

AGAMBEN, HOMO SACER E L'EMERSIONE DEL «VINCOLO SEGRETO» BIOPOLITICO NELL'ETÀ CONTEMPORANEA

Giulio PIGNATTI

(Università degli Studi di Padova)

Abstract: This article aims to expose and analyse the structure of sovereignty and its intertwining with the biopolitical question in Giorgio Agamben's philosophy. In particular, two works are taken into account: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) and *Stato di eccezione* (2003). The first part of the article examines the apparatus of the state of exception, through which the law has a hold on the "bare life". Biopolitics in Agamben means that the *zoé* has always been implicated (initially only through the figure of the *exceptio*) in the political order. In the contemporary age, this "secret tie" emerges more and more, and therefore the state of exception tends to become the rule. In the following paragraph, a concrete historical-political example of this process is provided, following an article of current events written by Agamben himself. Lastly, in the final paragraph, an attempt is made to criticise an aspect of Agamben's theory: the idea is that the philosopher presents a "metaphysical" structure, considered in a-historical and abstract terms. In this regard the possibility of explaining the emergence of the biopolitical "secret tie" in historical terms is suggested, anchoring this structure to nihilism, the major philosophical and cultural revolution that characterises the twentieth century.

Keywords: Giorgio Agamben; *Homo Sacer*; sovereign power; biopolitics; nihilism.

1. Biopolitica: da Foucault ad Agamben

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, pubblicato nel 1995, è probabilmente l'opera più importante del filosofo italiano Giorgio Agamben (Roma, 1942). Essa può essere anche individuata come uno spartiacque all'interno della variegata e prolifica pubblicazione del pensatore; questo testo, infatti, inaugura un mosaico di altre otto opere – uscite nel corso dei vent'anni successivi e il cui titolo complessivo è, appunto, *Homo sacer* – che si pone come obiettivo un'opera genealogica di scavo nelle principali strutture politiche, giuridiche ed economiche della cultura occidentale.

Le due opere che prenderemo in esame in questo lavoro, *Homo sacer* e *Stato di eccezione*¹, sono, in particolar modo, i tasselli fondamentali di quel «ripensamento di tutte le categorie della nostra tradizione politica»² che si propone Agamben. Dal momento che tale ripensamento avviene «alla luce del rapporto fra potere sovrano e nuda vita»³, l'operazione di scavo assume un carattere eminentemente *biopolitico*. Nell'*Introduzione* a *Homo sacer*, infatti, Agamben dichiara esplicitamente che

la presente ricerca concerne precisamente questo nascosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere. Ciò che essa ha dovuto registrare fra i suoi probabili risultati è precisamente che le due analisi non possono essere separate e che l'implicazione della nuda 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.*⁴

Occorrerà dunque, prima di addentrarci nel pensiero di Agamben, chiarire innanzitutto la nozione di biopolitica e la sua genesi. Tale concetto si impone nel dibattito filosofico e culturale a partire dall'interpretazione che ne dà Michel Foucault (1926-1984) dalla metà degli anni Settanta.

Il termine compare per la prima volta nel quinto e ultimo capitolo dell'opera *La volontà di sapere* (1976)⁵. Per Foucault si dà una *nascita* della biopolitica (questo è anche il titolo del corso tenuto al *Collège de France* nel semestre 1978-1979): «Per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁶. Nell'epoca moderna la politica diventa biopolitica in quanto il controllo e la cura che essa dispiega sono rivolti primariamente all'esistenza biologica

1 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005; Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer: II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

2 Giorgio AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 10. Quest'opera raccoglie diversi testi che costituiscono i nuclei o gli spunti per le varie fasi di quel «cantiere aperto» che è *Homo sacer*.

3 *Ibidem*.

4 AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 9.

5 Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 119-142 (capitolo *Diritto di morte e potere sulla vita*). Altri luoghi in cui Foucault tratta del tema della biopolitica e del biopotere (tema che comunque, in senso stretto, impegna il pensatore francese per un arco relativamente breve della sua attività intellettuale), che però qui non prenderemo in esame, sono: *Sorvegliare e punire* (1975) e i corsi al *Collège de France* *Bisogna difendere la società* (1975-1976), *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-1978) e *Nascita della biopolitica* (1978-1979).

6 *Ivi*, p. 127.

degli individui – sia presi singolarmente come corpi (entra qui in gioco il dispositivo della *disciplina*), sia complessivamente come specie, cioè come popolazione (attraverso il dispositivo della *bio-politica* in senso stretto). Il potere, quindi, non si esercita più negativamente come potere di morte (che al limite *lascia* vivere), bensì si afferma positivamente sulla vita, cominciando «a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d’insieme»⁷. La realtà biologica non è più solo uno sfondo oscuro dominato dalla fatalità, ma funge da referente diretto dei giochi e dei calcoli politici. È solo nella prospettiva della nascita di questo *bio-potere* che per Foucault si possono spiegare fenomeni caratteristici dell’*âge classique* (che, nella storiografia francese, corrisponde ai tre secoli compresi tra il 1453 e il 1789)⁸ come

[lo] sviluppo rapido [...] delle varie discipline – scuole, collegi, caserme, *ateliers*; [l’] emergenza anche, nel campo delle pratiche politiche e delle osservazioni economiche, dei problemi di natalità, longevità, di salute pubblica, di habitat, di migrazione; [l’] esplosione dunque di tecniche diverse e numerose per ottenere la subordinazione dei corpi ed il controllo delle popolazioni.⁹

Infine per Foucault lo sviluppo del capitalismo stesso, in quanto «inserimento controllato dei corpi nell’apparato di produzione»¹⁰, è incomprendibile se si prescinde dalla considerazione del paradigma del bio-potere.

Il concetto foucaultiano di biopolitica, la cui idea fondamentale è che la presa del potere avvenga al livello della vita biologica, è lo stesso che caratterizza anche la concezione agambeniana della sovranità¹¹. Vi è però una differenza fondamentale tra i due pensatori, che è necessario esaminare prima di approfondire l’argomentazione di Agamben – la quale comunque porta l’analisi del paradigma biopolitico in una direzione in parte diversa e in ogni caso più “radicale” rispetto al filosofo francese.

Abbiamo detto che per Foucault la biopolitica *nasce*: vi è cioè un momento preciso, da collocarsi intorno al XVIII secolo, in cui, in alcuni paesi europei, avviene «l’ingresso della vita nella storia – l’ingresso dei fenomeni propri alla vita della specie umana nell’ordine del sapere e del potere –, nel campo delle tecniche politiche»¹²; questo

⁷ Ivi, p. 121.

⁸ Riccardo CAMPA, *Biopolitica e biopotere. Da Foucault all’Italian Theory e oltre*, in «Orbis Idearum», Vol. 2, 2015, Issue 1, pp. 125-170; qui p. 129.

⁹ FOUCAULT, *La volontà di sapere*, pp. 123-124.

¹⁰ Ivi, p. 124.

¹¹ Cfr. AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, p. 16: «La tesi di Foucault, secondo cui “la posta in gioco è oggi la vita” – e la politica è, perciò, diventata biopolitica –, è, in questo senso, sostanzialmente esatta».

¹² FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 125.

momento è chiamato dal filosofo francese «soglia di modernità biologica». L'operazione che invece compie Agamben in tal senso è quella di «smontare la periodizzazione proposta da Foucault»¹³; ciò è evidente fin dalle prime parole di *Homo sacer*, che rimandano all'ambito della cultura greca antica, e quindi alle radici della tradizione occidentale. È Agamben stesso a sottolineare questa differenza rispetto all'approccio di Foucault e a spiegarne il senso:

La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemorabile degli *arcana imperii*.¹⁴

Non si tratta dunque semplicemente di una questione formale o secondaria: quella che Agamben si propone di analizzare è una sorta di *struttura originaria* della sovranità, che, in quanto tale, come scrive Sandro Chignola, «non ha davvero storia», ma «tuttalpiù figure, angoli di riverbero, soglie di scivolamento nelle quali si evidenzino gradienti minimali di diversificazione...»¹⁵. Come vedremo questo è un punto quantomeno controverso, che permette di proporre una parziale riarticolazione della prospettiva agambeniana.

2. Sovranità e stato di eccezione

In che cosa consiste questa struttura originaria della sovranità per Agamben? La sovranità si dà come *paradosso*; il paradosso consiste nel fatto che il sovrano, a un tempo fuori e dentro all'ordinamento politico-giuridico – sicché egli è definibile secondo l'ossimoro «*estasi-appartenenza*»¹⁶ –, ne costituisce la soglia-limite e quindi il principio. «Il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone *legalmente fuori legge*»¹⁷. Per Agamben, che qui segue pedissequamente e dichiaratamente lo Schmitt della *Teologia politica* (1922), la specificità della sovranità non consiste nel

¹³ CAMPA, *Biopolitica e biopotere*, p. 134.

¹⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 9; cfr. anche *infra*: «La tesi foucaultiana dovrà, allora, essere corretta o, quanto meno, integrata, nel senso che ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella polis, *in sé antichissima*, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale [...]». Ivi, p. 12, corsivo nostro.

¹⁵ Sandro CHIGNOLA, *Regola, Legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario*, in ID., *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 154-172; qui p. 159.

¹⁶ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 48.

