

## **Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault**

Lorenzo Petrachi (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)  
lorenzo.petrachi@studio.unibo.it

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 09/10/2019 - Accettato: 19/04/2020*

English title: *On the Immanent Use of Power (potenza): Agamben's Reading of Foucault's Late Work*

Abstract: Through the notion of “form-of-life” Giorgio Agamben developed both a political philosophy and a modal ontology which have their fulcrum in the concepts of “immanence” and “pure potentiality”. In this context, “inoperosity” plays a central role in reconnecting quodlibetal ontology and biopolitics through the idea of a practice of immanence, namely “to inoperate” (*inoprare*). Considering the influence of Michel Foucault on the latter instalments of the *Homo Sacer* cycle, this article will discuss Agamben's interpretation of the foucauldian works of the 80's on ethics and subjectivity. In doing so, it will specifically take into account some minor essays and two unpublished lectures in which Agamben focuses on “care of the self” as a type of “immanence to the relationship”. What emerges from this analysis is that Agamben's notion of form-of-life and Foucault's notion of aesthetics of existence rely on completely different understandings of life, power and practices. Moreover, the concept of '*potenza*'/'*puissance*' exposes the two different traditions of Agamben and Foucault – the nietzschean one and the aristotelian one – both intertwined with immanence, but ultimately irreducible and conflicting.

Keywords: form-of-life, subjectivation, inoperosity, *potenza*, political ontology, Agamben, Foucault.

Sommario: 1. Il chiasma e l'ingovernabile; 2. Inoprare: l'immanenza come pratica; 3. Quale potenza? Foucault oltre Agamben.

Il verde paravento che isola il suo scrittoio traccia il perimetro di un laboratorio in cui la potenza, tre decenni prima di Nietzsche e in tutt'altro senso, allestisce l'esperimento in cui [...] crea la sua propria ontologia.

Giorgio Agamben, *Bartleby*

1. *Il chiasma e l'Ingovernabile*

Può esser non banale soffermarsi sull'impatto di una pagina sul lettore. Goethe una volta affermò che leggere Kant suscita l'impressione di ritrovarsi, varcata la soglia di casa, in una stanza piena di luce. Senz'altro, ciò che si può dire delle pagine di Agamben è che l'ambiente risulta affollatissimo, colmo al punto tale da render difficile mantenere il contatto visivo con l'autore, fuggevole e sempre nella mischia. Dacché il metodo non può essere separato dal contesto in cui opera, afferma Agamben, una filosofia metodica esiste solo nella forma dell'interpretazione e questa ha sempre a che vedere con una certa capacità di sviluppo<sup>1</sup>. Si tratta, per l'appunto, di individuare in ogni oggetto di studio l'elemento filosofico, ovvero ciò che è suscettibile di svolgimento: elaborando il testo in tal senso, si arriva al momento in cui non è possibile procedere oltre senza contravvenire alle regole più basilari dell'ermeneutica, giacché l'autore e l'interprete iniziano a indeterminarsi e diventa necessario abbandonare l'appiglio testuale per procedere autonomamente. Il metodo agambeniano, di conseguenza, comporta un grado non trascurabile di mimesi col testo approcciato e un'altrettanto decisiva enfasi su alcuni aspetti a discapito di altri. Ciò fa sì che l'autore sembri talvolta dare il suo consenso a esiti filosofici del tutto incompatibili nella loro proposta, ma analoghi per quanto riguarda, se così si vuol dire, l'essenziale. Inevitabilmente, un tale lavoro interpretativo giunge non raramente a contraddire presupposti e risultati del pensiero che pur vuole elaborare. In altre parole, l'*interprete di Agamben* dev'esser cauto nel considerare *Agamben come interprete*: la sua lettura è *quasi sempre* inoppugnabile secondo la lettera, ma i problemi effettivamente posti sono *sempre* diversi da quelli di colui che vien letto.

