

DISPOSITIO E FORMA-DI-VITA.
AGAMBEN: LA DESOGGETTIVAZIONE COME ESITO BIOPOLITICO

di
Evelina Praino

*Factus eram ipse mihi magna quaestio.*¹

L'assunzione del crollo delle narrazioni mitiche e ideologiche del Novecento non ha affatto determinato, almeno in filosofia, un definitivo abbandono del tema del soggetto o, quantomeno, una sua parziale risoluzione. A partire dalla tradizione tardo-novecentesca, che allontanandosi dalle prospettive sostanzialistiche, individua sempre più sovente nel soggetto un elemento residuale alla percezione o una funzione risultante da forze disposizionali, gli studi dedicati al tema infatti, non solo non hanno determinato un esaurirsi della trattazione – come la recente *Archéologie su sujet*, che de Libera articola in più volumi, dimostra – quanto hanno anzi, piuttosto, costituito un ripensamento continuo della stessa.

A partire da questo quadro teorico, l'epidemia di SARS-CoV-2, investendo a partire dal marzo del 2020 l'intero pianeta e dando avvio a una situazione emergenziale che ha coinvolto – senza esclusione di classe e di cultura – tutto il mondo ha imposto una nuova visione del reale e delle categorie con cui esso veniva tradizionalmente valutato, suggestionando la stessa riflessione filosofica. Se gli esiti di questi ripensamenti sono risultati incerti quando non miopi, a fronte della difficoltà di guardare la contemporaneità con la distanza sufficiente³ a scorgere le forze davvero operanti in essa, vale allora la pena fare un passo indietro e guardare al contesto biopolitico, all'interno del quale si dipana tanto la tradizione del pensiero politico italiano, quanto la gestione governativa emergenziale.

Riferendoci al pensiero di Giorgio Agamben – una delle figure più controverse e discusse del panorama italiano contemporaneo, messo sotto accusa tanto dalla comunità filosofica quanto da quella giuridica⁴ – in questo intervento si cercherà di ricostruire brevemente la sua teoria della soggettività, mostrando come essa, anche se spesso adombrata dalla complessità del progetto *Homo sacer*,⁵ da un lato costituisca l'evoluzione delle intuizioni foucauldiane degli anni Ottanta sulla governamentalità, dall'altro

¹ “Ero diventato io stesso per me stesso un gran problema”. AGOSTINO, *Confessioni* (trad. C. Vitali), Rizzoli, Milano 1974, 4, 4, 9.

² Vd. A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet : Naissance du sujet ; La quête de l'identité ; L'acte de penser*, Vrin, Paris 2007-8.

³ Nelle parole di Agamben: “è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma, proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace più degli altri di percepire e afferrare il suo tempo”. G. AGAMBEN, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008, 8-9.

⁴ La lista degli intellettuali e accademici che hanno preso le distanze da Agamben, facendone – peraltro – rilevare indirettamente l'influenza per il pensiero italiano, è lunga, come testimonia l'appello del 15 ottobre 2021 dal titolo “Non solo Agamben”; il testo, pubblicato da “Il fatto quotidiano”, è disponibile all'indirizzo: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/10/15/non-solo-agamben-oltre-100-filosofi-contestano-il-loro-collega-e-firmano-un-documento-a-favore-di-green-pass-e-vaccini-il-testo/6356547/>. Per delle osservazioni più mirate e costruttive al pensiero dell'autore, Vd. L. ILLETTERRATI, *Dal contagio alla vita. E ritorno. Ancora in margine alle parole di Agamben*, in “Le parole e le cose”, 31 marzo 2020, disponibile all'indirizzo: <https://www.leparoleelecose.it/?p=38033>; G. ZAGREBELSKY, *Non è l'emergenza che mina la democrazia. Il pericolo è l'eccezione*, in “La Repubblica”, 28 luglio 2020, disponibile all'indirizzo: https://www.repubblica.it/cronaca/2020/07/28/news/non_e_l_emergenza_che_mina_la_democrazia_il_pericolo_e_l_eccezione-301116607/.

