

Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*.

***Distruzione dell'esperienza e origine della storia*¹**

di Valentina Sperotto (Université Jules Verne, Picardie)

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia è il titolo del saggio che dà il nome anche al volume, costituito da una raccolta di sei studi in cui Giorgio Agamben affronta con diverse prospettive di analisi i rapporti fra esperienza, linguaggio, tempo e storia. “Infanzia” è la prima parola del titolo e il punto di fuga verso il quale tendono le interrogazioni poste dall'autore. Tuttavia, non trattandosi di «un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psico-somatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio»², Agamben non può che affrontare primariamente la questione relativa al rapporto tra esperienza e linguaggio. Questo è necessario in quanto, solo arrivando a comprendere quale sia il limite del linguaggio e il suo rapporto con l'esperienza, è possibile affrontare il tema dell'infanzia e, quindi, quello del tempo e della storia. Riprendendo il pensiero di Walter Benjamin, egli si chiede se sia possibile ripensare un'«esperienza trascendentale», dove per «trascendentale» indica un'esperienza che si fa solo all'interno della dimensione del linguaggio. Si tratta di tornare su quell'*experimentum linguae* operato da Kant nella *Critica della Ragion Pura* e che secondo l'autore ha le stesse caratteristiche dell'infanzia «in cui i limiti del linguaggio non sono cercati al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autoreferenzialità»³.

Lo studio del linguaggio e dei suoi limiti, così come la relazione tra il linguaggio e la voce attraversano la riflessione di Agamben non solo nei testi raccolti in questo volume (scritti e rielaborati dal 1977 al 2001), ma anche in altre opere come *Il linguaggio e la morte* (pubblicato per la prima volta nel 1982 e poi ampliato nell'edizione del 2008)⁴, dove egli affronta la questione del negativo, e in

¹ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001².

² *Ivi* p. VIII.

³ *Ivi*, p. XI.

⁴ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008².

Il sacramento del linguaggio (2008)⁵, in cui riflette sul giuramento come elemento di costituzione del potere nel linguaggio.

In *Infanzia e storia* a guidare l'analisi del nesso fra linguaggio ed esperienza, anzi e permettere ad Agamben di sondare il linguaggio come auspicato da Benjamin fino alla «purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio»⁶, è la constatazione che nell'epoca contemporanea è diventato impossibile fare esperienza e, pertanto, trasmetterla. La vita metropolitana che si sviluppa appieno a partire dal XIX secolo è costituita, infatti, da una «farragine di eventi» che non sono traducibili in esperienza. Parallelamente, con l'affermarsi dei principi della rivoluzione scientifica, il pensiero filosofico accoglie l'idea che vi sia una coincidenza fra il soggetto che esperisce e il soggetto conoscente. Tutto ciò comporta il venir meno dell'autorità che rende oramai impossibile l'esperienza, poiché l'autorità dell'esperienza stessa è incompatibile con la certezza introdotta dalla scienza moderna. Questo processo porta anche ad un'unificazione di quel sapere che prima si distingueva in divino e umano. Agamben individua nell'*ego cogito* cartesiano il punto di convergenza di scienza ed esperienza. Il soggetto cartesiano è un ente linguistico-funzionale che diviene ben presto, con Berkeley e Locke, l'unificazione di *no s* e *psyché*. Dunque il concetto di coscienza psichica «si sostituisce, come nuovo soggetto metafisico, all'anima della psicologia cristiana e al *no s* della metafisica greca»⁷. È questo passo ulteriore a portare all'impossibilità dell'esperienza, lo stesso soggetto universale riunisce oramai conoscenza ed esperienza rendendo superfluo quell'apparato mistico-divinatorio che aveva trovato espressione nell'astrologia, nell'alchimia e nella speculazione neoplatonica. In tal modo l'esperienza riferita al soggetto moderno può solo accrescersi, ma non giungere a maturazione. Con l'affermarsi della *scientia experimentalis*, sognata da Ruggiero Bacone e codificata da Francis Bacon, il pensiero filosofico occidentale imbrocca la via opposta a quella, dall'esito inevitabilmente aporetico, che aveva connotato il Medioevo e che, secondo Agamben, trova la sua più significativa espressione nella *quête*, la ricerca priva di certezza del Graal, da intendersi quindi come impossibile unione di scienza ed esperienza. La conoscenza scientifica al contrario, procede, con metodo e misura, lungo una via certa scevra di quella straordinarietà ed esoticità che sono «soltanto la cifra dell'aporia essenziale di ogni esperienza»⁸.