Significativamente, negli scritti degli anni '70 e '80, laddove il filosofo formula le sue tematiche fondamentali, il nome di Foucault è del tutto assente, fatta eccezione per una sola menzione in *Infanzia e storia* (1979). Lo scenario cambia radicalmente con *Homo Sacer I* (1995)<sup>2</sup>. D'allora, i concetti e il lessico foucaultiano assumeranno un'importanza difficile da sopravvalutare: *biopolitica*, *sovranità*, *governamentalità* e *metodo* sono alcuni dei luoghi dove il confronto si fa serrato. Gli studiosi hanno districato e chiarito ampiamente l'intricata rete di influenze e modificazioni che collega i due pensatori, sottolineando di volta in volta affinità e discrepanze. Tuttavia, manca ancora a oggi una ricognizione esaustiva dell'interpretazione agambeniana dell'ultimo Foucault: è infatti nello studio delle *forma-di-vita* che Agamben riceve e trasforma le ricerche foucaultiane sulle pratiche di soggettivazione, portando al centro del suo discorso il nodo che lega *potenza* e *immanenza*. Dopo aver definito questo sintagma, il quale indica «una vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa» (HSI, 168), si tratta, nell'ultima fase della ricerca, di salvare questa vita definendone

<sup>1</sup> G. Agamben, *Signatura rerum: Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 7.

<sup>2</sup> I luoghi di *Homo Sacer* verranno indicati con la sigla del volume seguita dal numero di pagina nell'*Edizione Integrale*, Macerata, Quodlibet, 2018.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

un uso immanente, «strappandolo alla sua assimilazione all'atto [e] all'opera. E si tratta di tornare ai Greci»<sup>3</sup>.

In quanto segue faremo riferimento ai luoghi in cui Agamben parla dell'ultimo Foucault: due lezioni tenute nel 2009 presso la *European Graduate School* dal titolo, rispettivamente, *The Problem of Subjectivity* e *The Process of the Subject in Michel Foucault*; il saggio *Opus alchymicum* (2014); il capitolo *L'uso e la cura* e *l'Intermezzo I* di *HSIV,2*<sup>4</sup>.

Il punto di partenza dell'analisi agambeniana è il fatto che, se pensare una forma-di-vita vuol dire anche ripensare e superare la nozione di soggettività, non è anodino interrogare i maggiori critici del soggetto trascendentale del secolo XX – primi fra tutti Heidegger e Foucault, se è vero ciò che ha notato Deleuze: nell'estetica dell'esistenza non ci sono soggetti, ma solo processi di soggettivazione che non si risolvono mai in sostanze<sup>5</sup>. Negli ultimi anni di vita, riassume Agamben, Foucault tematizza la soggettività in due modi: come pratiche di liberazione o di assoggettamento. In entrambi i casi non viene formulata una teoria della soggettività, e tuttavia questa sarebbe implicita, per il pensatore romano, in tutto ciò che di questa soggettività vien detto – questo silenzio parlerebbe, a ben vedere, meno dello stile foucaultiano che della sua concezione del soggetto.

Nell'ultimo testo al quale Foucault poté dare il suo *imprimatur*, egli commentava Canguilhem, finendo con l'affermare che la vita altro non è che «ciò che è capace di errore»<sup>6</sup>. Il soggetto non sorgerebbe, dunque, in rapporto alla verità (come in Badiou), ma nel solco di un *errare* che viene inteso da Agamben come un *to go astray*, non tanto un *to mistake* quanto un *to wander* che non si pone come il contrario della verità, ma quale sua condizione: è un muoversi senza conoscere la propria meta che colloca il luogo della soggettività nella pratica etica. Per esporre il concetto, Agamben fa riferimento alle *lignes d'erre* di Fernand Deligny: egli non raccontava la vita dei bambini autistici, piuttosto trascriveva i tragitti dei loro movimenti su dei fogli trasparenti che, una volta sovrapposti, mostravano non soltanto un groviglio di linee insensato ma anche la costanza di alcuni punti singolari. Queste linee d'erranza tracciano i contorni di una forma-di-vita che non si confonde con la sovranità di un soggetto cosciente, ma che si pone comunque quale condizione di ogni atto. Analoga-

<sup>3</sup> A. Cavalletti, *Uso e anarchia*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 532.

<sup>4</sup> G. Agamben, *The Problem of Subjectivity*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=B0IA6qJJTY&list=PLFC995510473C7566>; Id., *The Process of the Subject in Michel Foucault*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=ybkjIMDDmJo&list=PLA2A023B42118C95D>; Id., *Opus alchymicum*, in *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Roma 2014, pp. 113-142.

<sup>5</sup> Cfr. G. Deleuze, *Pourparlers*, Les éditions de minuit, Paris 1990, p. 125. In *HSIV,2* volume dedicato alla formulazione di un'ontologia modale nella quale la nozione di virtuale assume un ruolo importante, il nome di Deleuze resta una presenza latente. Nel §3, indicheremo un motivo possibile di tale assenza.

