle micro-pratiche, a una gamma di evidenze senza precedenti, a una plu-

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintrizzazione genetica

realizzazione di zone e a una problematizzazione di situazioni, si accompagna al suo appello polemico ad abbandonare le idee ricevute a riguardo, diciamo, della mutua esclusività del potere e del sapere. Ritornerò presto sulla coppia potere-sapere, ma per il momento voglio segnare un aspetto collegato a questo progetto, che riguarda direttamente il pensiero della dis-continuità. In una superba sintesi dell'importanza filosofica dei metodi utilizzati da Foucault – che ovviamente sono essi stessi estensioni auto-dichiarate degli studi di Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger sull'archeologia e la genealogia di concetti e pratiche – Jean-Claude Milner osserva che «il programma di Foucault costruisce, così, una tipologia generale di ogni rottura discorsiva possibile: una sorta di topologia del concetto», per cui il progetto di una “archeologia” diventa consustanziale all'ipotesi che «una discontinuità sia necessariamente ricoperta da uno strato che la maschera»<sup>7</sup>. Così Foucault scrive:

all'interno stesso della modalità procedurale del giudizio, sono venuti a introdursi altri tipi di valutazione, modificandone in modo essenziale le regole di elaborazione [...]. Tutto un insieme di giudizi di valore, diagnostici, prognostici, normativi, concernenti l'individuo criminale ha preso posto nell'armatura del giudizio penale<sup>8</sup>.

Per Foucault, quindi, ci deve essere una moltiplicazione di tagli quasi impercettibili all'interno del *corpus* istituzionale, in modo tale che anche le trasformazioni contemporanee delle istituzioni non siano necessariamente causalmente collegate, e nemmeno omologhe tra loro.

Pertanto, forse paradossalmente, ciò che Milner definisce il “nominalismo assoluto” di Foucault implica la reintroduzione di marcatori temporali di incomparabilità e impossibilità in ogni analisi. Foucault inizia a riconsiderare la “storia” come una sequenza di “rotture” indiscernibili che falsificano ogni tentativo di fondare una continuità generale. Per fare un solo esempio: la “storia della follia”, che inizialmente potrebbe sembrare in grado di fornire una grande continuità transtorica e vanificare la storia della ragione, si rivela essere piuttosto un'astrazione sconnessa; troviamo invece una sorprendente eterogeneità di operazioni istituzionali e concettuali al lavoro dal Medioevo

<sup>7</sup> J.-C. Milner, *L'Œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris 1995, trad. it. di L.F. Clemente, *L'opera chiara: Lacan, la scienza, la filosofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 83-84.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit., p. 22.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

europeo in poi, con cui viene costituita, spiegata e trattata la cosiddetta “follia” in una vasta gamma di modi diversi. Il nome “follia” (o, come altrove, “la clinica”, “sessualità” o “la prigionia”, ecc.) consiste in una gamma di materiali, scopi e procedure completamente differenti, la cui essenziale disunità è in qualche modo mascherata dall’apparente coerenza del nome. Ciò che sembrava una continuità si rivela una palude di molteplicità incompatibili. La teoria generale del taglio, identificata da Milner come uno dei contributi di Foucault, è simultaneamente l’affermazione concettuale di un auto-posizionamento temporale e la situazione dell’assolutamente non-equivalente.

## 7.

Nonostante la complessità delle sue analisi sulle trasformazioni delle relazioni di potere, che cercano di smantellare e ammonire ogni grande concetto fondamentale (compresi “tutto” o totalità, *de facto* o *de jure*) che presumibilmente raccoglie e regola il campo sociale, Foucault mantiene una convinzione per quanto riguarda la successione temporale delle varie pratiche che egli esamina. Negli esempi già adottati, una falsa continuità – il pensiero costante del potere secondo una delle varianti disponibili delle articolazioni della sovranità-legge-eccezione – è esposta come dissimulazione e incomprendimento. È una *dissimulazione* in quanto maschera le vere operazioni delle relazioni di potere; è una *incomprensione* nella misura in cui le relazioni di potere non hanno più molto a che fare con la stessa forma della legge. In quello che potrebbe anche essere considerato un momento di attenuazione della critica kantiana, Foucault restituisce una pertinenza limitata alle analisi della sovranità (hanno qualcosa da dire su alcune pratiche punitive dei primi moderni principati europei), mentre le condanna per aver superato il loro legittimo campo di azione (soccombono a una sorta di sotto-ricezione storica che tratta i fantasmi della sovranità come se fossero ancora reali). “Tagliare la testa al re anche nella teoria” è uno dei grandi slogan di Foucault a partire dal suo lavoro successivo, e lo spinge a ricostruzioni sorprendentemente ampie e dettagliate dell’esercizio strettamente moderno del biopotere – che esaminano l’economia, l’amministrazione, la filosofia, la teologia, la sessualità, l’epidemiologia e così via – divenute successivamente familiari at-

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica

traverso i suoi seminari e i testi pubblicati<sup>9</sup>. Diverse organizzazioni di relazioni di potere costituiscono tipi di oggetto completamente diversi con tipi di tecnica completamente diversi.

## 8.

Immediatamente con e contro Foucault, all'inizio dell'omonimo volume *Homo sacer* (che, inoltre, porta il cruciale sottotitolo *Il potere sovrano e la nuda vita*), Agamben afferma che «le due analisi [del potere sovrano e della biopolitica] non possono essere separate», e che

l'implicazione della vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano [...]*. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemorabile degli *arcana imperii*<sup>10</sup>.

Mentre Foucault, come abbiamo brevemente visto, pensa il biopotere come un fenomeno emblematicamente moderno, essenzialmente estraneo alle operazioni delle antiche pratiche politiche, Agamben intende ri-collegarli. Egli sta obiettando che, piuttosto che considerare il governo come una configurazione autonoma irriducibile alle operazioni della sovranità, governo e sovranità dovrebbero essere concepiti come nati insieme, come gemelli biopolitici congiunti. Come sottolinea l'estratto di cui sopra, la sovranità non è semplicemente soppiantata di nascosto dal biopotere, mentre il cinereo, i fantasmi cinerei del precedente, persistono come marcatori svianti; piuttosto, per Agamben, *il momento in cui si rivela il biopotere in quanto tale consente di esibirlo come l'origine e l'essenza stessa della sovranità, che la stessa sovranità aveva originariamente ed essenzialmente dissimulato quale parte integrante delle sue operazioni*. Laddove Foucault vede superata

<sup>9</sup> Cfr.: M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris 2004, trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012.