Si torna a questo punto sulla questione del soggetto moderno. Esso viene espropriato della fantasia con Cartesio. Divenuto ormai puro soggetto del verbo, l'io costituisce il centro dell'indagine critica kantiana. Kant, pur identificando il contenuto dell'esperienza possibile con quello della scienza del suo tempo, mette in questione il soggetto stesso, distinguendo l'*io penso* dall'*io empirico*. Proprio

⁵ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁶ G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. VIII.

⁷ *Ivi*, p. 17.

⁸ *Ivi*, p. 24.

per questa ragione l'ultimo luogo in cui il problema dell'esperienza viene posto senza celarne le contraddizioni è, secondo l'autore, proprio la *Critica della ragion pura*. Kant riconosce che l'io trascendentale non è un concetto, ma coscienza, ovvero che l'esperienza si fonda su qualcosa di inespugnabile. A differenza dei suoi successori, il filosofo di Königsberg non tenta di togliere tale contraddizione riunendo l'io empirico e il soggetto trascendentale in un unico soggetto assoluto. È innanzitutto il concetto hegeliano di spirito, inteso come unità di coscienza e autocoscienza, a compiere questo passo ed è sempre con Hegel che l'essenza della conoscenza si identifica con quella dell'esperienza. Quest'ultima, però, non va intesa come qualcosa che il soggetto può possedere come tutto, ma è intera solo nel processo globale del suo divenire: essa ha carattere negativo, si *fa* esperienza, ma non si *ha* esperienza.

Il pensiero filosofico moderno occidentale non riesce, nonostante i suoi sforzi, a pensare l'esperienza se non nella forma della negatività o di qualcosa che si sottrae al soggetto o al linguaggio. Agamben mostra come sia la «filosofia della vita», sia la psicanalisi e, accanto ad esse, anche la poesia da Baudelaire in poi, dimostrino la crisi del concetto moderno di esperienza.

Come si notava all'inizio, l'aspetto centrale della questione dell'esperienza è il linguaggio. Secondo l'autore, nonostante il loro tentativo distinguere in modo netto trascendentale e linguistico, Kant e Husserl non sono riusciti a portare l'operazione a buon fine, perché hanno inteso la conoscenza secondo il modello matematico, non cogliendo che l'origine e il luogo proprio del soggetto è il linguaggio. È invece nelle ricerche di E. Benveniste che Agamben trova gli elementi che gli permettono di illuminare e di dimostrare che l'uomo si costituisce come soggetto nel linguaggio e attraverso il linguaggio, vale a dire che la soggettività «è la capacità del locutore di porsi come un *ego*» la quale non può essere definita «attraverso un sentimento muto che ciascuno proverebbe in se stesso, né attraverso il rimando a una qualche esperienza psichica ineffabile dell'*ego*»⁹. Dunque, le analisi di Benveniste permettono di oltrepassare quel limite contro cui Husserl si era scontrato, arrivando a spiegare quel peculiare pronome «io», di cui si dà ragione cogliendo che «il fondamento della soggettività si determina attraverso lo statuto linguistico della persona»¹⁰. Alla luce di questo, secondo Agamben, la sfera trascendentale che Kant ha cercato di individuare deve essere affiancata da una metacritica, per non essere ridotta alla dimensione linguistica. Una volta distinta la sfera trascendentale da quella del linguaggio, essa deve essere chiaramente posta al di là del soggetto, per poter affrontare in modo non equivoco il problema dell'esperienza. Solo così si può pensare di comprendere l'esperienza originaria, che si configura come ancora muta, «ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio [...] una *in-fanzia* dell'uomo, di cui il linguaggio, dovrebbe segnare il limite»¹¹.

⁹ *Ivi.*, p. 43.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ivi.*, p. 45.

Si aprono a questo punto gli interrogativi su quell'infanzia evocata fin dal titolo del saggio: «*esiste qualcosa come un'infanzia dell'uomo? Com'è possibile l'infanzia come fatto umano? E, se è possibile, qual è il suo luogo?*»¹².

Poiché la coscienza può essere definita solo come il soggetto del linguaggio, come si è visto, non esiste una realtà psichica precedente e indipendente dal linguaggio, quindi quando si considera l'infanzia come momento pre-linguistico, o anche come una sostanza psichica pre-soggettiva, si ricade nel mito. Pertanto, Agamben non interroga l'esperienza e l'infanzia intendendole come momenti cronologicamente precedenti al linguaggio (interpretazione che ricalca il modello ormai superato delle scienze della natura), ma le concepisce nella loro coesistenza originaria: «l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio è l'origine dell'infanzia»¹³, lo stesso vale per l'esperienza.