<sup>6</sup> M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994, ed it. *La vita: l'Esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 281.

mente l'errare indicherebbe la configurazione di una soggettività come formadi-vita, colta in un'erranza così destabilizzante da render possibile un discorso sulla verità slegato dalla conoscenza.

La pertinenza del sé foucaultiano alla sfera etica diventa evidente nella narrazione delle incomprensioni di Pierre Hadot che, in un saggio del 1988, prende le distanze dalle sue tesi accusandolo di intendere in termini estetizzanti la nozione di esercizio, finendo così col proporre un dandismo etico che invece di superare l'io, gli rimane fermamente aggrappato<sup>7</sup>. Tuttavia, nota Agamben, già nella prima lezione del Corso 1981-82, Foucault mette in guardia da tale deriva interpretativa:

una certa tradizione [...] ci impedisce [...] di attribuire a tutte queste formule, [...] un valore positivo [...]. Simili ingiunzioni a esaltare se stessi, a riservare un culto a se stessi, [...] alle nostre orecchie risuonano piuttosto in due diverse maniere. Da un lato, [...] come una volontà di rottura etica, come una specie di dandismo morale, come l'affermazione e la sfida, a un tempo, di uno stadio estetico e individuale non superabile. Dall'altro, [...] come l'espressione [...] di un ripiegamento dell'individuo, incapace di continuare ad attribuire consistenza, per se stesso, a una morale collettiva. [Al contrario, è proprio a partire dall'ingiunzione a occuparsi di sé che si sono costituite le morali] più austere, più rigorose, più restrittive che l'Occidente abbia mai conosciuto.<sup>8</sup>

L'espressione 'estetica dell'esistenza', inoltre, «è sempre usata da Foucault nel contesto di una problematizzazione etica» (HSIV,2, 1110), giacché le arti dell'esistenza sono pratiche volontarie e ragionate attraverso cui gli uomini cercano di trasformarsi e di plasmare sé stessi come soggetti etici.

Se è vero che la critica hadotiana è dovuta a una scarsa conoscenza dell'opera di Foucault, Agamben, certo con ironia, afferma nel corso delle sue lezioni che il motivo del disaccordo è da rintracciare nel passato pretesco dello storico. La divergenza, infatti, non concerne lo spostamento dall'ambito estetico a quello etico, ma una radicale differenza nella concezione del soggetto. Per Hadot, di formazione religiosa, è difficile abbandonare una nozione di soggetto ereditata dalla tradizione del concetto di *officium*, per cui il soggetto risulta trascendente rispetto alla sua vita e può plasmare un'opera come alcunché di esterno. Nel criticare Foucault per non aver superato l'egoità, è invero lui a non portare alle estreme conseguenze l'abbandono del soggetto-autore:

[He] reproached Foucault that the care of the self of the ancient philosophers did not mean the construction of life as a work of art, but on the contrary a sort of dispossession of the self. What Hadot could not understand is that for Foucault, *the two things coincide*. You must remember Foucault's criticism of the notion of author [...]. [A] philosophical life [...] is something else: when your life becomes a work of

<sup>7</sup> Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de culture de soi*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 261-270.

<sup>8</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, Paris 2001, ed. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 14-15.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

art, you are not the cause of it. [A]t this point you feel your own life and yourself as something "thought," but the subject, the author, is no longer there. The construction of life coincides with what Foucault referred to as *se deprendre de soi*.<sup>9</sup>

In altre parole, Foucault è estraneo al paradigma dell'autorialità – vero, per quanto il ricorso a una conferenza così distante nel tempo (*Che cos'è un autore?*, 1969) non abbia qui carattere probatorio. Non siamo, dunque, nella posizione di un autore che deve creare un'opera. Piuttosto, conclude Agamben, bisogna cogliere una vicinanza all'idea nietzschiana del mondo come opera d'arte che, senza autore, partorisce se stessa. Come vedremo, questo riferimento a Nietzsche sostituisce un serio confronto con la sua teoria della potenza.