<sup>10</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 21.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

un'ingannevole sovrapposizione, Agamben vuole vedere una sorta di motivata indistinzione della precisione dell'articolazione, per cui, ad esempio, un fenomeno giuridico-politico viene frainteso sotto il titolo di «ambivalenza originale del sacro», da un «mitologema scientifico» «esso stesso bisognoso di spiegazione»<sup>11</sup>. Un altro esempio: la gloria abbagliante della regalità nasconde con la sua stessa luminosità la sua integrale identità con operazioni amministrative che si presumono derivate (tornerò su questo punto in seguito). Per Agamben, parte della difficoltà nell'affrontare l'operazione della biopolitica è che i termini con cui è stata storicamente compresa sono stati, per ragioni essenziali, tratti in inganno dalle sue intrinseche dissimulazioni: in questo senso, Agamben riprende, proprio come Foucault ma con una diversa inflessione, le analisi di Martin Heidegger sulla storia della metafisica come destinata alla «dimenticanza dell'oblio della questione dell'essere». È solo con la chiusura dell'epoca della metafisica che i suoi limiti emergono come tali – una chiusura che non è una fine, ma che la manifesta piuttosto *nella* pienezza del suo regno – e quindi, nel momento della sua massima estensione e dominazione, che si offre una possibilità per la sua dislocazione. Per Agamben, questo significa che concetti come «l'ambivalenza originale del sacro» hanno mancato i modi precisi in cui le operazioni della sovranità separano e insieme articolano l'«alto» e il «basso», nel momento stesso in cui tali «concetti» non sono riusciti a soddisfare i criteri della «scienza» che avrebbero dovuto esemplificare. Qualcosa di analogo vale per la considerazione di Agamben della biopolitica. Quindi ci troviamo di fronte a un diverso tipo di indagine, che stravolge la cronologia, il carattere e la costituzione dei concetti in gioco, al fine di riarticolari nuovamente. Agamben opera, in questo caso, a un livello di analisi significativamente più astratto di Foucault, nonostante, nella sua stessa ipertrofia dell'astrazione, non ripudi affatto le dimostrazioni e le scoperte foucaultiane.

## 9.

Dal punto di vista di Agamben, la stessa «necessità» da parte di Foucault di dividere e moltiplicare il suo «oggetto» per analizzarlo – una necessità legata, come abbiamo rapidamente visto, alle radicali tra-

<sup>11</sup> Ivi, p. 80.

Justin Clemens, Uno spazio alogico di reintricazione genetica

sformazioni metodologiche di quest'ultima – è la testimonianza dell'essenziale difficoltà di pensare tale oggetto (e quindi non si tratta di un semplice "fallimento" intellettuale o di una semplice "svista" di Foucault). Tralasciando il suo immediato fascino retorico che, eludendo le critiche personali evita anche alcuni dei rischi di identificazione dell'esegesi, l'operazione di Agamben gli consente inoltre di stabilire uno spazio alogico di reintricazione genetica. Ciò equivale a ricostruire una sequenza sulla base del divenire-indistinto degli elementi separati. Se le analisi della religione, della legge e della politica sono state analiticamente e praticamente separate nel corso della loro storia (e la divisione di biopolitica e sovranità in Foucault ripete inconsapevolmente una tale separazione), queste "scissioni" sono state stabilite sulla base di una "inscindibilità" nascosta; cioè sul patto originario tra sovranità e biopolitica. E, paradossalmente, è solo quando tali elementi separati iniziano a mostrare la loro indistinzione attraverso una serie di fenomeni contemporanei che la ricostruzione delle loro operazioni può finalmente venir compiuta. Per Agamben, il fatto che la biopolitica fosse sempre già inscritta nella sovranità che sembra soppiantare non significa che non si siano verificati cambiamenti radicali nelle relazioni di potere e nelle loro forme. Piuttosto la loro temporalità e le loro differenze devono ora essere ri-descritte, secondo un urgente compito politico-ontologico. Altrimenti saremo condannati a ripetere l'invivibilità della biopolitica in guisa di novità. Come afferma Agamben in *Che cos'è il contemporaneo?*: «È in questo senso che si può dire che la via d'accesso al presente ha necessariamente la forma di un'archeologia. Che non regredisce però a un passato remoto, ma a quanto nel presente non possiamo in nessun caso vivere»<sup>12</sup>. Uno degli shock immediati rilasciati da un tale procedimento è quindi uno *shock temporale*: ciò che sembra essere contemporaneo è in effetti destinato dal ciò che è più arcaico. E se questo è il caso, allora anche la problematica degli *eventi di rivelazione-dissimulazione* deve essere ripensata.

Tuttavia, se l'intervento di Agamben contravviene alle peculiari qualità di marcatura temporale delle analisi di Foucault, può sembrare che questa violazione reintroduca immediatamente la stessa teleologia cui Foucault voleva rinunciare. In effetti, Catherine Mills (e molti altri commentatori) sostiene in tal senso che «per Agamben, il genocidio

<sup>12</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008, p. 22. Come esempio complementare delle convinzioni di Agamben a questo proposito, vedi anche le sue osservazioni sulla moda contenute nello stesso saggio.