Si tratta di non storicizzare, cioè di non inserire nel tempo il concetto di origine, perché, al contrario, è l'origine il fondamento stesso della storia. L'origine, il passaggio dall'infanzia alla storia, ma anche l'origine del linguaggio benché problematici da pensare devono essere pensati in questa loro dimensione complessa, istanze non collocabili temporalmente, ma presenti e operanti. Per dirlo in altre parole, come nella scienza del linguaggio ci si riferisce alla «radice indoeuropea» di alcune lingue, così si può parlare di infanzia e di esperienza dell'uomo. L'indoeuropeo è una lingua mai parlata, ma ricostruita tramite il lavoro filologico, tuttavia non può essere considerato come un dato temporale isolato in un passato remoto, perché esso è presente nelle lingue stesse di cui è radice. In modo simile si può affermare che l'infanzia dell'uomo e l'esperienza sono quella differenza fra l'umano e il linguistico, da intendersi nel senso che «*l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante*»¹⁴. Tuttavia, l'esistenza di un'infanzia dell'uomo e di una differenza fra umano e linguistico non può essere considerata un evento nell'ambito della storia umana, poiché è proprio l'esistenza di un'infanzia (ovvero di un'esperienza dell'uomo), a costituire il limite trascendentale del linguaggio a escludere che quest'ultimo possa presentarsi come totalità e libertà.

Uno degli aspetti più rilevanti del rapporto tra infanzia e linguaggio è il fatto che essa stabilisca una scissione fra *lingua* e *discorso*, fra semiotico e semantico, fra lingua e parola. È proprio tale differenza a spiegare la storicità dell'uomo, poiché «gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa». Questo avviene perché la pura lingua in sé è astorica, il linguaggio animale si iscrive nella sfera puramente semiotica e i suoni prodotti vengono riconosciuti, non compresi dagli altri animali della stessa specie. Viceversa il linguaggio umano si connota per il passaggio dalla voce alla sua articolazione (alla grammatica), esso insomma, aggiungendo alla sfera semiotica un senso altro «trasforma il mondo

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi.*, p. 46.

¹⁴ *Ivi.*, p.49.

chiuso del segno nel mondo aperto dell'espressione semantica»¹⁵. Tale caratteristica della lingua umana può essere letta come scissione del linguaggio tra natura e cultura, tra sfera endosomatica ed esosomatica. Interpretata all'interno di queste dicotomie l'infanzia si connota come una «macchina» che «trasforma la pura lingua prebabelica in discorso umano, la natura in storia»¹⁶.

Nelle ultime pagine di questo saggio Agamben tocca quei temi che trovano un ulteriore sviluppo nei testi che seguono. In *Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco* egli riprende e approfondisce quanto aveva accennato nelle pagine precedenti sull'esperienza mistica dell'antichità (*páthema*) cioè quel patire, che si sottrae al linguaggio, un "non-poter-dire" che si avvicina all'esperienza dell'infanzia dell'uomo e di cui non va dimenticata la prossimità con il gioco e con la scansione del tempo. Il saggio è dedicato a Lévi-Strauss i cui studi sul rapporto tra rito e gioco (C. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962) e sul rapporto fra questi e il tempo costituiscono la base fondamentale a partire da cui l'autore si interroga. Negli ultimissimi paragrafi del primo studio egli delinea una definizione della fiaba come liberazione dall'esperienza dell'obbligo misterico del silenzio trasformandolo in quell'incanto (l'inversione delle parti tra uomo/muto e natura/animali parlanti) che deve essere infranto e superato. A questo si ricollega quel frammento, intitolato *Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe*, in cui il presepe viene interpretato come miniaturizzazione che «ci mostra precisamente il mondo della fiaba nell'istante in cui si desta dall'incanto per entrare nella storia»¹⁷. *Il paese dei balocchi* a sua volta pone una serie di questioni che vengono sviluppate in *Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo*. Nelle riflessioni sul rapporto tra rito/gioco, continuità e discontinuità storica, si vede che la concezione della storia è strettamente legata all'esperienza del tempo che ne è alla base. In effetti, questo è dimostrato dalla concezione ciclica del tempo propria della cultura greca antica, per cui esso era «un *continuum* quantificato e infinito di istanti in fuga»¹⁸. Ne consegue che i Greci non potevano avere una vera e propria esperienza della storicità, che abbisogna di una concezione direzionale del tempo. Non va dimenticato però che con il cristianesimo, oltre a porre le basi per un'esperienza della storia introducendo una direzione alla temporalità, si afferma anche un senso del tempo (dalla caduta alla redenzione, dalla creazione alla fine di tutte le cose).