Il capitolo dedicato a Foucault in *HSIV,2* segue immediatamente i primi due, dedicati rispettivamente alla figura dello schiavo e al significato del verbo *chrêsthai* (usare). Nel primo, Agamben prende le mosse dall'inizio della *Politica* di Aristotele, dove la natura dello schiavo viene osservata come *uso del corpo*. L'uso dello schiavo si configura come improduttività, assenza d'opera, al pari dell'utilizzo di una veste; quest'uso definisce una zona di indifferenza fra il suo corpo e quello del padrone, indeterminandoli in una comunità di vita per cui chi usa lo schiavo usa in realtà il proprio corpo; per questo si assiste a un'ulteriore indeterminazione fra strumento e vivente. L'uso dello schiavo, dunque, non è propriamente né *poïesis* né *prâxis*, tuttavia rappresenta «la cattura nel diritto di una figura dell'agire umano che ci resta ancora da delibare» in quanto lo schiavo è «quel vivente che, pur essendo umano, viene escluso – e, attraverso questa esclusione, incluso – nell'umanità, perché gli uomini possano avere una vita umana» (*HSIV,2*, 1039). Lo schema qui proposto è quello della *cattura* dello stato di eccezione *effettivo* nello stato d'eccezione *fittizio-giuridico*. Torneremo su questo punto per chiarire lo statuto di questa cattura: si tratta di un'inclusione da intendere nell'ordine della concettualità giuridica? Da quale prospettiva parla Agamben per distinguere questa forma di vita dalla forma-di-vita propriamente detta, in quanto tale immanente a sé stessa?

Il secondo capitolo si sofferma sul verbo *chrêsthai*, apparentemente privo di un significato indipendente dal contesto. Un fatto è certo: non può significare, secondo la visione moderna, il *servirsi* di qualcosa. Piuttosto fa parte di quell'insieme di verbi in cui il soggetto è centro e nello stesso tempo attore di un processo:

Da una parte, il soggetto che compie l'azione [...] non agisce transitivamente su un oggetto, ma implica e affeziona innanzitutto se stesso nel processo; dall'altra, [...] il processo suppone una topologia singolare, in cui il soggetto non sovrasta l'azione ma è egli stesso il luogo del suo accadere (*ivi*, 1044).

<sup>9</sup> G. Agamben e U. Raulff, *Interview with Giorgio Agamben* (2004), URL = <http://16beavergroup.org/articles/2005/03/25/rene-interview-with-giorgio-agamben-life-a-work-of-art-without-an-author/>.

Si tratta di una relazione in cui soggetto e oggetto, costituente e costituito, si indetermano in un'azione su di sé. Se *chrêsthai* esprime «la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinato ente», usare il corpo significherà «l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con uno o con dei corpi», beninteso che «ogni uso è, innanzitutto, uso di sé» (*ibid*).

Se già dal titolo *L'uso dei corpi* il riferimento a Foucault è lampante, sarà già manifesta una certa complicità concettuale con le sue ricerche. Il concetto di vita, negli ultimi *Cours*, si lega sempre più a quello di gioco: il vivente è in costante rapporto con un'alterità cui si contrappone e cui nondimeno partecipa, ogni momento della relazione a quest'esterno (che è mondo e altri) si ripiega in una relazione formatrice con sé. Non a caso, *L'uso e la cura* si apre con l'analisi di un passo foucaultiano in cui si cerca di chiarire il significato del medesimo termine che «non rimanda tanto a un'utilizzazione, [quanto a] un determinato atteggiamento» e a una certa relazione nei confronti degli altri e di sé<sup>10</sup>. Il ruolo strategico di questo verbo è da relazionare alla domanda su chi sia quel “sé” che è in questione nell'*Alcibiade*:

Occuparsi di se stessi, infatti, vorrà ormai dire occuparsi di sé nella misura in cui si è “soggetti di”, ovvero soggetti di un determinato numero di cose: soggetti di azioni di carattere strumentale, [...] di relazioni con gli altri, [...] di comportamenti e di atteggiamenti in generale, ma anche [...] dei rapporti che si intrattengono con se stessi. [...] Gli sviluppi dell'*Alcibiade* – quelli relativi alla questione che chiede “In che consista il se stessi, che senso occorra attribuire all'espressione se stessi allorché affermiamo che è necessario occuparsi di sé” – mi pare ci portino dritti all'anima intesa come soggetto, e [non] come sostanza.<sup>11</sup>

A partire da ciò, afferma Agamben, occorre ripensare la nozione di soggetto così come Foucault cercava di articolarla in quegli anni. Nell'addentrarci in questa ricostruzione, bisogna tenere a mente che in Foucault non si dà mai una teoria del soggetto in quanto tale e che, dunque, siamo giunti già da tempo a quel punto di indistinzione fra l'autore e l'interprete che costituisce il momento fondamentale del metodo agambeniano.