nazista era indicativo di una logica nascosta intrinseca alla politica occidentale, e i parossismi della seconda guerra mondiale hanno semplicemente portato alla luce questa logica in un modo senza precedenti»<sup>13</sup>. Presa nelle sue semplici forme teleologiche, questa percezione è fuori luogo. Piuttosto, per Agamben, ciò che accade è *retro-attivamente rivelatore*: è innanzitutto un evento genuino, una novità, ma in tal modo espone e riattiva anche i limiti precedentemente insospettati, destinati da un'origine ancora non completamente svelata. Questo è senza dubbio il motivo per cui ama citare Benjamin: «l'indice storico contenuto nelle immagini del passato mostra che esse giungeranno alla leggibilità solo in un determinato momento della loro storia»<sup>14</sup>. Per Agamben è cruciale mantenere la priorità degli eventi come legati almeno *in nuce* a un'autentica novità. Non è pertanto corretto ritenere che Agamben affermi o sottintenda che i campi di sterminio fossero un risultato necessario della metafisica, della politica o della pragmatica occidentale: i campi non erano affatto "necessari". Tuttavia non possiamo continuare ad agire come se non fossero mai accaduti. Come Agamben osserva a proposito di "Auschwitz", in una critica alla dottrina nietzscheana del ritorno eterno: «*Non si può volere che Auschwitz ritorni in eterno, perché, in verità, esso non ha mai cessato di avvenire, si sta già sempre ripetendo*»<sup>15</sup>. In effetti, questa osservazione ci consente di specificare qualcosa di più riguardo alla dottrina generale degli eventi in Agamben: un evento è qualcosa che, essendo accaduto, ed essendo contingente, può sempre anche non accadere, introduce e iscrive un nuovo limite in una situazione, che ci esorta a riesaminare le sue precondizioni storiche e al contempo a tentare urgentemente di trasformare quel limite nel suo cambiamento. La storicità degli eventi per Agamben comporta l'identificazione e l'elaborazione di una sequenza di momenti o figure, cioè, di singolarità o eventi, in cui ognuno ripete già sempre incessantemente e irrimediabilmen-

<sup>13</sup> C. Mills, *The philosophy of Agamben*, Acumen, Stockfields 2008, p. 84. Vedi anche alcuni dei saggi contenuti in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham, NC, and London 2005 (per esempio quello di Erik Vogt e Peter Fitzpatrick); M. Abbott, *The figure of this World: Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014. In un'ottica molto differente, Andrew Benjamin, sostiene che Agamben sbaglia sulla forma greca, nonché sulle sue implicazioni per il presente: A. Benjamin, *Place, Commonality, and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks*, Continuum, London and New York 2010.

<sup>14</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, op. cit., p. 25.

<sup>15</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., p. 832.

\_\_\_\_\_ Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica \_\_\_\_\_

te se stesso, e in cui ognuno riverbera man mano che estende i limiti dei suoi predecessori.

10.

Questi “momenti o figure” non sono sempre quelli che ci si potrebbe aspettare. Se si elencano semplicemente il genere di cose a cui Agamben presta attenzione, troviamo stranezze come la parola medievale “*mais*”, il *Musemann*, la pornografia, i cartoni animati, l’alone, Bartleby lo Scrivano, il gesto, il volto – cioè fenomeni spesso marginali, non classificabili o bizzarri che insieme non sembrano prendere parte a un procedimento critico consistente o coerente, tranne, forse, come digressive *trouvailles* capricciose o arbitrarie. Ma questa apparente stranezza è sicuramente essenziale per lo “studio” che Agamben affronta in *Idea della prosa*, in una sorta di autoritratto metodologico che produce un illuminante “shock” presentando strani assemblaggi<sup>16</sup>. Inoltre, si potrebbero trovare diversi quasi-sinonimi di questo procedimento operativo nel corso del lavoro di Agamben: le figure del collezionista, della costellazione o del feticista delineate da Walter Benjamin, in cui, man mano che la disparità viene raccolta e presentata su un unico piano, si possono discernere contemporaneamente nuove organizzazioni materiali, percettibili e concettuali; le metafore modello dell’“esperimento” e del “laboratorio”, da cui nascono nuove creature e concetti; l’attenzione risoluta agli esempi come modalità di “mezzi senza fine”. Ecco perché Agamben può legittimamente annunciare che:

Nelle mie ricerche mi è accaduto di analizzare delle figure – l’*homo sacer*, il musulmano, lo stato di eccezione e il campo di concentramento – che sono certamente, anche se in misura diversa, fenomeni storici positivi, ma che, in esse, erano trattati come paradigmi, la cui funzione era di costituire e rendere intellegibile un intero e più vasto contesto storico-problematico<sup>17</sup>.

Si dovrebbe aggiungere che, nonostante il riferimento ai “fenomeni storici positivi”, Agamben alla fine non fa alcuna distinzione di principio tra eventi presumibilmente “positivi”, “empirici” o “immaginari”,

<sup>16</sup> Cfr.: G. Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata, 2013. Su questo procedimento vedi anche la mia nota in J. Clemens, *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, pp. 98-99.

<sup>17</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 11.

“poetici” o “fantasmatici”. Lo stesso saggio da cui è tratta la citazione precedente si conclude con un frammento di una poesia di Wallace Stevens, dopo aver intrecciato una serie di brevi osservazioni su persone e *topoi* diversi come Foucault, Thomas Kuhn, Sesto Pompeo Festo, Aristotele, Enzo Melandri, Immanuel Kant, le *regulae* dei primi ordini monastici, Victor Goldschmidt, le declinazioni grammaticali, Platone, il cerchio ermeneutico e Aby Warburg. Si dovrebbe anche aggiungere che le chiare “influenze” presenti di Agamben, che includono Heidegger, Benjamin e Foucault, non vengono quasi mai invocate ma citate senza commenti, espliciti o impliciti. Piuttosto, come ho suggerito per quanto riguarda Foucault, Agamben cerca di collocarsi ai limiti del loro pensiero – non da ultimo per dimostrare che nessun limite può essere di per sé una fine.

## 11.

Quindi la teleologia non è ignorata da Agamben; né è semplicemente reinserita o riaffermata. Al contrario, egli ci induce a riconoscere che è il potere sovrano stesso a essere *essenzialmente* teleologico, almeno in un certo qual senso perverso. Il potere sovrano nella storia della sua solidarietà con la biopolitica si rappresenta come propria fine e giustificazione; i paradossi dell’eccezionalità forniscono costantemente al potere l’alibi della necessità-come-fine, in cui il senso del *telos* come “fine” è stato radicalmente separato da quello del *telos* come “compimento”, e questa separazione è stata coperta. Se ci rivolgiamo alle osservazioni di Agamben sul *telos* contenute in *Il tempo che resta*, troviamo una significativa inversione e dislocazione di questo velo di separazione. In questa rilettura di San Paolo, Agamben osserva che: «Solo in quanto il messia rende inoperoso il *nomos*, lo fa uscire dall’opera e lo restituisce così alla potenza, egli può rappresentarne il *telos*, insieme fine e compimento»<sup>18</sup>. Se questa operazione di rendere-inoperoso è il gesto messianico per eccellenza, allora noi stessi abbiamo ereditato solo una “debole forza messianica” (come dice Benjamin). È in quest’ottica che Agamben, nei suoi lavori successivi, persegue esplicitamente il ripristino messianico del *telos*. Come abbiamo già visto, un evento può essere analizzato per esporne le cifrate condizioni di fondo, in quanto

<sup>18</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Borin-ghieri, Torino 2000, pp. 93-94.