¹⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 19, corsivo nostro.

monopolio della sanzione o del potere legislativo, quanto in quello della *decisione*. Tale *Entscheidung* ha come oggetto la possibilità della validità stessa della legge, la quale può essere applicata solo in un contesto *normale* – «non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos»¹⁸. Il sovrano è colui che decide sulla sussistenza di tale normalità (che assume quindi la forma di “*normabilità*”).

Questo «potere legale di sospendere la validità della legge» si configura come «eccezione sovrana», termine che rimanda semanticamente a quello fondamentale di «stato di eccezione». Quest’ultimo è quello stato in cui viene sospesa la vigenza della legge, su decisione del sovrano e a causa della necessità dettata generalmente dall’emergenza (ma vedremo che per Agamben su questo aspetto la questione si fa più complessa); pertanto la decisione sulla normabilità è, in ultima istanza, una decisione sullo stato di eccezione¹⁹. Lo stato di eccezione non è una condizione di totale anarchia, bensì uno stato in cui il potere sovrano opera una *krisis* tra applicazione e vigenza della norma:

La prestazione specifica dello stato di eccezione non è tanto la confusione dei poteri, su cui si è fin troppo insistito, quanto l’isolamento della «forza-di-legge» dalla legge. Esso definisce uno «stato di legge» in cui, da una parte, la norma vige, ma non si applica (non ha «forza») e, dall’altro, atti che non hanno valore di legge ne acquistano la «forza». [...] Lo stato di eccezione è uno spazio anomico, in cui la posta in gioco è una forza-di-legge senza legge (che si dovrebbe pertanto scrivere: forza-di-legge).²⁰

Effetti e scopi della proclamazione dello stato di eccezione sono due, strettamente collegati. Innanzitutto l’eccezione è «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione»²¹. Lo stato di eccezione è quella condizione temporanea – ma vedremo che su questo punto Agamben avrà da eccepire – in cui la legge, attraverso la propria sospensione, si riferisce in maniera immediata alla vita (come pura *vis obligandi*, forza-di-legge senza legge), in modo da creare le condizioni necessarie alla vigenza stessa del diritto (cioè la *normalità*, contrapposta all’*emergenza*). È, questo, il punto fondamentale che sarà necessario approfondire già a partire dal prossimo paragrafo.

In secondo luogo, in quanto lo stato di eccezione è condizione di possibilità della vigenza della legge (pur costituendo una sospensione temporanea di tale vigenza), esso

¹⁸ Carl SCHMITT, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, p. 39, cit. in AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 31: «La sovranità si presenta nella forma di una decisione sull’eccezione».

²⁰ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 52.

²¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 34.

è la figura decisiva per la spazializzazione dell'ordinamento giuridico: costituisce la «soglia a partire dalla quale interno ed esterno entrano in quelle complesse relazioni topologiche che rendono possibile la validità dell'ordinamento»²². L'idea di fondo di tutta la teoria agambeniana – che motiva la centralità dell'*Ausnahmezustand* – è che

questo spazio vuoto di diritto [lo stato di eccezione] sembra essere, per qualche ragione, così essenziale all'ordine giuridico, che questo deve cercare in tutti i modi di assicurarsi una relazione con esso, quasi che, per fondarsi, dovesse mantenersi necessariamente in rapporto con un'anomia.²³

La paradossalità dello stato di eccezione è che esso costituisce il luogo in cui l'illecito (cioè ciò che è esterno al diritto) assume veste legale. La figura dell'*exceptio* consiste infatti, per Agamben, in un'inclusione esclusiva: nello stato di eccezione l'inclusione nell'ordinamento implica allo stesso tempo l'esclusione derivata dalla sospensione dello stesso; e «il particolare “vigore” della legge consiste [proprio] in questa capacità di mantenersi in relazione con un'esteriorità»²⁴. Proprio perché il vigore dell'ordinamento giuridico si gioca sulla capacità di includere in sé ciò che gli è esterno è così importante per Agamben la disputa – la “gigantomachia attorno a un vuoto”²⁵ –, in parte diretta e in parte implicita, tra Benjamin e Schmitt sul tema della sovranità, e in particolare il tentativo schmittiano di includere ad ogni costo la violenza pura (o “divina”) benjaminiana all'interno del diritto – proprio attraverso la figura dello stato di eccezione. Infatti, scrive Agamben,

ciò che il diritto non può in nessun caso tollerare, ciò che esso sente come una minaccia con cui è impossibile venire a patti è l'esistenza di una violenza al di fuori del diritto; e questo non perché i fini di una violenza siano incompatibili col diritto, ma «per il semplice fatto della sua esistenza al di fuori del diritto».²⁶

3. La nuda vita nel bando sovrano

Abbiamo visto come lo stato di eccezione sia la struttura originaria attraverso la quale il diritto si relaziona con la vita. In ciò, che è il fulcro dell'analisi agambeniana della sovranità, consiste il carattere biopolitico del potere sovrano. Per il filosofo romano l'ordinamento giuridico può funzionare normalmente solo se, nello stato di eccezione, il potere sovrano si riferisce e prende nel suo *bando* direttamente la *nuda vita*,

²² Ivi, p. 23.

²³ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 66.

²⁴ AGAMBEN *Homo sacer*, p. 22.

²⁵ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 68-83.

²⁶ Ivi, pp. 69-70.

cioè la *zoé*, la vita biologica priva di ulteriori qualificazioni (in questo consiste la famosa distinzione, con cui si apre *Homo sacer* rispetto al *bios*), il semplice fatto di esser nati e non essere ancora morti. Pertanto

il sistema giuridico dell'Occidente si presenta come una struttura doppia, formata da due elementi eterogenei e, tuttavia, coordinati: uno normativo e giuridico in senso stretto – che possiamo qui iscrivere per comodità sotto la rubrica *potestas* – e uno anomico e metagiuridico – che possiamo chiamare col nome di *auctoritas*. L'elemento normativo ha bisogno di quello anomico per potersi applicare, ma d'altra parte, l'*auctoritas* può affermarsi solo in una relazione di validazione o di sospensione della *potestas*. [...] Lo stato di eccezione è il dispositivo che deve, in ultima istanza, articolare e tenere insieme i due aspetti della macchina giuridico-politica, istituendo una soglia di indecidibilità fra anomia e *nomos*, fra vita e diritto, fra *auctoritas* e *potestas*. Esso si fonda sulla finzione essenziale per cui l'anomia [...] è ancora in relazione con l'ordine giuridico e *il potere di sospendere la norma è in presa immediata con la vita*.²⁷

Il potere sovrano, l'*auctoritas* del passo appena citato, per Agamben è un potere *anomico*: in quanto fondamento dell'ordinamento giuridico-politico (ne è fondamento in quanto può deciderne la sospensione), esso non può essere che *legibus solutus*. Per mostrare ciò il filosofo si richiama alla teoria – una delle tantissime figure che attinge dall'antichità e dalla storia del diritto –, elaborata in ambito neopitagorico, del *basileus nomos empsychos* (“sovrano come legge vivente”)²⁸. La vita della legge coincide nel sovrano con una totale anomia, ma nonostante ciò egli è in relazione essenziale con la legge: è in tal senso che Agamben scrive che «l'affermazione secondo cui “la regola vive solo dell'eccezione” va, perciò, presa alla lettera»²⁹; e ancora, poco più avanti: «La decisione sovrana traccia e di volta in volta rinnova questa soglia di indifferenza fra l'esterno e l'interno, l'esclusione e l'inclusione, *nomos* e *phýsis*, in cui *la vita è originariamente eccepita nel diritto*»³⁰.

Significativa è, a riguardo, l'interpretazione che Agamben dà in più luoghi della dottrina politica hobbesiana, che viene spogliata di qualsiasi elemento contrattualistico:

Dal punto di vista della sovranità *autenticamente politica è solo la nuda vita*. Per questo, in Hobbes, il fondamento del potere sovrano non va cercato nella libera cessione, da parte dei sudditi, del loro diritto naturale, quanto piuttosto nella conservazione, da parte del

²⁷ Ivi, pp. 109-110, corsivo nostro.

²⁸ Ivi, pp. 89-91. La formula citata si trova nel trattato, trasmesso parzialmente da Stobeo, del neopitagorico Diotogene sulla regalità.

²⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 32.

³⁰ Ivi, p. 33, corsivo nostro.

sovrano, del suo diritto naturale di fare qualunque cosa rispetto a chiunque, che si presenta ora come diritto di punire.³¹

È questo il passaggio fondamentale: l'inclusione dell'individuo all'interno dell'ordinamento giuridico avviene attraverso l'esposizione, mediante il dispositivo dello stato di eccezione, della nuda vita a quel «potere di morte» che è il potere sovrano. Non esiste un «fuori dalla legge», non esiste un elemento vitale totalmente spolitizzato – ma anzi la stessa «nuda vita è un prodotto della macchina [biopolitica]»³². Ciò che appare esterno all'ordinamento è invece ciò su cui questo si fonda, attraverso quell'oscuro elemento dell'*exceptio* (l'inclusione esclusiva) su cui Agamben intende puntare i riflettori: «la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario»³³. La nuda vita, presa nel bando sovrano, è abbandonata a un potere di morte; in questo consiste il nesso biopolitico fondamentale.