Agamben procede a una distinzione, terminologica e preliminare, fra ‘cura di sé’ e ‘uso’. La cura di sé presuppone l'uso, il sé della cura non è altro che il soggetto immanente all'uso, ovvero non ha altra consistenza che la relazione d'uso fra sé e l'alterità. Come ben espresso da Frédéric Gros in una nota pubblicata in calce al Corso e ripresa da Agamben: «il sé con cui si ha rapporto non è altro che il rapporto stesso [...]. [È] l'immanenza o meglio l'adeguazione ontologica di sé al rapporto» (cfr. *HSIV*,2, 1049). Ciò vuol dire che la relazione con sé ha costitutivamente la forma di una creazione e che il soggetto non è altro dall'immanenza a questa pratica: non vi è propriamente un soggetto, ma solo un processo di soggettivazione. Non c'è

<sup>10</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 51.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 52.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

un soggetto a monte del processo, al massimo lo si può individuare come risultato di questo, ma il rischio dell'ipostatizzazione aumenta esponenzialmente quanto più lo si separa dalla sua insorgenza: il soggetto, né prima né dopo, è *durante*.

Se non possiamo isolare qualcosa come un autore del processo, ciò che rimane è il paradosso di una soggettività chiasmica. Con riferimento a Merleau-Ponty, Agamben conia l'espressione *creative chiasm*: «It's not only you who create the work, but at the same time it is the work that creates or recreates you». All'ingiunzione capitalistica alla produzione di valore, Agamben contrappone, con un rovesciamento ironico, l'asserzione per cui non è il sé a dover produrre, ma il prodotto a dover creare il sé. Il discorso sul chiasma nell'ultimo Foucault è corretto: è proprio tramite uno «schema chiasmico e fenomenologico» che è possibile pensare la complessa coesistenza di passività e attività che definisce il luogo del soggetto<sup>12</sup>.

Il sé, di conseguenza, può essere compreso solo interrompendo la divisione fra un soggetto costituente e uno costituito. Si presenta così il problema benjaminiano che informa l'intero percorso di Agamben: nella dicotomia potere costituente/costituito si perde la nozione fondamentale, che è quella di un'auto-costituzione in cui «costituente è, in verità, soltanto quel potere – quel soggetto – che è capace di costituir sé come costituente [e] si adegua alla propria relazione costitutiva, resta immanente ad essa» (HSIV,2, 1115). Si tratta di pensare una potenza che non si esaurisce nel suo atto ma che si costituisce *come* potenza, cioè una forma-di-vita.

A questo livello dell'analisi, Agamben indica alcune difficoltà insite nel progetto foucaultiano. Abbiamo accennato alla distinzione fra uso e cura. Facendo riferimento al modello platonico – per cui l'uomo non coincide col suo corpo e quindi, nel prendersi cura di esso, si prende cura di un altro – Agamben denuncia un rischio che consiste nella possibilità di una *regressio ad infinitum* per la quale il soggetto della cura si pone sempre come trascendente rispetto a un oggetto e colui che si prende cura del soggetto dell'uso esige a sua volta un altro soggetto che si prenda cura di lui (e così via)(cfr. HSIV,2, 1049).

Il problema evidenziato ha un carattere epocale, giacché il primato della cura sull'uso, reso possibile solo attraverso un'operazione di neutralizzazione del secondo termine, è fra gli effetti fondamentali del dispositivo ontologico che sovrasta la storia dell'Occidente: «nella nostra tradizione filosofica, non soltanto la conoscenza, ma lo stesso esserci dell'uomo ha bisogno di presupporre un falso inizio, che deve essere abbandonato e tolto per dar luogo al vero e al più proprio» (*ivi*, 1060). Tale primato ripeterebbe il gesto platonico, ossia separazione dalla forma-di-vita di una sfera dell'*arché* come comando dell'anima sul corpo.

La relazione fra cura e uso in Foucault, tuttavia, sembra configurarsi atipicamente rispetto alla tradizione della trascendenza del soggetto. Anzitutto, occor-

<sup>12</sup> M. Iofrida, *Fenomenologie della vita*, in AA.VV., *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 94.