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintrizzazione genetica

disvelamento-dei-limiti, poiché contemporaneamente introduce un'altra possibilità di trasformazione. Affinché avvenga tale trasformazione, un limite deve essere suddiviso in una soglia – tornerò su questo problema di seguito – ma ciò non può essere fatto a caso; inoltre, non può essere fatto conformemente ai fenomeni e ai processi che ora sono stati denunciati come complici della sovranità<sup>19</sup>.

## 12.

«Non iniziare con le cose vecchie e buone, ma con quelle nuove e cattive»<sup>20</sup> consiglia Brecht a Benjamin, ed è proprio a un tale consiglio che Agamben si attiene rigorosamente. Come confermerà uno sguardo sul lavoro di Agamben, egli identifica ed enumera incessantemente le “brutte cose nuove” dei nostri tempi: il *Muselmann*, la pornografia e la pubblicità, la società dello spettacolo e così via. Se i critici continuano a travisare in vari modi una tale forma di attenzione – a volte anche come “estetizzazione” o forma di “ristrettezza contestuale” – il risoluto impegno di Agamben verso il “nuovo” è irriducibile a simili critiche<sup>21</sup>. È solo il nuovo che ha la possibilità di sfuggire alle ripetizioni di ciò che viene ereditato. Tuttavia, ciò che è nuovo è già sempre per definizione sul punto di scivolare via senza essere riconosciuto, di essere confuso con il vecchio. Questo è anche uno dei motivi per cui la filosofia di Agamben è e deve essere rigorosamente caratterizzata come “sperimentale”, cioè posizionata ai limiti della conoscenza, trat-

<sup>19</sup> Per questo motivo Jessica Whyte ha ragione a distinguere una dialettica tra “catastrofe e redenzione” nel lavoro di Agamben, ma sbaglia nella misura in cui la sua critica prende di mira la teleologia putativa, il suo apparente rifiuto di fornire linee guida per l'azione o il suo ricorso (debole, compromissorio, fittizio?) a figure singolari come Bartleby. Cfr.: J. Whyte, *Catastrophe and Redemption: The political Thought of Giorgio Agamben*, State University of New York Press, Albany 2013; e la recensione di Daniel McLoughlin al libro di Whyte e Mathew Abbott: D. McLoughlin, *Rethinking Agamben: Ontology and the Coming Politics*, in “Law and Critique”, vol. 25, 3(2014), pp. 319-329.

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Conversation with Brecht*, in “New Left Review”, vol. 1, 77(1973), p. 1.

<sup>21</sup> Cfr.: J. M. Bernstein, *Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror*, in “Parallax”, vol. 10, 1(2004), pp. 2-16; N. Chare, *The Gap in Context: Giorgio Agamben's 'Remnants of Auschwitz'*, “Cultural Critique”, 64(2005), pp. 40-68. Anche se ritengo che Chare sia in un certo senso nel giusto sulla “ristrettezza contestuale” di Agamben (e, più in generale, il suo articolo enuclea eccellentemente una serie di aspetti sul lavoro di Agamben in generale), egli non cerca di spiegare tutti i problemi di testimonianza sull'olocausto, ma identifica un significativo *lapsus* nella storiografia e nell'interpretazione della figura del *Muselmann*; in secondo luogo, questa attenzione da parte sua è anche una restrizione necessaria per delineare le implicazioni della figura del *Muselmann*.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

tando i fenomeni-limite, «portata a un uso sperimentale e non canonico in un universo profondamente profano», nella felice sintesi di Sergei Prozorov<sup>22</sup>. Questo è anche il punto in cui la problematica della contingenza, esplicitamente intesa come tale da Agamben nel corso del suo lavoro, comunica con ciò che può-sempre-anche-non-esser-accaduto. Come osserva in un potente saggio intitolato *Bartleby o della contingenza* «se Bartleby è un nuovo Messia, egli non viene, come Gesù, a redimere ciò che è stato, ma per salvare ciò che non è stato»<sup>23</sup>. La novità è la redenzione di tutto ciò che avrebbe potuto essere ma non è stato, al di là delle ripetizioni e dell'ereditarietà.

## 13.

Non ho esitazioni a identificare questo procedimento – che ho esordito definendolo, forse in modo fuorviante, una “tecnica retorica” – come la matrice di ciò che Agamben chiama in vari modi “profanazione”, “gesto” o addirittura, seguendo Benjamin, “debole forza messianica”. Come osserva Anton Schütz «Profanare è sollevare le barriere della separazione nelle solenni forme religiose come anche in quelle secolari, al fine di restituirle all’uso»<sup>24</sup>. Poiché il sacro che richiede la profanazione solitamente non è disponibile in una rappresentazione facilmente accessibile o dimostrabile, come figura, forma o formazione riconoscibile, Agamben lo cerca nel dettaglio trascurato, sottovalutato o aporetico. Perché? Perché un’aporia, per esempio, è contemporaneamente un segno di separazione o divisione, e insieme un segno della natura instabile di quella divisione; inoltre, un’aporia è, per definizione, non disponibile all’uso. Pertanto è anche potenzialmente “nuovo” in un senso particolare di questo termine; o meno negativamente indica un luogo in cui il nuovo può ancora verificarsi. Se, come abbiamo proposto sopra, l’analisi agambeniana della sovranità ha scatenato un “shock temporale” per cui, in modo sorprendente, l’apparentemente moderno comunica direttamente con l’arcaico, egli sosterrà anche che ciò che è apparentemente arcaico può comunicare diret-

<sup>22</sup> S. Prozorov, *Profanation in the Political Philosophy of Giorgio Agamben*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 28, 4(2011), pp. 71-95.

<sup>23</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, p. 87.

<sup>24</sup> A. Schütz, *Profanation*, in A. Murray e J. Whyte (a cura di), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, p. 164.