⁵ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2021.

rappresenti l'esito naturale di una biopolitica che, intrecciata con il giuridico, si fa struttura ontologica. A tal proposito è rilevante sottolineare come questa interpretazione del concetto di biopolitica foucauldiana – su cui si basano le recenti affermazioni di Agamben sulla gestione *oikonomika* della pandemia⁶ – e, in particolare, la sua coestensione archeologica alla relazione di bando, fondativa della sovranità, erano già alla base delle riflessioni sui campi di detenzione e sterminio nazisti che, indagati in *Quel che resta di Auschwitz*, sollevarono le prime e decisive critiche alla metodologia dell'autore⁷. A dimostrazione di ciò, in uno dei suoi recenti interventi pubblici, Agamben non solo individua nella struttura della *governance* contemporanea la radicalizzazione di quella teoria dello stato d'eccezione che era stato oggetto dei suoi studi in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, del 1995, ma pone anche la proceduralità amministrativa di tale governamentalità in linea di continuità con quella dello stato nazista⁸.

Come i principali percorsi teorici dedicati all'*Italian Theory* individuano, il concetto di biopolitica, da cui sembra prendere avvio il pensiero filosofico-politico italiano⁹, viene impiegato da Foucault a partire dal 1975, prima nel corso *Bisogna difendere la società*, poi nel libro *La volontà di sapere*, secondo la formulazione per cui «per millenni, l'uomo è rimasto quel 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»¹⁰. Immettendo la naturalità della vita nell'ordinamento politico, Foucault impiega quindi il termine biopolitica «per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana», anche se «questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; [dal momento che] essa sfugge loro senza posa»¹¹.

Qualche anno dopo, nel corso tenutosi al *Collège de France* nel 1978, Foucault circoscrive la biopolitica nei termini di una pratica governamentale che emerge a partire dal XVIII secolo, a seguito di precise determinazioni economiche, politiche, demografiche e sociali e come conseguenza di specifiche modificazioni nell'impianto dei saperi che si articolano in senso disciplinare. A partire da questa definizione del termine, per cui è nel XVIII secolo che si identifica una determinata modalità «di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze»,¹² è, quindi, sensato individuare nella biopolitica un'economia di governo che – come sintetizza adeguatamente Judith Revel – si articola intorno a due principi generali. Il primo è l'economicità, per cui la consapevolezza che gestire gli uomini singolarmente e attraverso l'impiego della disciplina sia un processo lungo, invasivo e inefficace comporta un indietro dell'apparato statale a vantaggio di un sistema di governo economicamente più proficuo (motivo per cui – rovesciando i termini della questione – il liberalismo contemporaneo, ossia l'insieme delle libertà politiche concesse alla singolarità, è la conseguenza del liberismo primariamente economico). Il secondo è la produttività industriale, per cui la vita del singolo, accorpata in quella molteplice

⁶ G. AGAMBEN, *Una voce*, in “Quodlibet”, disponibile all'indirizzo: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>.

⁷ Per una ricostruzione delle critiche ricevute da Agamben sulla nozione di “campo”, paradigma del biopolitico e su quanto esse abbiano influito sulle sue elaborazioni metodologiche, Cf. C. SALZANI, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013, 114, 119, 126.

⁸ G. AGAMBEN, *Una voce: Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo*, in “Quodlibet”, disponibile all'indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano>

⁹ D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna, 167.

¹⁰ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (trad. it P. Pasquino, G. Procacci), Feltrinelli, Milano 1978, 127.

¹¹ Ivi, 126.

¹² M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (trad. it. M. Bertani, V. Zini), Feltrinelli, Milano 2005, 261.

cità che determina la popolazione, garantisce un valore aggiunto, ossia un *surplus* produttivo¹³, economicamente rilevante per gli Stati nazionali. Tenere presente che la nozione foucauldiana di biopolitica non fuoriesce dalla cornice costituita da questi due assi economici è importante per la concezione della soggettività e dello Stato che ne deriva e per la loro reciproca articolazione.