re evidenziare la circolarità implicata dal primato genetico-cronologico dell'uso sulla cura di sé. La cura può solo distinguersi in quanto dimensione riflessiva e di secondo grado rispetto all'uso: il soggetto dell'uso deve prendersi cura di sé in quanto è in rapporto d'uso con altro. Tuttavia, un rapporto con sé è già implicito nella relazione d'uso: in che modo, dunque, questa secondarietà della cura potrà mai essere distinta dall'uso? Agamben risponde: nel motivo affidato alla formula *se déprendre de soi-même*, la cura di sé emerge non come comando trascendente ma come spossamento, tornando dunque a *confondersi con l'uso*. In Foucault, quindi, il primato denunciato si risolverebbe nell'utilizzo di una terminologia ereditata dalla tradizione, della quale però non rimane nulla o quasi. Al di là delle annotazioni di Agamben, sottolineiamo come la preoccupazione di Foucault fosse non tanto rivolta a una definizione dei termini, quanto a una nuova concettualizzazione dell'etica che trova nelle *problematizzazioni storiche* del sé i materiali indispensabili allo studio dei *modi di soggettivazione* (modi in cui l'individuo stabilisce il proprio rapporto nei confronti di una regola e si riconosce legato a un obbligo)<sup>13</sup>.

Una seconda critica è relativa all'interesse foucaultiano per le pratiche sadomasochistiche. Qui, colui il cui corpo è usato si costituisce come soggetto del suo essere usato, provandone piacere; al contempo, colui che usa dell'altro sa di essere usato a sua volta in vista di un piacere. Padrone e schiavo raggiungono una soglia di indeterminazione tramite l'uso reciproco dei corpi attraverso cui transitano l'uno nell'altro: «Il sadomasochismo esibisce, cioè, la verità dell'uso, che non conosce soggetto ed oggetto, agente e paziente» (HSIV,2, 1049). Ancora una volta, occorre cautela: l'attenzione di Foucault alle pratiche S/M appare più decisamente orientata verso l'idea di una desessualizzazione del piacere da far giocare in opposizione all'identità nascosta del desiderio sessuale quale verità del soggetto moderno, dunque nel contesto di una genealogia dell'uomo di desiderio<sup>14</sup>.

Come si è detto, la relazione padrone/schiavo rappresenta la *cattura nel diritto* dell'uso del corpo come elemento pregiuridico sulla cui esclusione si fonda il diritto stesso. Nel S/M troviamo una «ricreazione ritualizzata della relazione padrone/schiavo in quanto questa sembra paradossalmente permettere l'accesso a un uso dei corpi più libero e pieno» (HSIV,2, 1051). Il concetto agambeniano che corrisponde a questa configurazione è quello di *profanazione*, volto a indicare la restituzione all'uso di ciò che era stato separato nel dispositivo; restituzione che è pensata come disattivazione e studio, ad esempio, della legge, o come gioco. Con le parole dell'autore: «il comportamento così liberato riproduce e mima ancora

<sup>13</sup> Cavalletti nota che «bisogna comunque riconoscere che [...] già solo il ricorso [di Gros] alla coppia oppositiva trascendenza dell'ego/immanenza del soggetto, indica l'affrancamento del *souci de soi* dall'ostacolo della *regressio*» (A. Cavalletti, *Uso e anarchia*, cit., p. 537). Egli nota inoltre come Agamben lasci in ombra il rapporto maestro-discepolo. Ciò sarebbe determinato dal suo tentativo di andare al di là della figura della relazione.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in *Dits et écrits*, cit., ed. it. *Il sesso, il potere, la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 297.



### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

le forme dell'attività da cui si è emancipato, ma, svuotandole del loro senso e della relazione obbligata a un fine, le apre e dispone a un nuovo uso»<sup>15</sup>. La relazione padrone/schiavo è resa ineffettuale, presa in un processo di *repurposing* che ne libera le possibilità. È quanto emerge dalle parole dello stesso Foucault:

Ci sono dei ruoli, certo, ma ognuno sa perfettamente che questi ruoli possono essere rovesciati. [...] I protagonisti sanno benissimo che si tratta sempre di un gioco, [che] è molto interessante in quanto fonte di piacere fisico. Ma non direi che esso riproduce, all'interno della relazione erotica, la struttura del potere. È una messinscena [di questa] attraverso un gioco strategico capace di procurare un piacere.<sup>16</sup>

Inaspettatamente, Agamben prende le distanze da questa concezione: la riflessione foucaultiana pare un tentativo insufficiente, dacché il godimento e i ruoli rimangono assegnabili – la possibilità un'altra prassi rimane così indelibata. L'argomentare agambeniano sembra qui carente su un punto: non si era detto che tali ruoli erano, per l'appunto, *imitati*, o, per meglio dire, *mimati*? Il passo ritrova la sua intelligibilità, pur non perdendo in problematicità, se lo si rapporta alla principale obiezione di Agamben al modello foucaultiano: «la relazione di potere permanente» (*HSIV*, 2, 1119).