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica

tamente con il nuovo – anche se in modo singolare e asimmetrico. Come afferma, alludendo ancora una volta alla dottrina paolina, «l'essere contemporanei del messia, che egli chiama appunto il “tempo-di-ora” (*ho nyn kairos*)»<sup>25</sup>. Il nuovo è l'adesso – ma anche una frattura dei tempi che contemporaneamente collega il tempo-di-ora al tempo-di-allora. Ciò che ho definito il carattere di “marcatura temporale” degli oggetti di Foucault è radicalmente complicato da Agamben, la cui ricerca rifiuta o piuttosto supera i limiti concettuali, empirici e temporali dati a questi oggetti da Foucault<sup>26</sup>.

#### 14.

Agamben tratta molto spesso Foucault in questo modo: ad esempio, per quanto riguarda la relativa mancanza di attenzione prestata dal pensatore francese ai moderni stati totalitari o ai campi di concentramento<sup>27</sup>. In *L'autore come gesto*, riprende la famosa disquisizione di Foucault sull'autore, al fine di mostrare come in seguito egli esaspera la distinzione tra “l'autore-individuo reale e la funzione-autore”, senza mai rispondere in modo soddisfacente ai suoi critici<sup>28</sup>. In tal modo, Foucault produce una “aporia” “enigmatica” che lui stesso non risolve mai in modo soddisfacente. Ancora una volta, Agamben mostra in primo luogo come Foucault continui a cambiare sottilmente la sua posizione riguardo all'aporia, indice di per sé che sta avvenendo qualcosa di più di un'effettiva distinzione, per fornire in seguito un modo per riformulare la distinzione di Foucault in una maniera diversa dalla sua, ma che gli permette di riarticolare la divisione istituita tra vita e funzione, «dove il vivente, incontrando il linguaggio e mettendosi in gioco in esso senza riserve, esibisce in un gesto la propria irriducibilità ad esso»<sup>29</sup>. Incontriamo ancora una volta la stessa mossa astratta da parte di Agamben rispetto ai suoi oggetti. Troviamo l'identificazione di un

<sup>25</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, op. cit., p. 23.

<sup>26</sup> Questa caratteristica viene spesso esplicitamente annotata da Agamben, ad esempio: «in questo studio, l'ombra che l'interrogazione teorica del presente getta sul passato va ben oltre i limiti cronologici che Foucault ha assegnato alla sua genealogia» (G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., p. 381).

<sup>27</sup> Cfr.: G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., *passim*.

<sup>28</sup> G. Agamben, *L'autore come gesto*, in Id., *Profanazioni, Nottetempo*, Roma 2005, p. 68.

<sup>29</sup> Ivi, p. 81. Nell'ultimo volume della serie *Homo sacer*, intitolato *L'uso dei corpi*, Foucault continua ad avere un ruolo incomparabile.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

apparente antagonismo come operazione di una sacra complicità; troviamo un processo di ricostruzione nell'analisi di un'unità paradossale; riconosciamo l'ingiunzione alla profanazione in questa stessa esposizione, quale gesto che veicola un ritorno dell'aporia al regno dell'uso. Ciò che impedisce a questa ricorrenza astratta del pensiero di Agamben di essere un semplice trucco del salotto intellettuale è il suo esser sempre anche legata alla singolarità dei suoi oggetti, coinvolgendo un lungo, lento e protratto processo di studio che ricostruisce minuziose sequenze come, diciamo, il destino genealogico dell'antico termine *oikonomia* nei primi scrittori cristiani<sup>30</sup>. Oppure, per modificare il vocabolario secondo i termini propri di Agamben, tale pratica non è semplicemente una pratica del concetto filosofico, ma della segnatura; una segnatura deve essere discriminata da un concetto in quanto la prima è essenzialmente un dispositivo di trasmissione che si basa sull'articolazione funzionale dei segni<sup>31</sup>. In tali termini, la filosofia diventa lo studio delle segnature, che traccia una sequenza genetica di dispositivi di reindirizzamento contingente (segnature) che nel tempo arrivano a costruire e consolidare una macchina del pensiero (un paradigma) il cui funzionamento stabilisce e regola un particolare segmento della pratica umana. Il procedimento di Agamben potrebbe essere denigrato come "semplice erudizione", se lo si desidera, ma ciò significherebbe mancare il fatto che, nella misura in cui l'armatura concettuale di Agamben diventa più astratta, diventa sempre anche più materiale. Diventa più materiale in un certo numero di sensi, ma citiamo semplicemente il senso più elementare e immediato: la materialità del linguaggio stesso, fino alla disposizione di lettere e parole. Dal momento che le indagini di Agamben procedono sempre secondo rigorosi criteri filologici, non sorprende che in ogni momento egli presti un'attenzione minuziosa anche alle variazioni linguistiche più minime – variazioni minime che spesso hanno effetti massimi. Come ha detto Aby Warburg, in una frase citata in modo approvato dallo stesso Agamben, «*Der liebe Gott steckt im Detail*»<sup>32</sup>. Senza la scrupolosa disposizione di tali dettagli filologici, il procedimento di Agam-

<sup>30</sup> Cfr.: G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., pp. 375-646.

<sup>31</sup> Cfr.: G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., pp. 35-81.

<sup>32</sup> "Il buon Dio si nasconde nei dettagli". Agamben si rifà ampiamente all'espressione di Warburg – che di per sé è un rovesciamento del detto tedesco *Der Teufel steckt im Detail* (il diavolo sta nei dettagli) – nel saggio *Aby Warburg e la scienza senza nome*, in G. Agamben *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2010, p. 140.

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica

ben non avrebbe né pertinenza né presa<sup>33</sup>. Questi dettagli sono spesso dell'ordine della "piccola domanda di Foucault, cosa succede?". Se viene fornita una flessione diversa o un telaio diverso<sup>34</sup>. Per Agamben, "che cosa succede?" Dipende tanto da spostamenti letterali spesso non percepiti quanto da inaspettati reimpostamenti istituzionali di tecniche politiche esistenti o grandi eventi storici.

15.