Nell'ultimo passo citato compare il sintagma “vita sacra”, che del resto, seppur in forma leggermente diversa, è lo stesso che dà il titolo all'opera principale che stiamo analizzando. Chi è l'*homo sacer*, questa figura fondamentale della teoria agambeniana della sovranità? L'espressione è derivata da Agamben dal trattato *Sul significato delle parole* del grammatico latino Festo, dove «*homo sacer*» indicava colui che, giudicato dal popolo per un delitto, poteva essere ucciso impunemente da chiunque ma non poteva essere sacrificato. Centrale nell'opera *Homo sacer* è il concetto per il quale «sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani»³⁴. Sacra è dunque la vita “referente” del potere sovrano, cioè la nuda vita inclusa nell'ordinamento giuridico attraverso il dispositivo dello stato di eccezione. È in tal senso che la vita dell'*homo sacer* è caratterizzata da una totale uccidibilità ed esposizione alla *vitae necisque potestas* appartenente alla sovranità.

Meno intuitiva è invece la caratteristica dell'insacrificabilità. La spiegazione sta nell'idea capitale che l'*homo sacer*, in quanto fondamento della vigenza della legge (insieme al suo altro “polo”, la sovranità), è una figura dell'eccezione; essa, cioè, è

³¹ Ivi, p. 118. Cfr. anche *supra*: «In Hobbes lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano, che è l'unico a conservare il suo *ius contra omnes*. La sovranità si presenta, cioè, come un inglobamento dello stato di natura nella società, o, se si vuole, come una soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, e proprio questa indistinzione costituisce la specifica violenza sovrana». Ivi, pp. 41-42.

³² AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 112.

³³ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 98.

³⁴ Ivi, pp. 93-94.

inclusa all'interno dell'ordinamento – sia quello giuridico che quello religioso – solo attraverso la sua esclusione:

La *sacratio* configura una doppia eccezione, tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum*, tanto dall'ambito religioso che da quello profano. La struttura topologica, che questa doppia eccezione dispiega, è quella di una duplice esclusione e di una duplice cattura [...]. Come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene a Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra.*³⁵

La vita dell'*homo sacer* è accostata da Agamben a quella del *wargus*, l'uomo-lupo, e del *friedlos*, il «senza-pace» dell'antico diritto germanico (un ordine basato sulla *Fried*, la pace); cioè figure assimilabili a quella del bandito (letteralmente, colui che è posto al *bando* della società) e liminari tra civiltà e natura, legge e anomia, che potevano essere, spesso in periodi temporalmente definiti e ritualizzati, cacciati dalla comunità, uccisi impunemente e saccheggianti dei loro averi³⁶. Questi periodi di «anarchia legale», ben lungi dall'essere *semplicemente* degli sfoghi «nervosi» delle comunità o dei correlati agli antichi riti agrari ciclici, «portano alla luce in forma parodica l'anomia interna al diritto, lo stato di emergenza come pulsione anomica contenuta nel cuore stesso del *nomos*»³⁷.

Possiamo quindi concludere questa prima analisi della *struttura originaria* della sovranità con un passo di Agamben che riassume efficacemente il panorama delle forze dispiegate dall'ordinamento giuridico-politico:

È come se l'universo del diritto – e, più in generale, l'ambito dell'agire umano in quanto ha a che fare col diritto – si presentasse in ultima istanza come un campo di forza percorso da due tensioni coniugate e opposte: *una che va dalla norma all'anomia e l'altra che dall'anomia conduce alla legge e alla regola*. Di qui un doppio paradigma, che segna il campo del diritto con un'essenziale ambiguità: da una parte, una tendenza normativa in senso stretto, che mira a cristallizzarsi in un sistema rigido di norme, la cui connessione con la vita è, però, problematica, se non impossibile (lo stato perfetto di diritto, in cui tutto è regolato da norme); dall'altra, una tendenza anomica che sfocia nello stato di eccezione o nell'idea del sovrano come legge vivente, in cui una forza-di-legge senza norma agisce come pura inclusione della vita.³⁸

³⁵ Ivi, p. 91.

³⁶ Cfr. Ivi, pp. 116-123; AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 91-94.

³⁷ Ivi, p. 93.

³⁸ *Ibidem*, corsivo nostro.

4. La tendenza del nostro tempo

Accanto alla determinazione e all'esposizione di questa struttura originaria della sovranità, costante centrale di *Homo sacer* e di *Stato di eccezione* è il continuo rilevamento della sua progressiva dissoluzione (nel senso etimologico del termine: si tratta di un processo nel quale gli elementi originari si “sciolgono” e con-fondono³⁹); noi abbiamo deciso di affidare questo tema ad una trattazione separata.

La grande novità dell'analisi agambeniana, che motiva l'importanza di rilevare le fondamenta biopolitiche della sovranità, consiste nel fatto che l'implicazione e l'esposizione della nuda vita all'*auctoritas* (nella forma della vita sacra), che originariamente costituiva solamente un'eccezione che permetteva di mantenere in vita la regola, un «vincolo segreto», diventa essa stessa la norma. L'eccezione si fa regola per Agamben; e in particolare ciò avviene nel corso della storia del Novecento. «Una delle tesi della presente ricerca» – si legge in *Homo sacer* – «è che proprio lo stato di eccezione, come struttura politica fondamentale, emerge sempre di più in primo piano e tende, in ultimo, a diventare la regola»⁴⁰. Lo stato di eccezione diventa un «paradigma di governo» (è questo il titolo del primo capitolo di *Stato di eccezione*), dal momento che esso «ha infranto i suoi confini spazio-temporali e, riversandosi fuori da essi, tende ormai ovunque a coincidere con l'ordinamento normale, nel quale tutto diventa così nuovamente possibile»⁴¹.

Vivere in un (quasi) costante «stato di eccezione effettivo» vuol dire che quest'ultimo si è slegato dalla situazione di necessità al quale era costitutivamente legato (lo stato di eccezione è infatti un derivato dello stato di assedio). Agamben porta come esempio lampante di ciò il nazismo, che *de iure* non fu una dittatura, in quanto «Hitler era il cancelliere del Reich, nominato dal legittimo presidente del Reich»⁴². I nazisti

³⁹ Si tratta di un processo topologico che Agamben rappresenta schematicamente nel seguente modo: i due cerchi che rappresentano stato di natura e stato di diritto all'inizio «si presentano come distinti (fig. 1) e poi nello stato di eccezione mostrano di essere, in realtà, l'uno interno all'altro (fig. 2). Quando l'eccezione tende a diventare la regola, i due cerchi coincidono in assoluta indistinzione (fig. 3)». AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 45.



⁴⁰ Ivi, p. 24.

⁴¹ Ivi, p. 44.

⁴² AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 63

lasciarono sussistere la Costituzione di Weimar (formalmente), ma uno dei primi decreti che furono presi fu il *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, con il quale venivano sospesi a tempo indeterminato gli articoli della costituzione concernenti le libertà personali, creando di fatto uno stato di eccezione che, essendo durato fino alla fine del terzo Reich, permette di definire quest'ultimo come «una notte di S. Bartolomeo durata 12 anni»⁴³. Da quel momento, scrive Agamben, «lo stato di eccezione cessa, così, di essere riferito a una situazione estrema di pericolo fattizio e tende a confondersi con la norma stessa»⁴⁴.

Concretamente, che lo stato di eccezione diventi un paradigma di governo vuol dire che quelle che normalmente sarebbero considerate misure straordinarie di emergenza diventano sempre più la regola. L'aspetto normativo del diritto viene sempre più obliterato e contraddetto da una violenza governamentale che pur pretende, nel suo agire, di essere conforme all'ordinamento giuridico-politico. Agamben porta, tra i molti, l'esempio tangibilissimo della decretazione d'urgenza, in riferimento particolare alla storia politica italiana. In Italia, infatti, il decreto-legge «da strumento derogatorio ed eccezionale di produzione normativa è diventato una ordinaria fonte di produzione del diritto»⁴⁵.

Questo movimento di normalizzazione dell'eccezione, dal momento che il potere sovrano che agisce come forza-di-legge ha come referente diretto la nuda vita, comporta ovviamente delle conseguenze biopolitiche senza precedenti. All'analisi – soprattutto storica (legata principalmente alle vicende eugenetiche naziste), ma anche intrecciata con la stretta attualità – delle ripercussioni biopolitiche di questo modello di sovranità, Agamben dedica tutta la terza parte di *Homo sacer* (pp. 129-211), intitolata *Il campo come paradigma biopolitico del moderno*.

Soffermiamoci su questo titolo: per Agamben non si deve guardare al campo di concentramento «come a un fatto storico e a un'anomalia appartenente al passato (anche se, eventualmente, ancora riscontrabile), ma, in qualche modo, come alla matrice nascosta, al *nómos* dello spazio politico in cui ancora viviamo»⁴⁶. Fondamentale è comprendere il campo come

la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*. Il sovrano non si limita più a decidere sull'eccezione

⁴³ Klaus DROBISCH, Günther WIELAND, *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Berlin 1993, p. 26, cit. in AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 187.

⁴⁴ Ivi, pp. 187-188.

⁴⁵ Carlo FRESA, *Provvisorietà con forza di legge e gestione degli stati di crisi*, CEDAM, Padova 1981, p. 156, cit. in AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 27.

⁴⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 185.