Per concludere, notiamo che l'aporia del potere costituito non si trova, in Foucault, sul piano ontologico, ma sul versante della prassi:

proprio in quanto il soggetto conduce e governa “liberamente” se stesso, esso entrerà fatalmente in relazioni di potere, che consistono nel condurre la condotta di altri (o lasciar condurre da altri la propria condotta). [...] La soggettivazione in una certa forma di vita è, nella stessa misura, l'assoggettamento in una relazione di potere. [È] un'aporia ontologica, che riguarda la costruzione del soggetto come tale. (*ivi*, 1117)

Ciò diventa ancora più evidente dal momento che Foucault avrebbe tentato, in queste ricerche, di integrare il problema antico della cura di sé – in quanto tale privo di una teoria del soggetto – e la concettualizzazione cristiana della soggettività morale, in un pensiero in grado di tenere insieme le due istanze in una *teoria del soggetto come relazione etica con sé* (*ibid*). Valgano ancora, al riguardo, le riserve sopra espresse sulla rintracciabilità di una teoria foucaultiana del soggetto.

Foucault, facendo permanere le relazioni di potere nella teorizzazione della soggettività, non avrebbe svolto tutte le implicazioni dell'adeguazione ontologica di sé al rapporto che pure aveva intravisto. È vero, afferma Agamben, che Foucault ha fatto molti passi in questa direzione, abbandonando in gran parte la struttura presupponente della tradizione; tuttavia, nell'evitare un confronto – «con delle buone ragioni» – con la storia dell'ontologia, ha mancato la possibilità di pensare una forma-di-vita che non assuma mai la forma di un soggetto libero;

<sup>15</sup> G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in *Profanazioni*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 98-99.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Il sesso, il potere, la politica dell'identità*, cit., p. 302-303.

ovverosia «una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, [...] un *Ingovernabile* che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere» (*ibid*)<sup>17</sup>. Judith Revel chiosa icasticamente:

Come se esistesse un fuori dai rapporti di potere; come se la rinuncia alla conflittualità fosse, una volta per tutte, registrata; come se non si trattasse di inserire un'asimmetria [...] tra assoggettamento e soggettivazione, bensì di buttare il bebè con l'acqua del bagno.<sup>18</sup>

Si può ritenere che la questione di un Ingovernabile, così difficile da individuare, costituisca non tanto la radice, quanto il nodo nevralgico nel quale convergono, visibilmente e con maggiore insistenza, tutte le linee portanti del percorso agambeniano che stridono con Foucault: una diversa concezione del potere e della razionalità, una conseguente divergenza nella visione di cosa vuol dire resistere, un'insanabile differenza sull'interrogazione ontologica. Con ciò, si rintraccerà nell'*ontologia politica* di Agamben uno dei motivi decisivi delle difficoltà sorte in questa disamina. Non già che un'ontologia politica sia da considerarsi di per sé inattuabile; piuttosto questa, se si vorrà foucaultiana, dovrà assumere la riflessione del filosofo francese in tutta la sua radicalità, costituendosi nella forma di più – almeno tre – *ontologie storiche dell'attualità*.

## 2. *Inoprare: l'immanenza come pratica*

Il lavoro di Agamben è caratterizzato dalla presenza di una modalità *diagonale* di pensiero che passa attraverso il sistema dicotomico della tradizione, senza con ciò accettarlo o utilizzarlo dialetticamente. Come nota Badiou, questa filosofia può «porsi rispetto alle opposizioni in un regime diagonale che a un tempo le vivifica e le riattualizza», mostrando insieme la contingenza della contrapposizione e l'urgenza di un terzo termine che «non consiste nel supplemento degli altri due, né tanto meno nel loro risultato dialettico, bensì nel lasciar “esser-tale” di ciò che in questione negli altri due»<sup>19</sup>.

Per comprendere a cosa alluda il concetto di forma-di-vita è dunque opportuno chiedersi a quale problema risponde. La forma-di-vita è una vita che non può essere separata dalla sua forma e che perciò si sottrae alla produzione biopolitica della nuda vita. In altre parole, è la ricongiunzione di ciò che è costantemente

<sup>17</sup> La nozione di Ingovernabile compariva già in *HSII*, 4, 442: «L'anarchia è ciò che il governo deve pre-sopprimere e assumere su di sé come l'origine da cui proviene e, insieme, come la meta verso cui si mantiene in viaggio [...]. Ciò non significa che, al di là del governo e dell'anarchia, non sia pensabile un *Ingovernabile*».