Infatti, dal momento che la finalità della governamentalità emersa tre secoli fa è di mantenersi in vita attraverso un'estensione del benessere alla maggioranza della popolazione (obiettivo compatibile, tra l'altro, con quello del sistema neoliberale che mira a perpetrarsi, indipendentemente dalla coerenza della strategia gestionale che persegue)¹⁴, si verifica: un indietro dello Stato da tutti i processi governativi che risulterebbero ostacolati dal suo peso istituzionale; una marginalizzazione della figura del singolo cittadino, inteso come soggetto di determinazione razionale e oggetto d'imputabilità giuridica. Ciò significa, da un lato, che la ricerca del profitto economico da parte della gestione statale, può articolarsi come sfruttamento delle risorse private dei singoli soggetti, pensati sempre più nei termini di individualità, ossia – riferendoci all'etimologia del termine – monadi distinte e separate dagli altri membri della stessa specie; dall'altro, che in virtù dello stesso processo di individuazione il potere, contrariamente a quanto avveniva nei secoli precedenti, attraversati dalla sovranità, non si relaziona né è interessato al carattere personale della singolarità, dal momento che non ne ricava profitto.

A partire da una cornice governamentale che fa del dispositivo securitario il principale strumento di controllo della popolazione e dei suoi flussi, affinché entrambi siano capitalizzati, la strategia politica proposta da Foucault si muove in una direzione etica che – dalla prospettiva della soggettività che qui indaghiamo – configura un'ontologia della libertà. In base alla definizione di biopolitica sopracitata, il fatto che la vita sfugga alle tecniche governamentali infatti, qualifica il rapporto con il potere nei termini di una lotta che, sempre incerta, implica tanto la possibilità di liberazione della soggettività dai dispositivi gestionali (come desoggettivazione), quanto la rideterminazione della soggettività, attraverso il modellamento etico che le prassi esercitano sulla sua costituzione (ossia, i processi di soggettivazione)¹⁵.

In una prospettiva in cui il potere non è né una sostanza, né una proprietà, bensì una strategia, il soggetto diviene una linea di fuga che disattiva l'unidirezionalità della coercizione, un'eccedenza che soverchia la logica economica del profitto, nonché il nucleo intrinsecamente libero che sceglie i principi e le tecniche tramite cui orientare le prassi che lo costituiranno. Detto altrimenti, il soggetto è tutto ciò che, sfuggendo con la sua mobilità allo sguardo predittivo del potere, lo sovrasta.

Tornando alla teoria politica italiana, ci si riferisce ora alla nozione di biopolitica e alla configurazione che essa assume all'interno dell'impianto agambeniano, in cui la relazione tra la vita e il potere sembra permearsi di tutta quella conflittualità che raramente ricorre, come occorrenza, nell'opera dell'autore. Nel primo libro del progetto *Homo sacer*, Agamben riprende la definizione foucauldiana di biopolitica di *La volontà di sapere* e, constatando la mancanza di studi che abbiano posto il concetto a confronto con i luoghi biopolitici per eccellenza (i campi di concentramento e gli stati totalitari novecenteschi)¹⁶, sovrappone il paradigma giuridico-istituzionale, oggetto del suo studio, a quello biopolitico e individua, così, nella nuda vita il nucleo originario del potere sovrano, per cui «si può dire [...] che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano. La biopolitica è, in questo senso,

¹³ J. REVEL, «Giorgio Agamben: o come reinventare la metafisica», in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *La vita delle forme*, Il Melangolo, Genova 2016, 254-5.

¹⁴ Vd. G. LEGHISSA, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

¹⁵ S. CHIGNOLA, «Regola, legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario», in *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, 160.