[...] sulla base del riconoscimento di una data situazione fattizia (il pericolo per la sicurezza pubblica): esibendo a nudo l'intima struttura di bando che caratterizza il suo potere, egli produce ora la situazione di fatto come conseguenza della decisione sull'eccezione.⁴⁷

Il campo di concentramento nazista non è altro quindi che l'epifenomeno di una matrice che accomuna gli stati democratici e quelli totalitari – tanto che per Agamben «l'opposizione secca democrazia/dittatura è fuorviante per un'analisi dei paradigmi governamentali oggi dominanti»⁴⁸. L'elemento fondamentale comune alle democrazie e ai totalitarismi è il primato assoluto del criterio della vita, che diventa il criterio politico fondamentale. La rivendicazione democratica delle libertà individuali, dei diritti e della sacralità della vita, ad esempio, – come già Foucault aveva rilevato in *La volontà di sapere*⁴⁹ – ha come altra faccia della medaglia la precarietà della vita totalmente uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer* – ed è su questa base che Agamben critica apertamente la dottrina dei diritti umani. Dall'altra parte l'eugenetica fu uno degli assi portanti del nazismo, tanto che Vershuer, uno dei più importanti medici del terzo Reich, scrive che la politica è «dar forma alla *vita* di un popolo»⁵⁰. Pertanto, Agamben sostiene che

una stessa rivendicazione della nuda vita conduce, nelle democrazie borghesi, a un primato del privato sul pubblico e delle libertà individuali sugli obblighi collettivi e, negli stati totalitari, diventa, invece, il criterio politico decisivo e il luogo per eccellenza delle decisioni sovrane. E solo perché la vita biologica coi suoi bisogni era ovunque diventata il fatto *politicamente* decisivo, è possibile comprendere la rapidità, altrimenti inspiegabile, con cui nel nostro secolo le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari.⁵¹

Il movimento per il quale la politica diventa biopolitica e la nuda vita si fa centrale nelle lotte e nelle decisioni politiche si accompagna a quello per il quale lo stato di

⁴⁷ Ivi, p. 190.

⁴⁸ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 63.

⁴⁹ FOUCAULT, *La volontà di sapere*, pp. 128-129: «È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto. Il “diritto” alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il “diritto” a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o “alienazioni”, quel che si è e tutto quel che si può essere, questo “diritto” così incomprensibile per il sistema giuridico classico, è stato la replica politica a tutte queste nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della società».

⁵⁰ Otmar VERSHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt 1936, p. 8, cit. in AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 164.

⁵¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 134.

eccezione, cioè il dispositivo con il quale la sovranità “afferra” la vita, diventa la norma. E il campo è proprio la spazializzazione e la normalizzazione dello stato di eccezione. Non è un caso che gli ebrei venissero denazionalizzati e privati di ogni statuto giuridico prima di essere deportati nei campi di concentramento. Quello che potrebbe essere interpretato come un fatto solamente simbolico ha invece un profondo significato biopolitico: nel bando sovrano l’individuo è totalmente nudo, semplice vivente privo di caratterizzazioni e qualificazioni. Agamben porta come parallelismo – e come esempio della “normalizzazione” del paradigma del campo – il *military order* emanato da Bush nel 2001, che autorizzava la *indefinite detention* e il processo da parte di *military commissions*: «La novità dell’“ordine” del presidente Bush è di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile»⁵². I sospettati di implicazione in attività terroristiche, così come anche i reclusi a Guantánamo o i talebani catturati in Afghanistan non sono «prigionieri né accusati, ma soltanto *detainees*, oggetto di una pura signoria di fatto»⁵³.

5. Stato di sicurezza

Per dare concretezza alla struttura della sovranità fino a qui analizzata e per dimostrarne l’efficacia come categoria interpretativa del presente, ci prefiggiamo ora, seguendo comunque un Agamben commentatore dell’attualità⁵⁴, di analizzare la struttura dello «Stato di sicurezza», manifestazione quanto mai attuale dello stato di eccezione e del processo della sua normalizzazione.

Lo Stato di sicurezza (*Security State*) è la forma che assume lo Stato nel momento in cui il principale movente della sovranità non è più la tradizionale «ragion di Stato», ma le cosiddette «ragioni di sicurezza». In tal senso l’analisi di Agamben, nell’articolo a cui facciamo riferimento, prende le mosse dalla decisione del parlamento francese di prorogare di tre mesi lo stato di emergenza che era stato indetto la notte degli attentati terroristici del 13 novembre 2015. In seguito – ma questo Agamben ovviamente non lo poteva sapere – la proroga si reitererà diverse volte fino a coprire un periodo di ben venti mesi: lo stato di emergenza in Francia è durato fino al 15 luglio 2017⁵⁵. I toni accesi e allarmati con cui si apre l’articolo si giustificano con il fatto che il filosofo romano già aveva mostrato in *Homo sacer* come lo stato di eccezione era stato il modo

⁵² AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 12.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Giorgio AGAMBEN, *De l’Etat de droit à l’Etat de sécurité*, in «Le Monde», 23 dicembre 2015, trad. it. *Guerra allo Stato di diritto*, in «Il Sole 24 Ore», 23 gennaio 2016.

⁵⁵ *Lo stato di emergenza in Francia funziona ancora?*, in «Il Post.it», <https://www.ilpost.it/2017/04/06/stato-emergenza-francia/>, 6 aprile 2017, consultato in data 02/05/19.

con il quale i regimi totalitari avevano potuto insediarsi in Europa; e soprattutto aveva mostrato come ciò che aveva permesso di instaurare lo stato di eccezione permanente nazista era stata una sorta di “abitudine” che ben precedeva l’avvento di Hitler:

Dal 1919 al 1924, i governi di Weimar proclamarono più volte lo stato di eccezione, che si protrasse, in qualche caso, fino a cinque mesi (ad esempio, dal settembre 1923 fino al febbraio 1924). Quando i nazisti presero il potere e, il 28 febbraio 1933, emanarono il *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, che sospendeva a tempo indeterminato gli articoli della costituzione che concernevano la libertà personale, la libertà di espressione e di riunione, l’inviolabilità del domicilio e il segreto epistolare e telefonico, essi non facevano, in questo senso, che seguire una prassi consolidata dei governi precedenti.⁵⁶

L’elemento inquietante qui è la consapevolezza, chiaramente esposta da Agamben in *Stato di eccezione* e del resto logicamente deducibile dal suo discorso, che «un esercizio sistematico e regolare dell’istituto [dei pieni poteri, cioè dello stato di eccezione] conduce necessariamente alla *liquidazione della democrazia*»⁵⁷.

Il potere sovrano, però, lungi da essere spaventato da questa dissoluzione della democrazia, tende ad alimentarla, in maniera più o meno diretta. Dal momento che la specificità e la legittimità della sovranità consiste nell’applicarsi alla nuda vita attraverso il dispositivo dello stato di eccezione, nello Stato di sicurezza si mira alla normalizzazione di quest’ultimo (cioè di quello che viene definito “stato di emergenza”) attraverso una parallela normalizzazione della *situazione* di emergenza che lo legittima. In altre parole, «la sicurezza di cui si parla oggi non mira a prevenire gli atti terroristici» in quanto «lo Stato si fonda stabilmente sulla paura e deve a ogni costo mantenerla, perché trae da essa la sua funzione essenziale»⁵⁸. Quelle che vengono passate *positivamente* per «misure di sicurezza» – e che consistono di fatto, *negativamente*, in un controllo generalizzato e illimitato della popolazione (Agamben mette in evidenza la possibilità da parte della polizia di accedere integralmente ai dati informatici dei cittadini) – non sono altro che la maschera della pura forza-di-legge che la sovranità dispiega sugli individui.

Mantenere una costante situazione di emergenza significa da una parte «perseguire una politica estera che alimenta quello stesso terrorismo che [gli “Stati di sicurezza”] devono poi combattere all’interno e intrattenere relazioni cordiali, se non addirittura vendere armi a Paesi che risultano finanziare le organizzazioni terroristiche»⁵⁹;

⁵⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 187.

⁵⁷ Herbert TINGSTEN, *Les Pleins pouvoirs. L’expansion de pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre*, Stock, Paris 1934, p. 333, cit. in AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 17, corsivo nostro.

⁵⁸ AGAMBEN, *Guerra allo Stato di diritto*.

⁵⁹ *Ibidem*.

dall'altra vuol dire fomentare un costante stato di incertezza e di allarme – elementi che vanno a braccetto con il terrore –, privilegiando i comunicati della polizia e le notizie dei media alle ordinarie inchieste giudiziarie e, in generale, impiegando formule vaghe e indeterminate nella spiegazione dei fatti. Già in *Homo sacer* Agamben, sulla scorta di Schmitt, aveva rilevato come queste ultime siano le “spie” del sospendersi e dello sgretolarsi del normale ordinamento giuridico-politico:

Concetti come «buon costume» – osserva Schmitt – «iniziativa doverosa», «motivo importante», «sicurezza e ordine pubblico», «stato di pericolo», «caso di necessità», che non rimandano a una norma, ma a una situazione, penetrando invasivamente nella norma hanno ormai reso obsoleta l'illusione di una legge che possa regolare a priori tutti i casi e tutte le situazioni e che il giudice dovrebbe semplicemente limitarsi ad applicare. Sotto l'azione di queste clausole, che spostano certezza e calcolabilità al di fuori della norma, tutti i concetti giuridici si indeterminano.⁶⁰

Nel paradigma securitario l'incertezza riguarda soprattutto l'individuazione del nemico contro cui va dispiegata la sicurezza. Tale vaghezza permette di identificare virtualmente *qualsiasi* individuo come potenziale terrorista. In quanto il cittadino diventa un «terrorista in potenza», egli è catturato totalmente dal bando sovrano, e in particolar modo dalla forma in cui si esplica la sua forza-di-legge, cioè la polizia con la sua discrezionalità. Ogni volta che vi è emergenza nello Stato di sicurezza (che diventa così uno Stato di polizia) vi è, all'interno dello stato di eccezione, in cui il potere giudiziario legittimo è sospeso, totale arbitrarietà da parte delle forze dell'ordine; per questo – aggiungiamo noi – è così pericoloso parlare di “emergenza” anche per fenomeni che ormai hanno una loro regolarità, come quello dei migranti e dei richiedenti asilo⁶¹.