Quel che si deve osservare in questo contesto è che, ciò che ho definito come la costruzione di "uno spazio logico di reintricazione genetica", viene talvolta reintrodotta da Agamben anche in studi che lui stesso aveva svolto precedentemente. Come ho già notato, egli lavora su Foucault per reintegrare biopotere e sovranità, l'autore-individuo e l'autore-funzione, la struttura dei campi di sterminio con le analisi politiche che li menzionano solo sbrigativamente. Nel fare ciò, tuttavia, emerge un'altra divisione "sacra" *de facto*: quella tra (per dirla brevemente) "il politico" e "l'economico". La stessa opera di Foucault venne in parte elaborata come una risposta alla teoria marxista, nella quale il rapporto tra politico ed economico – per quanto variamente pensato in e da quella tradizione – era fondante, consacrato nel sintagma fondamentale, cruciale per l'impresa marxista, "economia politica". Di conseguenza, molte differenti analisi di Foucault nel corso della sua carriera devono essere interpretate come un costante tentativo di eludere e minare qualsiasi auto-evidenza di questo sintagma. In *Le parole e le cose*, la moderna *episteme* della "coppia empirico-trascendente" co-condiziona l'economia insieme alla biologia e alla linguistica; in studi come *Storia della follia* o *Sorvegliare e punire*, l'economia non è ampiamente affrontata, e certamente non è un fattore determinante nelle mutazioni del potere-sapere tracciate da Foucault; in *La storia della sessualità: Vo-*

<sup>33</sup> Un grande esempio iniziale del talento filologico di Agamben può essere trovato nel capitolo intitolato *Corn: dall'anatomia alla poetica* (in G. Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 27-44), dove, dopo aver elencato una sequenza di teorie (spesso bizzarre) sul significato di questo enigmatico termine, offre una soluzione concettuale assolutamente sbalorditiva letteralmente più materiale (e sicuramente più persuasiva) di qualsiasi suo erudito predecessore.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Afterworld: The Subject and the Power*, in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Brighton 1982, p. 217.

*lume I*, quest'ultimo sembra persino implicare che il trionfo del capitalismo moderno dipendesse in realtà dagli sviluppi nelle precedenti relazioni potere-sapere<sup>35</sup>. Non che Foucault ignori l'economia, ma, come attestano i suoi seminari, una parte significativa del suo programma è chiaramente rivolta a dissolverne la priorità nell'ordine delle cose, riconsiderando "l'economia" all'interno di una "economia generale" delle relazioni di potere<sup>36</sup>. Per un filologo, tuttavia, questa sostituzione non può non porre la domanda: perché e come mai le relazioni di potere possono essere pensate come un'economia?

## 16.

Con riferimenti e tecniche completamente diverse, anche questa risulta essere una linea seguita da Agamben. Eppure continua a farlo secondo l'operazione che ho precedentemente delineato. Dopo aver ricostruito il legame tra biopotere e sovranità, lo stato di eccezione, la produzione di nuda vita e la sequenza di innovazioni politiche che culmina nei campi, egli ha recentemente rivolto la sua attenzione a una genealogia del concetto di "economia". Il suo straordinario trattato *Il regno e la gloria* si apre infatti con un annuncio riguardante i "paradigmi" del pensiero che si sono rivelati decisivi nella genealogia dell'Occidente moderno. Non avrò il tempo di entrare nel merito delle minu-

<sup>35</sup> Siamo in grado di distinguere le delimitazioni foucaultiane delle determinazioni dell'economico in affermazioni come «Comte e Marx sono appunto testimoni del fatto che l'escatologia (in quanto verità oggettiva avvenire del discorso sull'uomo) e il positivismo (in quanto verità del discorso definita a partire da quella dell'oggetto) sono archeologicamente indissociabili: un discorso che si vuole a un tempo empirico e critico non può essere se non positivista ed escatologico insieme; l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa» (M. Foucault, *le mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. di E. Panaiteanu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, p. 345). Cfr. anche: M. Foucault, *La volontà di sapere*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2013. Vedi ancora il commento di Agamben a quest'ultimo: G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., p. 18.

<sup>36</sup> Quindi Foucault userà facilmente l'espressione "economia generale" per parlare, ad esempio, dell'interrelazione globale di vari discorsi, o, ancora, le espressioni "economia di mercato" ed "economia del benessere" per quanto riguarda particolari momenti dei suoi studi, poiché riaprirà le domande riguardanti le condizioni specifiche relative allo sviluppo del campo stesso dell'"economia politica" a partire dal diciottesimo secolo: «ma questo strumento intellettuale, questo tipo di calcolo, questa forma di razionalità che permette alla ragione di governo di autolimitarsi, ancora una volta non è il diritto. Da cosa sarà rappresentato, allora, a partire dalla metà del XVIII secolo? Evidentemente, dall'"economia politica"» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., p. 25).

Justin Clemens, Uno spazio alogico di reintrizzazione genetica

ziose dimostrazioni di Agamben sullo sviluppo dell'*oikonomia* in *Il regno e la gloria*; voglio solo sottolineare una nuova forma di ripetizione della sua operazione caratteristica, per quanto riguarda l'identificazione e la riconversione dei paradigmi politici ed economici. Perché adesso ci sono contemporaneamente due paradigmi in gioco: innanzitutto, quello politico, che fonda le operazioni della sovranità; in secondo luogo, quello economico, che fonda le operazioni del governo.

17.

*Il regno e la gloria* si apre situandosi esplicitamente, ancora una volta, nel solco delle ricerche di foucaultiane sul governo. Anche in questo caso, Agamben non manca di notare di stare intraprendendo una sorta di lavoro di compimento di qualcosa che Foucault ha solo annunciato, ma non ha potuto completare "per motivi interni". L'identificazione messianica è rigorosa se sottolineata di nascosto. Inoltre questi motivi riprendono precisamente gli elementi temporali che ho cercato di identificare: «l'ombra che l'interrogazione teorica del presente proietta sul passato raggiunge qui infatti, ben al di là dei limiti cronologici che Foucault ha assegnato alla sua genealogia»<sup>37</sup>. Qui, nel suo ritorno al primo sviluppo della dottrina trinitaria cristiana, Agamben individua ancora una volta una deiscenza nei materiali. La separazione non è più tra legge ed eccezione ma tra *oikonomia* e gloria, tra gestione e cerimonia, tra le tecniche meta-organizzative dell'organizzazione e le operazioni di auto-acclamazione del potere. Agamben annuncia:

Una delle tesi che essa cercherà di dimostrare è che dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente [...]»<sup>38</sup>.