¹⁶ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 6.

antica almeno quanto l'eccezione sovrana»¹⁷. Considerando che il concetto di “nuda vita”, in vista della sua importanza nell'impianto agambeniano, meriterebbe uno studio a sé, e limitandoci a definirla come la residualità ontologica della *ζοή*, ossia quel “resto” impersonale prodotto dalle qualificazioni e dalle scissioni della sovranità¹⁸, cerchiamo di comprendere ora la tipologia di un potere che individua in essa “il nuovo corpo biopolitico dell'umanità”¹⁹. Il potere statale, per Agamben, legittima la vigenza della sua normatività all'atto della sua sospensione, motivo per cui la relazione primaria e fondativa della sovranità è quella che prevede l'esclusione inclusiva di una qualsiasi soggettività nell'ordine politico (la necessità ontologica di presupporre un non-politico, affinché il politico si dia in essere, infatti, implica l'esclusione della parte più naturale dell'umano a vantaggio di quella politicamente qualificata)²⁰.

Il fatto che, all'interno di questa cornice teorica, la biopolitica sia coestensiva alla sovranità assume due risvolti determinanti per la nostra indagine sulla soggettività; da un lato, la relazione di bando che fonda la sovranità implica una gerarchizzazione ontologica degli esseri e delle parti dell'umano, per cui qualcosa deve essere politicamente negletto e sgradito, affinché qualcos'altro sia riconosciuto dall'ordine statale come politico; dall'altro, la necessità governativa dell'eccezionalità giuridica fa sì che politico per eccellenza sia lo spazio in cui la sovranità esercita al massimo grado il suo potere esclusivo, ossia quando la vita è ridotta alla sua più totale impersonalità. Ecco perché il caso dei campi di concentramento della dittatura nazista, viene politicamente interpretato da Agamben in questi termini:

Questo nesso costitutivo fra stato di eccezione e campo di concentramento non potrebbe essere sopravvalutato per una corretta comprensione della natura del campo. La “protezione” della libertà che è in questione nella *Schutzhaft* è, ironicamente, protezione contro la sospensione della legge che caratterizza l'emergenza. La novità è che, ora, questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale. *Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a divenire la regola.*²¹

Anche se l'intrecciarsi di una struttura ontologica biopolitica con l'ordine giuridico lascia già intuire la libertà all'interno della quale si struttura la soggettività agambeniana, che, infatti, diventa persona nella misura in cui è oggetto d'imputabilità,²² è bene evidenziare come la nozione di biopolitica – intesa nei termini di Foucault – nel nuovo impianto teorico evolva al punto da risultarne stravolta. In Agamben, infatti, non solo l'individuazione dell'interesse per il fattore biologico nella relazione sovrana dell'antichità e della modernità contraddice la specificità della *governance* biopolitica che, in Foucault, subentrava alla ragione di Stato e che, quindi, la escludeva; ma la sovrapposizione dell'*oikonomia* biopolitica alla statualità giuridico-istituzionale, separando la nozione dalla ricerca del profitto tipica della contemporaneità, la destoricizza e, privandola di materialità, la rende un meccanismo di “separazione della vita” prima ontologico e poi politico che, di conseguenza, risignifica il concetto stesso di soggetto²³. Non a caso,

¹⁷ Ivi, 9.

¹⁸ E. GEULEN, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2005, 82; L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, 203.

¹⁹ AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 13.

²⁰ Si tratta della, ormai nota, citazione dalla *Politica* di Aristotele, per cui «la semplice vita naturale è, però, esclusa, nel mondo classico, dalla *pólis* in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva nell'ambito dell'*oikos*». Cf. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 13; ARISTOTELE, *Politica*, 1252 a, 26-35.

²¹ AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 188.

²² G. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, 126.

²³ REVEL, «Giorgio Agamben: o come reinventare la metafisica», 257.

infatti, Agamben riconosce nel termine latino *dispositio*, da cui deriva il dispositivo foucauldiano, la sfera semantica dell'*oikonomia* di carattere teologico e, raffigurandolo come pura attività di governo priva di fondamento nell'essere, arriva a sostenere che sia quest'ultima a determinare e qualificare i processi di soggettivazione e, quindi, a produrre il soggetto²⁴.