⁶⁰ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 192. Nell'articolo Agamben fa diretto riferimento al testo di legge del 20 novembre 2015 sullo stato di emergenza in Francia: «Questa incertezza si ritrova nel testo di legge dello scorso 20 novembre sullo stato di emergenza, che interessa “ogni persona verso cui esistono seri motivi di pensare che il suo comportamento costituisca una minaccia per l'ordine pubblico e per la sicurezza”. È del tutto evidente che la formula “seri motivi di pensare” non ha alcun senso giuridico» (AGAMBEN, *Guerra allo Stato di diritto*).

⁶¹ Agamben affronta questo tema – a parte che nell'interessantissimo capitolo *I diritti dell'uomo e la biopolitica* (AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 139-149), che però tratta la questione da un altro punto di vista, e che, eccedendo l'argomento di questo lavoro, ci limitiamo qui a menzionare – anche in un breve ma fondamentale passo, che quindi ha senso citare integralmente, sempre di *Homo sacer*: «Sarà un campo tanto lo stadio di Bari in cui nel 1991 la polizia italiana ammassò provvisoriamente gli immigrati clandestini albanesi prima di rispedirli nel loro paese, che il velodromo d'inverno in cui le autorità di Vichy raccolsero gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi; tanto il *Konzentrationslager für Ausländer* a Cottbus-Sielow in cui il governo di Weimar raccolse i profughi ebrei orientali, che le *zones d'attente* negli aeroporti internazionali francesi, in cui vengono tratti in attesa gli stranieri che chiedono il

Infine, ultimo elemento fondamentale – in questo caso dal punto di vista biopolitico in senso stretto – dello Stato di sicurezza è quello della depoliticizzazione dei cittadini, «la cui partecipazione alla vita politica», scrive Agamben nell'articolo, «si riduce ai sondaggi elettorali»⁶². Depoliticizzare i cittadini vuol dire sottrarre la sovranità costituzionale del popolo, che viene inglobata nella *auctoritas* dello Stato. Il rischio che il filosofo mette in luce è che «se si depoliticizzano i cittadini, questi potranno uscire dalla loro passività solo se li si mobilita attraverso la paura di un nemico straniero (gli ebrei nella Germania nazista, i musulmani nella Francia di oggi)»⁶³. Il parallelismo con il terzo Reich, che ancora una volta il filosofo significativamente evidenzia, non si limita alla xenofobia, ma è più strutturale. In *Homo sacer* infatti si mostrava come la depoliticizzazione dei cittadini fosse uno degli elementi cardine della politica nazista, la quale, come abbiamo visto, è l'emblema del paradigma biopolitico; il popolo tedesco diventa un elemento «impolitico», proprio per il motivo che la sovranità diventa «ora letteralmente la decisione dell'impolitico (cioè della nuda vita)»⁶⁴, la possibilità di «decidere se un fatto o un genere di cose sia apolitico»⁶⁵.

6. Oltre Agamben: Stato e nichilismo

In questo ultimo paragrafo abbandoneremo l'aderenza alla teoria agambeniana per tentare di muovere – sempre con la dovuta cautela – una critica a *Homo sacer* e quindi di compiere, seppur a partire da esso, un passo oltre.

Già nel primo paragrafo avevamo anticipato quale potesse essere la crepa dell'edificio agambeniano in cui inserire il cuneo della critica. Quella che Agamben si

riconoscimento dello statuto di rifugiato. In tutti questi casi, un luogo apparentemente anodino (ad esempio, l'Hotel Arcades a Roissy) delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui *che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana* (per esempio nei quattro giorni in cui gli stranieri possono essere tratti nella *zone d'attente* prima dell'intervento dell'autorità giudiziaria)». AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 195, corsivo nostro. Per un approfondimento del tema, declinato sulla stretta attualità, cfr. Beppe CACCIA, Giorgio AGAMBEN, *Non più cittadini, ma solo nuda vita. Un'intervista al filosofo Giorgio Agamben sui 'Centri di permanenza temporanea'*, in «Il Manifesto», 3 novembre 1998, pp. 21-22 (ne è reperibile una trascrizione *online* alla pagina: <http://www.meltingpot.org/Beppe-Caccia-e-Giorgio-Agamben-Nei-campi-dei-senza-nome.html>, consultata in data 02/05/19); cfr. Prem Kumar RAJARAM, Carl GRUNDY-WARR, *The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand*, in «International Migration», Vol. 42, 2004, Issue 1, pp. 33-64.

⁶² AGAMBEN, *Guerra allo Stato di diritto*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 194.

⁶⁵ Carl SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, p. 192, cit. in AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 194.

propone di descrivere è la struttura originaria della sovranità, che, in quanto tale, come abbiamo già visto, «non ha davvero storia», ma «tuttalpiù figure, angoli di riverbero, soglie di scivolamento nelle quali si evidenzino gradienti minimali di diversificazione...»⁶⁶. Tale struttura, dunque, appare essere una sorta di «origine metafisica», un «dispositivo, funzione di un'ontologia, più che di una politica»⁶⁷. Scrive infatti Chignola:

Questa struttura, nel caso di *Homo sacer*, viene alla luce come «relazione politica originaria». Originaria al punto da risucchiare verso di sé – e *senza resto* – l'intero spettro di posizioni della fenomenologia politica contemporanea. «Se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo, tutti i cittadini» – *tutti*, scrive Agamben: *come se la struttura dell'origine che egli indaga fosse tale in senso metafisico e non genealogico*, dato che la genealogia, in Nietzsche e in Foucault, almeno, è invece piuttosto attenta a tracciare geografie critiche, derivazioni determinate, localizzazioni radicali – «tutti i cittadini», dicevo, «si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano».⁶⁸

Il problema si pone dal momento che Agamben, a fianco all'esposizione di una struttura originaria caratterizzata come abbiamo visto, allo stesso tempo ne constata la *dissoluzione* e la *corruzione*, che non corrispondono certamente agli «angoli di riverbero» di cui parlava Chignola, ma anzi ai processi storici forse *par excellence*.

Procediamo con ordine. Ciò a cui Chignola probabilmente si riferisce citando Nietzsche e Foucault è lo scritto del filosofo francese *Nietzsche, la genealogia, la storia*⁶⁹. In questo testo Foucault, sulla scia del Nietzsche genealogista, conduce una spietata critica all'idea dell'origine come *Ursprung*. La ricerca di una tale origine – o, nel nostro caso, di una tale struttura originaria – è da rifiutare perché

in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine, è tentare di ritrovare «quel che era già», lo «stesso» d'un'immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno potuto aver luogo, tutte le astuzie e

⁶⁶ CHIGNOLA, *Regola, Legge, forma-di-vita*, p. 159.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 157, corsivo nostro. Il passo di Agamben citato è tratto da *Homo sacer* (p. 123).

⁶⁹ Michel FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris 1971, pp. 145- 172, tr. it. Giovanna Procacci e Pasquale Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria.⁷⁰

Il seguito quasi immediato del testo foucaultiano è ancora più interessante, perché, posta questa concezione dell'origine come *Ursprung*, sembra sviluppare e alludere alla stessa contraddizione, della quale abbiamo parlato poco sopra, che viene a crearsi anche in Agamben, posta la struttura originaria della sovranità. Secondo il pensatore francese «piace credere che all'inizio le cose erano nella loro perfezione; che uscirono scintillanti dalle mani del creatore, o nella luce senz'ombra del primo mattino. L'origine è sempre prima della caduta, prima del corpo, del mondo e del tempo»⁷¹.

Ora, lasciamo Foucault proseguire nella critica all'origine metafisica e nell'affermazione della ricerca storica come genealogia «grigia; meticolosa, pazientemente documentaria»⁷² per tornare ad Agamben. È in buona parte errato credere che per il pensatore romano – che, nel complesso dello scavo in cui consiste *Homo sacer*, adotta proprio il metodo genealogico – la struttura originaria della sovranità sia una *Ursprung* di un'altezza e purezza solenni, al quale si contrappone la corruzione del divenire storico; ma il dubbio che Foucault (e Chignola proprio in relazione ad Agamben) insinua, anche solo in maniera indiretta, è – ed è questa la questione fondamentale –: come può una struttura originaria, storica, ribaltarsi, nel corso della sua storia (cioè del suo dispiegarsi), attraverso un processo di dissoluzione, praticamente nel suo opposto? Non è un'operazione astratta narrare di una struttura originariamente funzionante, per poi denunciarne la corruzione? A queste domande, legittime, l'Agamben di *Homo sacer*, più “filosofo” in senso stretto che genealogista⁷³, fornisce risposte non del tutto soddisfacenti, a nostro avviso. Quand'è e com'è che la vita naturale, inclusa nella struttura della sovranità all'inizio solo attraverso la sua esclusione – «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*», scrive Agamben⁷⁴ –, diventa il protagonista assoluto della politica, che si trasforma così in biopolitica?