Egli orienta la sua ricostruzione del venire-a-essere di questa divisione rivolgendosi al "dibattito" tra Peterson e Schmitt riguardo allo stato della teologia politica. Secondo Peterson, non ci può essere una teologia politica cristiana a causa della Trinità: la teologia politica può

<sup>37</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, op. cit., p. 382.

<sup>38</sup> Ivi, p. 385.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

avere un significato solo per gli ebrei e i pagani. Per Schmitt, al contrario, deve esserci certamente una teologia politica cristiana. La disputa dipende proprio dalle differenti connotazioni che i pensatori reazionari assegnano al *katechon*, il potere che inibisce l'*eschaton*. Per Peterson, il *katechon* consiste nel rifiuto degli ebrei di convertirsi; per Schmitt, nell'Impero. Al posto della Seconda Venuta di Cristo otteniamo, quindi, la Chiesa cattolica. Quel che per Agamben diventa chiaro con il suo ritorno ad alcune delle antiche fonti di questo dibattito, come Tertulliano, è che vi è un altro termine in gioco, il termine *oikonomia*, ricorrentemente ed esplicitamente legato alle funzioni della *monarchia*. Ma un tale legame suggerisce anche una certa tensione. Com'è possibile che questo vincolo tra economia e monarchia sia stato stabilito e risolto nei e dai primi scrittori cristiani?

## 18.

Riprendendo lo sviluppo del senso e del riferimento dell'*oikonomia* (economia, gestione domestica) da Platone, Aristotele e Senofonte, Agamben rintraccia come questo termine – che prima di tutto designa non una scienza, ma una pratica – viene adottato da San Paolo, il cui linguaggio per designare la comunità messianica è tratto dalla penombra semantica dell'economia domestica con i suoi schiavi, servi e amministratori, come nella retorica stoica, in cui l'economia è non solo una disposizione o una divisione, ma anche la partecipazione a un ordine. Paolo usa persino l'espressione «economia del mistero» (*Ef* 3: 9), che mostra come ci sia già stato un deterioramento dell'opposizione aristotelica tra *oikos* e *polis*. Tuttavia, il ruolo decisivo di Paolo nella creazione del messianismo cristiano comporta anche che il suo impiego del termine serva a ripristinare l'eredità metaforica e pratica del cristianesimo intorno alla comunità intesa come “casa di Dio”. Inoltre, i primi pensatori cristiani stanno lottando non solo contro avversari gnostici ma anche contro monoteisti rivali nei loro tentativi di fissare una dispensazione propriamente cristiana. Come scrive Agamben:

Tanto Ippolito che Tertulliano si trovano confrontati ad avversari (Noeto e Prassea), definiti, per questo, monarchiani, che si attengono a un rigoroso monoteismo e vedono nella distinzione personale tra il Padre e il Verbo il rischio di una ricaduta nel politeismo. Il concetto di *oikonomia* è l'operatore strategico che, prima dell'elaborazione di un vocabolario filosofico appropria-

Justin Clemens, Uno spazio alogico di reintricazione genetica

to, che avverrà solo nel corso del IV e del V secolo – permette una provvisoria conciliazione della trinità con l'unità divina<sup>39</sup>.

In questa lotta, l'espressione paolina "economia del mistero" viene invertita, diventando invece "il mistero dell'economia". Ciò che per Paolo era stato una specie di ordinamento domestico per l'orientamento di una comunità nei confronti del Messia venne colpito da un'inscomponibile e recalcitrante opacità. Questa faticosa inversione ha avuto ulteriori e straordinarie conseguenze: sull'angelologia, sulla provvidenza, sulla storia, sulla separazione dell'essere e della prassi, e così via. Se non c'è spazio per esaminare più dettagliatamente le dimostrazioni di Agamben, la nuova proto-dottrina dell'economia creata dall'inversione del sintagma paolino sotto la pressione della polemica dossologica ha, tuttavia, una conseguenza più seria che dobbiamo menzionare. Dato che «il cosmo classico – il suo "fato" – riposa sulla perfetta unità di essere e prassi», allora «è questa unità che la dottrina dell'*oikonomia* revoca radicalmente in questione»<sup>40</sup>. Il problema per i cristiani è questo: Dio deve essere buono; Dio deve essere creativo (attivo, volitivo); il male non può inerire né a Dio stesso né a un principio estraneo concorrente. Considerando che pagani, filosofi, gnostici ed ebrei hanno tutti risposte coerenti a questa aporia – per esempio, non riconoscendo una divisione tra essere e agire, considerando che "Dio" è un pasticcione o un demiurgo malvagio, che gli dei ci sono irrilevanti o indifferenti, o che Dio è un guardiano attivo – i cristiani possono risolvere la difficoltà solo mediante un'economizzazione della Trinità. Se Dio è indivisibile nella sostanza, la sua prassi è trina.

## 19.

Un fatto degno di nota per quanto riguarda l'analisi agambeniana della funzione determinante dell'economia nel primo cristianesimo è quanto fortemente questa ricordi il suo gesto di reintricazione genetica che ho discusso sopra. Di fronte al tormento generato da un'aporia di divisione, sotto la pressione delle religioni consolidate, da un lato, e delle sette rivali emergenti, dall'altro, senza alcun punto di riferimento certo, questi scrittori hanno riproposto il termine "economia" per ri-

<sup>39</sup> Ivi, pp. 416-417.

<sup>40</sup> Ivi, p. 432.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

solvere queste separazioni, senza ricorrere ad alcuna riduzione, nel nome della salvezza. Tuttavia l'“economia” nella teologia cristiana opera simultaneamente anche secondo l'intreccio delle tecniche di *managing* e *marketing* di massa, attraverso forme di mistificazione, nel suo legame del mistero della Trinità con la gloria di Dio. Gli angeli di ieri mostrano la loro continuità con le pornstar del presente, in complicità con il sovrano che si impossessa del potere sulla vita abbandonandola. È qui che il gesto di Agamben – per quanto possa essere infinitamente vicino alle invenzioni intellettuali dei primi cristiani – se ne allontana radicalmente. Le loro operazioni divergono sull'aspetto della *temporalità*: dove la posizione della Chiesa è fondata sul differimento, il gesto messianico di Agamben è rivolto all'attivazione del tempo ora messianico.