Con la modernità il concetto rettilineo del tempo del cristianesimo viene laicizzato distogliendo da esso ogni idea di fine. La sua lineare omogeneità si struttura solo secondo il prima e il poi: è il tempo del lavoro manifatturiero, il tempo delle metropoli globali, la cui unica dimensione possibile sembra essere l'istante puntuale ed effimero. Così, la nozione chiave della concezione ottocentesca della storia è quella di "processo", da intendersi come senso d'insieme e mai come

¹⁵ *Ivi.*, p.62.

¹⁶ *Ivi.*, p.64.

¹⁷ *Ivi.*, p.135.

¹⁸ *Ivi.*, p. 98.

senso dell'istante. Ne consegue l'impedimento all'accesso alla storicità autentica, tant'è che secondo Agamben, al di là dell'apparente trionfo dello storicismo del secolo XIX, si cela «una radicale negazione della storia in nome di un ideale di conoscenza modellato sulle scienze naturali»¹⁹. In questa direzione porta la breve analisi del pensiero di Hegel che mostra come anche per il filosofo di Stoccarda la storia abbia senso solo come processo globale e si sottragga all'esperienza vissuta del singolo. A differenza di Hegel, Marx concepisce la storia in modo totalmente diverso, cioè come determinata dall'attività concreta e questo possibile perché la *praxis* viene intesa come sua origine ed essenza. Alla sua concezione della storia però Marx non accompagna una teoria del tempo che la completi (ed essa non sarebbe compatibile con la concezione aristotelica ed hegeliana). È questo un aspetto che connota anche la contraddizione dell'uomo contemporaneo che «non ha ancora un'esperienza del tempo adeguata alla sua idea di storia ed è perciò angosciosamente scisso fra il suo essere-nel-tempo come fuga inafferrabile degli istanti e il proprio essere-nella-storia intesa come dimensione originale dell'uomo»²⁰.

Il saggio si chiude con alcuni paragrafi dedicati alla questione del tempo inteso come puntualità, vero elemento che connota la concezione occidentale di tempo e su cui si è soffermata ogni riflessione contemporanea che abbia affrontato questo argomento. L'unica dimensione che sembra permettere un nuovo fondamento e una nuova dimensione del tempo è il piacere, come patria originale dell'uomo, quella cui si ritorna, come affermava già Benjamin, quando si fa esperienza delle autentiche rivoluzioni, che sospendono il fluire progressivo, continuo e omogeneo del tempo, per aprire la dimensione cairologica della storia autentica.

Questa riflessione chiude il saggio, ma costituisce in realtà il momento di apertura del successivo: *Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e Benjamin*. Il testo si apre con le due epistole che i due filosofi si sono scambiati nel dicembre del 1938 e che hanno come oggetto il *Baudelaire* di Benjamin e la questione della dialettica. In queste pagine Agamben porta in primo piano «dialettica immobile» di Benjamin, chiarendo che la tesi speculativa che il filosofo oppone ad Adorno è un'eredità con cui il materialismo storico dovrà confrontarsi perché solo essa permette di concepire la dialettica come una categoria storica, categoria che però non cade all'interno del tempo lineare, ma a cui la concezione del tempo ad essa preesistente dovrebbe adeguarsi, ovvero mutare.

Come si è visto in questa raccolta di saggi alcune grandi questioni si intersecano e si diramano, per far emergere, dalle opere di alcuni grandi pensatori, gli elementi fondamentali della concezione del tempo e della storia dell'occidente, nonché dell'esperienza e quindi dell'infanzia. Accanto all'efficacia e alla coerenza delle analisi, il miglior pregio del libro è sicuramente quello di proporre ai lettori e alle lettrici un ampio ventaglio di domande fondamentali. Agamben, infatti, non manca di sviluppare le sue risposte, ma lo stesso intreccio che si crea tra

¹⁹ *Ivi.*, p. 102.

²⁰ *Ibidem.*

i saggi lascia aperti ampi spazi di indagine. Inoltre, la portata delle tesi presentate porta a interrogarsi sulla presenza di concezioni alternative e divergenti rispetto alle tendenze fondamentali che sono state espresse nei secoli dall'occidente, magari in autori e autrici qui non considerati o in generale meno studiati.