In una realtà costituita da fasci disposizionali, in cui la fluidità della *governance* costituisce una retrocessione solo apparente dell'istituzione giuridica, dal momento che la sua vigenza è garantita dalla perenne possibilità di esclusione del soggetto dall'ordine politico²⁵, il soggetto, per Agamben, è ciò che ontologicamente rimane dell'assoggettamento giuridico. All'interno di una struttura metafisico-linguistica che si relaziona alla vita in termini esclusivamente normativi, diventa quindi difficile raggiungere quella libertà etica a cui miravano le pratiche di autocostruzione del sé proposte da Foucault; come dimostra il fatto che le soggettività politiche individuate da Agamben nel corso della sua opera non afferiscano mai alla governamentalità di questo mondo (dalla figura di San Francesco a quella di Pulcinella)²⁶, – il soggetto è infatti quella costruzione giuridica che si colloca tra la nuda vita, dal carattere biopolitico e la forma-di-vita, dal carattere etico. Il soggetto, in questo nuovo impianto di pensiero, è quindi tutto ciò che, individuato dal potere che lo qualifica e lo scinde, rimane in “vita”.

Immaginando un'etica in grado di sottrarre l'ontologia al paradigma disposizionale in cui è intrappolata nel quadro biopolitico, la singolarità da essa derivata necessita del pensiero per costituirsi come soggetto politico, ossia forma-di-vita, e ciò per una duplice ragione: sia perché il pensiero costituisce l'unica nicchia al riparo dall'onnipervasività dei dispositivi, in cui la contemplazione della propria potenza sottrae l'umano dalle predeterminazioni e dalle vocazioni storico-biologiche; sia perché, solo attraverso il pensiero, il soggetto si riscopre per quella ricettività relazionale che lo accomuna ai suoi simili²⁷, riappropriandosi dell'unica ontologia in grado di destituire l'assetto politico vigente²⁸, ossia quella modale, fondata sul “così facciamo” wittgensteiniano²⁹. Facendosi carico dell'unico elemento in grado di avvicinare l'umanità alla sua potenza e dell'unica arma di scardinamento del reale, Agamben allora espone la sua forma-di-vita e, costituendosi politicamente, *pensa* la nostra attualità; denunciando la pericolosità di una situazione eccezionale che – individuata dai suoi studi vent'anni fa – si è estesa ora ai suoi limiti estremi, fino a normalizzarsi, invita infatti a costituire una «comunità degli amici» nella società ostile³⁰. Ora, in questa prospettiva, è possibile che Agamben, nel suo specifico modo d'essere contemporaneo abbia sempre sbagliato, mal interpretando l'attualità e giungendo così alle riflessioni biopolitiche che generano tanto scalpore. Ciò che è bizzarro è che gli errori interpretativi che oggi gli vengono imputati non siano stati però segnalati nel 1995, quando l'accademia italiana (e straniera) gridava all'eccezionalità di *Homo sacer*.

²⁴ G. AGAMBEN, *Che cos'è il dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, 18-19.

²⁵ Come dimostra la preoccupazione politica che la nostra società dimostra nei confronti dei migranti. Vd. G. AGAMBEN, *Una voce: Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli*, in “Quodlibet”, disponibile all'indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>.

²⁶ CHIGNOLA, «Regola, legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario», 168.

²⁷ G. AGAMBEN, «Forma-di-vita», in *Mezzzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 19.

²⁸ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Neri Pozza, Roma 2016, 333-53.

²⁹ L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune* (trad. it. M. Trinchero), Einaudi, Torino 1999, §358-59, 57.

³⁰ G. AGAMBEN, *Una voce: Una comunità nella società*, in “Quodlibet”, disponibile all'indirizzo: <https://www.quodlibet.it/gior-gio-agamben-una-comunit-14-ella-societa>.