## 20.

Mentre sarebbe del massimo interesse rintracciare ulteriormente l'emergenza e lo sviluppo di questa operazione nel lavoro di Agamben – che potrebbe trovarsi nascosta già, ad esempio, nei saggi che costituiscono *L'uomo senza contenuto* o in quelli che compongono *Stanze*<sup>41</sup> – tutto quello che ho cercato di fare in questo ambito è di identificare, di isolare e (in una certa misura) di spiegare l'utilizzo di e le giustificazioni per una delle sue operazioni metodologiche di segnatura. Questa operazione di reintercrazione genetica è quella che Agamben alla fine giunge a riapplicare al suo stesso lavoro al fine di ricongiungere le paradossali e articolate separazioni tra politico ed economico; nel fare ciò, si può vedere come il suo lavoro si imponga al di là di se stesso, cioè al di là delle separazioni precedentemente impensate. Credo che a questa operazione debba essere conferita la sua piena importanza e la sua piena modestia in quanto messianico autocosciente, cioè debole, impoverito e profano, per riprendere i termini che Agamben stesso ha esaminato altrove e che ho brevemente accennato sopra. È “debole”, in quanto la sua elaborazione né si basa sulla violenza né ha istituito una qualche legittimità; è “impoverita”, in quanto non offre né direttive chiare o interventi manageriali come guida, né alcuna merce o gloria come ricompensa; è “profana”, in quanto affronta le sacre separazioni alla radice.

<sup>41</sup> Cfr.: G. Agamben, *Stanze*, Einaudi, Torino 2011.

Justin Clemens, Uno spazio logico di reintricazione genetica

21.

Il pensiero di Agamben è un pensiero impegnato, che resiste a qualsiasi senso del trionfo del capitale, della democrazia o dei diritti umani. Come un “atto” permanente, nella sua natura intrinsecamente pubblica e nella sua continua auto-trasformazione, è assimilabile a un atto di testimonianza lungo le linee che lo stesso Agamben analizza, resistendo, per citare Jacques Rancière, alla determinata dissoluzione della “norma nel fatto”<sup>42</sup>. Nell’epoca oscura in cui le forme tradizionali dell’azione politica hanno mostrato la loro complicità o il loro fallimento, Agamben propone e pratica nuovi modi di affrontare questa oscurità e di pensare attraverso di essa. Tuttavia tale riflessione non si oppone né sostituisce la “vera azione”. Il suo lavoro espone ed elabora alcuni dei modi in cui nuove forme di riflessione sono assolutamente necessarie se si vuole rompere con la regolarizzata ripetizione del peggio. Non esiste un’istituzione che non sia composta tanto da cervelli quanto da mattoni, ed è sicuramente un obiettivo integrante degli attacchi reazionari alla “mera teoria” o alle “pretese della filosofia” quello di neutralizzare o negare la minaccia integrale che il pensiero costituisce per poteri costituiti o emergenti. In effetti, l’antica distinzione tra “teoria” e “prassi” è essa stessa complice di tali poteri nella misura in cui il pensatore si trova destinato a oscillare tra le posizioni di padronanza assoluta, ritiro contemplativo e scagnozzo intellettuale. Nessuna delle figure di Agamben, “reale” o “fittizia”, solitaria o comunitaria – sia essa Paolo di Tarso, il malinconico medievale, Bartleby lo scrivano o la comunità dei monaci francescani – fallisce nel distruggere questa distinzione. Al contrario, tutti accedono a un diverso uso delle cose. Pertanto, in questo senso all’operazione sulla quale ho indagato deve essere riconosciuto lo *status* di un atto politico radicale, anche se allo stesso tempo deve correre il rischio di apparire impotente o irrilevante – quando appare del tutto. Lo studio e il sapere possono non essere molto come atti, ma non sono nulla. Se non impartiscono alcun comando, descrivono tuttavia, in tutti i sensi possibili di questa parola, forme-di-vita inaspettate.

<sup>42</sup> Cfr. J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris 2004, trad. it. di P. Godani, *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa 2009, p. 107.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

## Abstract

In questo capitolo, discuterò l'opera di Agamben attraverso l'analisi di una delle sue tecniche ricorrenti: l'intreccio genealogico di concetti apparentemente antitetici. Esaminerò nel dettaglio questa tecnica agambeniana, facendo particolare riferimento al modo in cui egli riesce ad adottare e rimodellare il lavoro di Michel Foucault. A tal fine, fornisco, in termini filosofici piuttosto astratti, alcune giustificazioni per il procedimento usato da Agamben, allo scopo di mostrare successivamente come le sfide che pone siano tutt'altro che astratte. Mostrerò inoltre come questa tecnica funzioni come una sorta di motore del suo lavoro, che lo spinge a estendere e rivisitare le sue stesse tesi sulla biopolitica. Concludo con un'osservazione sul modo in cui essa è stata recentemente reimpiegata in *Il Regno e la Gloria* – dove consente un'ulteriore riarticolazione delle opposizioni politiche familiari, come quella tra pensiero e azione, potere e gloria, apparati statali repressivi e ideologici – suggerendo, infine, che sia proprio questa operazione intellettuale a fornirci un orientamento nei confronti delle sfide della politica radicale di oggi, oltre a essere essa stessa un modo di perseguire una tale politica.

*In this chapter, I will discuss Agamben's work through an analysis of one of his recurrent techniques: the genealogical interlacing of apparently antithetical concepts. I will examine this technique of Agamben's in some detail, with particular reference to what it enables him to adopt from and reshape in the work of Michel Foucault. In doing so, I give some justifications for Agamben's procedure in quite abstract philosophical terms, before showing how the challenges it raises are anything but abstract. I further show how this technique functions as a kind of motor for Agamben's work, driving him to extend and revisit his own theses on biopolitics. I conclude with a remark on its recent re-deployment in *The Kingdom and the Glory*, where it enables a further rearticulation of familiar political oppositions, such as those between thought and action, power and glory, and repressive and ideological state apparatuses. Finally, I suggest that it is this intellectual operation of Agamben's that gives us an orientation towards the challenges of radical politics today, as well as itself being a mode of pursuing such a politics.*

Keywords: genealogia, reintricazione genetica, antitesi, Michel Foucault, biopolitica.