Il problema è sottile, perché si potrebbe rispondere che Agamben espone in maniera chiara e fin dalle prime pagine di *Homo sacer* l'origine della biopolitica, che consiste nel

⁷⁰ Ivi, pp. 31-32.

⁷¹ Ivi, p. 32.

⁷² Ivi, p. 29.

⁷³ Ciò che Foucault, più genealogista, in tal senso, che filosofo, descrive e analizza prima di tutto della biopolitica è proprio la nascita (intesa però come *Entstehung*; cfr. Ivi, p. 37 ss.).

⁷⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 4.

fatto che «l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce [già] il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano»⁷⁵. Ma la questione è: se nella sovranità vi era già da sempre questa contraddizione, questo «vincolo segreto», quale forza lo fa emergere a un *certo* punto della storia? È irrealista considerare questo punto di emersione come un frutto del puro caso. *Per quale motivo nell'apparire storico della struttura originaria non si svolge ed esplicita già da subito questa contraddizione e questo «vincolo segreto»?* Perché la politica diventa biopolitica solo nel Novecento (anche se Agamben in verità non è preciso quanto Foucault per quanto riguarda la «soglia di modernità biologica» – e anche questo è un elemento significativo)?

Il merito di Agamben è senza dubbio quello di portare l'analisi della biopolitica a un livello più radicale e “strutturale” di quanto non faccia Foucault – anche se ci si potrebbe chiedere quanto, per il filosofo francese questo sia effettivamente un *merito* –, la cui analisi è piuttosto storico-genealogica. Posta quindi questa radicalizzazione della questione, anche il motivo dell'emersione della biopolitica e della nuda vita non può essere trovato in un evento o in un cambiamento storico (che concerne la *superficie*); esso va ricercato piuttosto in un corrispettivo evento o cambiamento occorso nel *sottosuolo* dell'Occidente. È in tal senso che *tenteremo* di agganciare il tema dell'emersione della biopolitica e del «vincolo segreto», pur antichissimo, tra potere sovrano e nuda vita a quell'evento fondamentale avvenuto nel sostrato culturale dell'Occidente tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento – e che ha poi segnato in maniera decisiva il XX secolo – che è il *nichilismo*.

La tesi di fondo è che l'emersione e la normalizzazione del vincolo biopolitico sia frutto del fatto che, con il nichilismo, nel Novecento il concetto di uomo perda qualsiasi altra caratterizzazione (valoriale, culturale, naturale, religiosa, etc.) che non sia la semplice evidenza biologica – cioè il semplice fatto incontrovertibile della sua nascita e della sua morte. Il potere sovrano, d'altro canto, perde anch'esso qualsiasi giustificazione che lo possa ancorare in maniera necessaria all'individuo e alla sua natura, e quindi, spogliato di tutto, mantiene la sola *forma*, cioè la violenza coercitiva.

Parlare del significato del nichilismo e delle sue conseguenze sul sostrato culturale del nostro mondo vuol dire necessariamente riferirsi alla filosofia di Friedrich Nietzsche. Egli può essere considerato – e così si considerava lui stesso – il *profeta* della temperie culturale che stiamo vivendo: la sentenza «Dio è morto» non è frutto né di un

⁷⁵ Ivi, p. 9. Cfr. anche Ivi, p. 123.

una dimostrazione né di una volontà, bensì è un *annuncio*, che non fa altro che esplicitare e portare a consapevolezza un evento che già era maturato nel sottosuolo filosofico⁷⁶.

Ma che cosa resta dopo la morte di Dio, cioè dopo il crollo di ogni struttura interpretativa o teleologica che pretenda di costituirsi come definitiva, eterna ed immutabile? Scrive Franco Volpi nel suo libro sul nichilismo, rifacendosi espressamente a Nietzsche, che

il nichilismo subentra di necessità come stato psicologico quando le grandi categorie con le quali si era introdotto nel mondo un principio organizzatore e si era dato un senso al *divenire* vengono erose dal sospetto che ad alimentarle fosse semplicemente l'inconscia autoillusione di cui la vita umana si serve per sopravvivere.⁷⁷

L'evidenza fondamentale del nichilismo – l'unica –, e quindi l'evidenza fondamentale del Novecento, che si presenta nella coscienza di tutti gli individui e di fronte alla quale al massimo si può mettere in atto un tentativo di autoillusione ma che di certo non si può confutare, è il *divenire*. È in forza del divenire stesso – caotico e insensato – che le grandi strutture della tradizione metafisica (morale, teologia, ontologia, etc.) vengono abbattute e trascinate via. Il significato della costruzione del gigantesco edificio della cultura occidentale risiedeva, almeno in parte, nel «predisporre un rimedio e una difesa contro la minaccia e il terrore del divenire»⁷⁸. Ma, come sia il citato Emanuele Severino sia Roberto Esposito mettono in luce, «il rimedio è stato peggio del male», poiché «tutti i sistemi di verità, pur necessari a correggere errori o superstizioni nocive, creano nuovi e più opprimenti blocchi semantici destinati a ostruire il flusso energetico dell'esistenza»⁷⁹; cioè appunto il divenire, che ora scorre vivo e impetuoso trascinando con sé qualsiasi *positum* che pretenda di ottenere una propria stabilità e verità.

Ma qual è la specificità del divenire, che ora appare come elemento puro e originario, spogliato di qualsiasi maglia interpretativa? Severino, che a lungo si è

⁷⁶ Sul carattere profetico di Nietzsche e del suo annuncio, tra i molti luoghi cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, VIII, II, Adelphi, Milano 1971, pp. 392-393: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l'avvento del nichilismo. Questa storia può essere raccontata già oggi, poiché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annunzia dappertutto; tutte le orecchie sono già ritte per questa musica del futuro».

⁷⁷ Franco VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004 [1996], pp. 57-58, corsivo nostro.

⁷⁸ Emanuele SEVERINO, *Oltre il rimedio: Nietzsche*, in ID., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2016 [1996], pp. 153-169; qui p. 153. Per Severino è questo il movente ultimo (e non solo *parziale*) di filosofia, mito e religione (cfr. Ivi, pp. 9-11).

⁷⁹ Roberto ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 94.

soffermato sull'analisi del concetto di divenire, scrive che esso sostanzialmente è «l'uscire dal niente e il ritornarvi, da parte delle cose del mondo»⁸⁰. Le cose, spogliate da qualsiasi interpretazione ulteriore, al massimo della loro nudità semplicemente vengono all'essere dal nulla e al nulla ritornano. È in questo che consiste il carattere tremendo e inquietante, su cui tanto insistono sia Severino che Nietzsche, del divenire e quindi del nichilismo.

Sarà a questo punto evidente come tale struttura nichilistica, valida per tutte le cose, trovi la sua rispondenza, per quanto riguarda la vita umana, nella vita biologica. L'uomo, spogliato da qualsiasi interpretazione “metafisica” (l'uomo come ζῶον λόγον ἔχον, come creatura di Dio, l'*homo homini lupus*, etc.), è *nuda vita*, semplicemente caratterizzato dal nascere, sussistere, morire. Venire all'essere dal niente, essere, tornare nel nulla. È per questo che «tutta la letteratura nietzscheana ha sempre posto l'accento sull'elemento vitale – la vita come l'unica rappresentazione possibile dell'essere»⁸¹. (Ovviamente per Nietzsche l'elemento vitale non può assolutamente essere appiattito al mero dato biologico di cui stiamo parlando, ma che l'«ultimo uomo» si faccia *Übermensch* è il frutto di una *volontà*; e – come vedremo – la biopolitica attuale, come la dipinge Agamben, può essere presa come fallimento di questa speranza). Più interessante ancora per il nostro discorso è come continua il passo di Esposito:

Ciò che ha un'evidente rilevanza ontologica [la vita] va interpretato sempre anche in chiave politica. Non nel senso di una qualche forma che si sovrapponga dall'esterno alla materia della vita – è appunto questa pretesa, sperimentata in tutte le sue possibili combinazioni dalla filosofia politica moderna, ad essere definitivamente destituita di fondamento. Ma come il carattere costitutivo della vita stessa: la vita è già da sempre politica, se per ‘politica’ s'intende non ciò che vuole la modernità – vale a dire una mediazione neutralizzante di carattere immunitario – bensì la modalità originaria in cui il vivente è o in cui l'essere *vive*.⁸²

Questo è un passaggio fondamentale, anche se apparentemente scontato: dare una definizione “ontologica” dell'uomo vuol dire immediatamente produrre una visione politica. Dire che l'unica evidenza ontologica, in quel sostrato culturale definitivamente segnato dal nichilismo, è la *nuda vita biologica*, “residuo” del crollo della metafisica, vuol dire che questa deve anche essere l'elemento fondamentale su cui costruire la

⁸⁰ SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, p. 11.

⁸¹ ESPOSITO, *Bíos*, p. 82. Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, VIII, I, Adelphi, Milano 1975, p. 9: «*Ciò che vive* è l'essere: al di fuori di esso non c'è nessun altro essere» (1 [24], autunno 1885-primavera 1886); e anche Ivi, p. 139: «L'“essere” – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come “vivere”» (2 [172], autunno 1885-autunno 1886).

⁸² ESPOSITO, *Bíos*, p. 82.

politica. E questo è evidente già in Nietzsche, il quale scrive che «la grande politica vuole affermare la fisiologia sopra tutti gli altri problemi»⁸³.

Insomma, «*what distinguishes Nietzsche as political thinker is that he believes politic should be studied from the perspective of life*»⁸⁴; poco importa per il nostro discorso che per Nietzsche la vita – intesa come salute, pienezza, forza, cioè ciò in cui lo *Übermensch* avrebbe dovuto tramutare la semplice nuda vita, prodotto del nichilismo, superando così quest'ultimo – avrebbe dovuto *innervare* la politica e non piuttosto rimanerne succube; ciò che è fondamentale è che la vita biologica diventa la protagonista della dimensione politica. Il *bíos*, la vita qualificata, “pubblica” e politica, di cui parla anche Agamben nelle prime pagine di *Homo sacer* contrapponendola alla nuda vita, per Nietzsche «deve essere forzatamente riportato nel cerchio della *zoé*». È per questo motivo che avviene ciò di cui parla Foucault – che pur fornisce tutt'altre cause e una diversa periodizzazione –, e cioè che «il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità», ma «esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere»⁸⁵.

In definitiva, biopolitica e biopotere, come scrive il già citato Campa, sono concetti

presenti sottotraccia in tutta l'opera di Friedrich Nietzsche. [...] Per il filosofo tedesco, se onestamente e coraggiosamente prendiamo atto della morte di Dio, del procedere non finalistico della storia, del processo evolutivo delle forme di vita, del carattere transitorio dell'uomo stesso – corda tesa tra scimmia e superuomo, corda tesa su un abisso – la conclusione viene da sé: non c'è politica che non sia biopolitica e non c'è potere che non sia biopotere.⁸⁶

Al fatto che l'analisi dell'emersione, che avviene in età contemporanea, del nesso biopolitico fondamentale non possa prescindere dalla considerazione dell'evento “culturale” portante della nostra epoca, che è il nichilismo, e del suo profeta, Nietzsche, Agamben non sembra dare particolare rilievo. Eppure *Homo sacer* e *Stato di eccezione* contengono temi e argomentazioni che, private di questo collegamento con le fondamenta dell'Occidente novecentesco, ci sembrano parziali.

Ciò emerge chiaramente se si considera quale è il risultato ultimo dell'emersione del «vincolo segreto», cioè della normalizzazione del bando sovrano, per Agamben.

⁸³ Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, VIII, III, Adelphi, Milano 1974, p. 407 (25 [1], dicembre 1888-gennaio 1889).

⁸⁴ Vanessa LEMM, *Nietzsche's animal philosophy. Culture, politics and the animality of the human being*, Fordham University Press, New York 2009, p. 30.

⁸⁵ FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 128.

⁸⁶ CAMPA, *Biopolitica e biopotere*, p. 125.

Trattando in *Homo sacer* del concetto di «vita indegna di essere vissuta» e dell'eugenetica nazista, egli scrive:

Se al sovrano, in quanto decide sullo stato di eccezione, compete in ogni tempo il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza commettere omicidio, nell'età della biopolitica questo potere tende ad emanciparsi dallo stato di eccezione per trasformarsi in potere di decidere sul punto in cui la vita cessa di essere politicamente rilevante. [...] *Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale.* La vita, che, con le dichiarazioni dei diritti, era stata investita come tale del principio di sovranità, diventa ora essa stessa il luogo di una decisione sovrana.⁸⁷

Siamo qui al punto centrale: che il valore della vita venga *deciso* da un atto di imperio della *auctoritas* è evidentemente possibile solo nel secolo del nichilismo. Prima dell'avvento della “morte di Dio” la vita aveva in sé un valore positivo – via via diversamente definito, come già abbiamo visto (vita come prodotto divino, vita come uscita dallo «stato di minorità», etc.) – e quindi il massimo potere era quello di sopprimere la vita o, al limite, come mette in luce Foucault, *lasciarla* vivere. «Il potere si esercitava essenzialmente come istanza di prelievo, meccanismo di sottrazione»⁸⁸, il che presuppone che ci fosse un contenuto sostanziale da sottrarre con un atto di violenza. Nel nichilismo, invece, – come lo stiamo intendendo noi, in senso ampio, come temperie culturale in cui crolla la possibilità di qualsiasi determinazione positiva salda – l'evidenza è negativa. Il divenire è infatti negativo in senso finanche ontologico: è annichilimento, è rappresentazione dell'essere come proveniente e ritornante nel nulla, quindi come punto isolato in un eterno *nihil absolutum*. Dal punto di vista “biologico” questo vuol dire che l'evidenza, il fondamento, non è la vita positiva, ma la morte, la quale rimane l'unica certezza incrollabile. Pertanto anche la natura del potere muta: esso non è la facoltà di dare la morte, quanto quella di dare la vita, decidere quale vita abbia valore o no; e questo presuppone in maniera trasparente che la vita non abbia un valore in sé, oggettivo. Qui l'*auctoritas*, in un connubio tra ontologico e politico, si mostra nel suo significato più intimo, quello testimoniato anche dall'etimologia; come evidenza il Benveniste, infatti, l'*augere* – cioè l'atto della *auctoritas* – è un creare *ex nihilo*, è l'atto del far nascere qualcosa dal terreno. È quindi l'atto, irrimediabilmente *violento*, del conferire essere, valore, a ciò che di per sé non lo avrebbe:

Il senso primo di *augeo* si ritrova con l'intermediario di *auctor* in *auctoritas*. Ogni parola pronunciata con *autorità* determina un cambiamento nel mondo, crea qualche cosa; questa

⁸⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 157-158, corsivo nostro.

⁸⁸ FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 120.

qualità misteriosa è quello che *augeo* esprime, il potere che fa nascere le piante, che dà esistenza a una legge. [...] Ne risulta che ‘aumentare’ è un senso secondario e indebolito di *augeo*. Valori oscuri e potenti restano in questa *auctoritas*, dono riservato a pochi di far sorgere qualche cosa e – alla lettera – *di portare all’esistenza*.⁸⁹

La tanatopolitica, «paradigma nascosto dello spazio politico della modernità»⁹⁰, è l’altra faccia della biopolitica, non tanto (o non solo) perché la biopolitica nel Novecento ha condotto agli stermini di massa (che comunque, nel loro carattere radicalmente *negativo*, sono un prodotto “indiretto” della politica *positiva* – dove con questo termine ovviamente non si intende dare un giudizio di valore – *eugenetica*); ma in quanto essa si basa, quanto al suo fondamento, sull’evidenza della morte biologica, del divenire annichilente.

Seguendo Agamben, il quale ci darà un appoggio importante, anche se inconsapevole, nel nostro argomentare, possiamo fare un ulteriore – e ultimo – passo in avanti. È la natura stessa del potere sovrano, infatti, ad essere profondamente trasfigurata dall’avvento del nichilismo. Possiamo seguire questo mutamento appoggiandoci all’evoluzione della teoria dello stato di necessità esposta in *Stato di eccezione*.

Agamben riporta l’opinione diffusa per la quale «la teoria dello stato di eccezione si risolve integralmente in quella dello *status necessitatis*, in modo che il giudizio sulla sussistenza di questo esaurisce il problema della legittimità di quello»⁹¹: dal momento che *necessitas legem non habet*, allora *nécessité fait loi*. Sia nel *Decretum* di Graziano – il primo luogo in cui compare questa teoria – che in Tommaso d’Aquino l’idea è che la necessità non legittimi tanto il rendere lecito l’illecito (che è il principio dello stato di eccezione contemporaneo), quanto piuttosto che giustifichi un singolo caso eccezionale rispetto all’applicazione letterale della norma. Come mette in luce Agamben, il motivo di tale visione delle cose risiede nel fatto che

il fondamento ultimo dell’eccezione non è qui la necessità, ma il principio secondo cui «ogni legge è ordinata alla salvezza comune degli uomini, e solo per questo ha forza e ragione di legge [*vim et rationem legis*]; se viene meno a ciò, non ha efficacia obbligatoria [*virtutem obligandi non habet*]». Nel caso di necessità, la *vis obligandi* della legge viene meno, perché il fine della *salus hominum* viene nella fattispecie a mancare. È evidente che non si tratta qui di uno *status*, di una situazione dell’ordine giuridico come tale (lo stato di

⁸⁹ Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, II: Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris 1969, tr. it. Mariantonia Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino 1976, p. 398, corsivo nostro.

⁹⁰ CAMPA, *Biopolitica e biopotere*, p. 136.

⁹¹ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 34.

eccezione o di necessità), ma ogni volta di un caso singolo, in cui *vis* e *ratio* della legge non trovano applicazione.⁹²

La citazione ovviamente si riferisce nello specifico a Tommaso, ma noi possiamo allargare questa idea di legge a tutta l'epoca "metafisica", cioè quella precedente alla contemporanea. Il punto fondamentale è che la legge è sempre ancorata a una certa idea di Bene, ha una *ratio*, il cui scopo è la salvezza comune (il che può essere inteso tanto religiosamente quanto secolarmente). Il fine del diritto è *sempre* il bene comune, tanto che Dante, nel *De monarchia*, scrive che «chiunque si propone di raggiungere il fine del diritto, deve procedere con il diritto» (II, 5, 22). Il senso di questa frase apparentemente tautologica è che va respinta quell'idea – caratterizzante, invece, la nostra epoca contemporanea – per la quale una sospensione del diritto può giovare al bene comune. L'eccezione, in questo modello di legge sempre ancorata a un Bene saldo e vero, serve solamente a coprire la falla della non totale aderenza della legge a tale Bene e a risolvere il problema (antichissimo) dell'applicazione alla molteplicità e particolarità dei casi singoli.

Lo Stato, dunque, aveva, nell'epoca metafisica, una propria determinazione di contenuto, cioè si poggiava su una *certa* idea di Bene e di Verità. Il sistema politico era tutt'uno con la determinazione "metafisica" dell'uomo di cui parlavamo sopra: posta una certa idea della natura umana, allora anche lo Stato doveva essere costruito in un certo modo. Posta l'idea dell'uomo come essere razionale, a capo dello Stato ci devono essere i filosofi; posta l'idea dell'uomo come creatura di Dio, lo Stato deve essere sottoposto anche alle norme religiose. In tal senso la legge non appariva come violenta, in quanto era una espressione dell'armonia naturale del mondo e della comunità. In questo consiste la critica – che anche Agamben tratta in *Homo sacer* – di Platone nei confronti di Pindaro e dei sofisti, che sostenevano il carattere violento del *nómos* sovrano:

Quando Platone (e, con lui, tutti i rappresentanti di quello che Leo Strauss chiama «diritto naturale classico») dice che «la legge deve regnare sugli uomini e non gli uomini sulla legge», non intende, quindi, affermare la sovranità della legge sulla natura, ma, al contrario, soltanto il suo carattere «naturale», cioè non violento. [...] In Platone, la «legge di natura» nasce, cioè, per mettere fuori gioco la contrapposizione sofistica tra *phýsis* e *nómos* ed escludere la confusione sovrana di violenza e diritto.⁹³

Ciò che accade con l'avvento del nichilismo è che tramonta la possibilità di determinare un Bene saldo e vero a cui "agganciare" la legge e l'ordinamento, né vi è una definizione possibile della natura dell'uomo, se non quella che si appella al dato

⁹² Ivi, p. 36.

⁹³ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 41.

meramente biologico. Pertanto, così come gli edifici metafisici vengono sgretolati dalla forza del divenire, nell'idea che «il rimedio è stato peggio del male», così, in maniera perfettamente parallela, «lo Stato finisce per omologare nell'obbedienza forzata quegli stessi individui che intendeva liberare»⁹⁴. L'idea tradizionale di Stato, in quanto portatore di una determinazione di contenuto positiva, viene pertanto travolta dal nichilismo:

Ciò che produce tale effetto autodissolutivo è l'incapacità [...] di rapportarsi direttamente alla vita e dunque la tendenza a scivolare nello stesso vuoto che tale scarto determina. E ciò a prescindere dalla posizione politica prescelta: ciò che conta, in negativo, è il suo *non* essere bio-politica.⁹⁵

Lo Stato – e le istituzioni in generale – non hanno più una determinazione né del Bene né dell'umano su cui giustificarsi e alla quale ancorarsi, e pertanto perdono qualsiasi carattere *positivo*; abbiamo infatti detto che il divenire è ciò che trascina via e annichilisce qualsiasi *positum* che pretenda definitività e saldezza. Ciò che rimane è solamente il carattere *negativo*⁹⁶. Lo Stato postmoderno, nell'epoca del nichilismo, è uno Stato in cui sussiste solamente la *vis obligandi*, la violenza coercitiva, privata di qualsiasi *ratio*, cioè qualsiasi relazione al bene della comunità e al *salus hominum*, per usare il linguaggio di Tommaso.

Per riprendere la trattazione agambeniana dello stato di necessità, quest'ultimo nell'età contemporanea non è più il dispositivo per “correggere” la staticità della legge, che deve mediare il contenuto del Bene con la molteplicità dei casi empirici, ma costituisce «il fondamento ultimo e la sorgente stessa della legge»⁹⁷. Lo stato di necessità legittima l'instaurazione di uno stato di eccezione che «si presenta come l'apertura nell'ordinamento di una lacuna fittizia allo scopo di salvaguardare l'esistenza della

⁹⁴ ESPOSITO, *Bíos*, p. 84.

⁹⁵ Ivi, p. 94. È Esposito stesso a mettere in luce il parallelismo tra il crollo delle istituzioni tradizionali e quello degli edifici metafisici; infatti il prosieguo di questo passo è il già citato: «Anche tutti i sistemi di verità, pur necessari a correggere errori o superstizioni nocive, creano nuovi e più opprimenti blocchi semantici destinati a ostruire il flusso energetico dell'esistenza» (*Ibidem.*).

⁹⁶ È in tal senso interessante notare – anche se in maniera solamente cursoria – come anche i caratteri apparentemente “positivi” dello Stato postmoderno nascondano in realtà un'anima negativa e rappresentino, in ultima analisi, l'ammantarsi del nichilismo. Il principio del laicismo, per esempio, si manifesta nel nostro tempo non come rispetto per le diverse posizioni e neutralità nei loro confronti, bensì come livellamento, da parte delle istituzioni, di ogni particolarità e credo individuale: di ogni caratterizzazione, cioè, *che non sia quella della nuda vita*.

⁹⁷ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 37.

norma e la sua applicabilità nella situazione normale»⁹⁸. L'aporia risiede però nel fatto che la situazione di necessità, soprattutto nell'epoca postmoderna, segnata dal prospettivismo (nella forma quanto mai attuale della "post-verità") e dal relativismo, è tutt'altro che una situazione oggettiva. Fondamentale è comprendere che

il ricorso alla necessità implica una valutazione morale o politica (o, comunque, extragiuridica) per la quale si giudica l'ordine giuridico e lo si ritiene degno di conservazione o di potenziamento anche a prezzo di una sua eventuale violazione. Il principio della necessità è, pertanto, sempre, in ogni caso, un principio rivoluzionario.⁹⁹

Lo stato di necessità diventa pertanto – si capisce – una sorta di dispositivo di autoconservazione dell'ordinamento. Lo Stato postmoderno, infatti, non è legittimato da alcunché, perché una legittimazione presupporrebbe una giustificazione per natura, che è l'assolutamente impossibile dopo quel punto di non ritorno rappresentato dalla "morte di Dio".

Ciò che accade nello stato di eccezione è che si liberi la pura violenza, la forza-di-legge, che – Agamben questo lo dice espressamente – non appartiene fin da subito al sovrano, ma «fluttua come un elemento indeterminato»; è la «posta in gioco»¹⁰⁰. L'autorità statale è semplicemente la struttura che se ne impadronisce più velocemente – ma è un gioco rischioso, come testimonia l'ascesa al potere di Hitler, avvenuta in un periodo in cui lo stato di eccezione era ripetutamente utilizzato dalla repubblica di Weimar. In ogni caso questo "gioco rischioso" è l'unico modo da parte dell'ordinamento di perpetrarsi senza una legittimazione "metafisica". Via via che la forza dissolutiva del nichilismo si radicalizza, lo stato di eccezione deve essere normalizzato. La conseguenza prima, anche se collaterale, di questo processo è che l'uomo, esposto nella sua nuda vita alla nuda essenza dell'ordinamento, alla pura forma negativa priva di alcun contenuto positivo della coercizione, alla *vis obligandi* di una legge posta dall'arbitrarietà e autoperpetrantesi, vede stringersi al collo il cappio della «pura signoria di fatto» del biopotere.

Ma, allo stesso tempo, dal momento che la normalizzazione dello stato di eccezione costituisce il massimo rischio della dissoluzione dell'ordinamento, sempre più quella forza-di-legge fluttuante e indeterminata costituisce un'insidia per il potere costituito, un'arma a doppio taglio.

⁹⁸ Ivi, p. 42.

⁹⁹ Giorgio BALLADORE-PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 1970, p. 168, cit. in AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 41.

¹⁰⁰ Ivi, p. 52.

Nota bibliografica

- Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.
- Giorgio AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Giorgio AGAMBEN, Beppe CACCIA, *Non più cittadini, ma solo nuda vita. Un'intervista al filosofo Giorgio Agamben sui 'Centri di permanenza temporanea'*, in «Il Manifesto», 3 novembre 1998, pp. 21-22.
- Giorgio AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, II: Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris 1969, tr. it. Mariantonia Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino 1976.
- Riccardo CAMPA, *Biopolitica e biopotere. Da Foucault all'Italian Theory e oltre*, in «Orbis Idearum», Vol. 2, 2015, Issue 1, pp. 125-170.
- Sandro CHIGNOLA, *Regola, Legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario*, in ID., *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 154-172.
- Roberto ESPOSITO, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Michel FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F. 1971, pp. 145- 172, tr. it. Giovanna Procacci e Pasquale Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.
- Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Vanessa LEMM, *Nietzsche's animal philosophy. Culture, politics and the animality of the human being*, Fordham University Press, New York 2009.
- Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, VIII, II, Adelphi, Milano 1971.
- Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, VIII, III, Adelphi, Milano 1974.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, VIII, I, Adelphi, Milano 1975.

Prem Kumar RAJARAM, Carl GRUNDY-WARR, *The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand*, in «International Migration», Vol. 42, 2004, Issue 1, pp. 33-64.

Emanuele SEVERINO, *Oltre il rimedio: Nietzsche*, in ID., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 153-169.

Franco VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Sitografia

Giorgio AGAMBEN, *De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité*, in «Le Monde», 23 dicembre 2015; trad. it. *Guerra allo Stato di diritto*, in «Il Sole 24 Ore», 23 gennaio 2016.

il Post (2017), *Lo stato di emergenza in Francia funziona ancora?*, in «Il Post.it», <https://www.ilpost.it/2017/04/06/stato-emergenza-francia/>, 6 aprile 2017, consultato in data 02/05/19.