<sup>18</sup> J. Revel, *L'Italian Theory e le sue differenze*, in AA.VV., *Differenze Italiane*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 57.

<sup>19</sup> A. Badiou, *Sul libro La comunità che viene di Giorgio Agamben*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 108.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

te catturato e diviso dal potere – *zoé* e *bíos* – come fondazione e prestazione originaria del dispositivo ontologico sul piano della vita<sup>20</sup>. In questo paragrafo faremo emergere i punti salienti della nozione, collegandola al suo predecessore concettuale – la *singularità quodlibetale* – e tracciandone le relazioni con il lessico dell'inoperosità, della potenza e dell'immanenza. Ciò che dev'essere da subito ben chiaro, infatti, è che la forma-di-vita è una *vita della potenza*, ossia una vita per la quale nel suo vivere ne va del suo vivere stesso, comportando con ciò un primato del *come* sul *che* e tutta un'ontologia dei modi. Agamben mette così in questione la supremazia della volontà e dell'atto per valersi della singularità vivente come «bastone che, messo fra le ruote della macchina politica moderna, renda inoperoso ogni tentativo di dividere l'uomo dal suo essere»<sup>21</sup>.

*HSI* si apre con la constatazione per la quale «i Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*»; essi si servivano piuttosto di due termini ben distinti: *zoé*, il solo fatto di vivere comune a tutti i viventi, e *bíos*, la maniera di vita qualificata propria di un singolo o di un gruppo (*HSI*, 17). La *nuda vita*, che non è ridicibile a nessuno dei due termini, è ciò che risulta dall'*esclusione inclusiva* (*exceptio*) della *zoé* nella *pólis*: qui non solo la vita viene separata da sé, ma la riarticolazione di ciò che è stato disgiunto si compie unicamente nell'inclusione nell'ordinamento che ha la forma di un'esclusione, cioè nella produzione di una vita tanto uccidibile quanto insacrificabile. L'isolamento della *nuda vita*, che è ciò che si cela sotto l'unicità del termine 'vita' ed è la prestazione originaria del potere sovrano, assume il carattere di un *presupposto* rispetto a quanto del vivente può essere *esposto*: presupporre è il contrario di esporre, «le immagini vengono poste e fissate *prima* della nostra vita, e non si generano invece attraverso l'uso che [ne] facciamo»<sup>22</sup>. Questa la dicotomia cui la forma-di-vita deve obviare.

Nel saggio *Forma-di-vita*, Agamben spiega che con questo termine si intende una vita dell'immanenza, «che non può essere separata dalla sua forma [e] in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una *nuda vita* [...], una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere»<sup>23</sup>. Con ciò si sottolinea il carattere di possibilità che inerisce a ogni vita: per quanto ripetuti e socialmente obbligatori, i comportamenti e le modalità del vivere umano non sono mai prescritti o neces-

<sup>20</sup> Per la distinzione *bíos/zoé* si vedano F. Domenicali, *Biopolitica e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 459-464, su Foucault, e L. Dubreuil, *Abbandonare la politica*, in AA.VV., *Impersonale: In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 123-148, per un'analisi critica della questione in Agamben ed Esposito. In quest'ultimo, diversamente che nel primo, l'occorrenza dei termini rinvia solamente all'uso corrente o pertiene ai testi commentati: l'assunzione del termine *bíos* non comporta un rimando alla concezione greca e serve anzi per sbarazzarsi della distinzione.

<sup>21</sup> M. Abbot, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 216.

<sup>22</sup> E. Dattilo, *L'essere irreparabile*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 427.

<sup>23</sup> G. Agamben, *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13.

sitati. In contrasto alla nuda vita, che da fondamento nascosto della sovranità è diventata strutturalmente dominante, la forma-di-vita è pensabile solo a partire dalla revoca della scissione fra *zoé* e *bíos*. Da ciò dipende anche la consistenza del *comune*: se il vivente, nel suo attuarsi, esaurisse tutta la sua potenza confinandosi in un'identità, non vi potrebbe essere alcuna comunità – «possiamo comunicare con altri solo attraverso ciò che in noi, come negli altri, è rimasto in potenza»<sup>24</sup>.

La forma-di-vita, modalmente, interrompe la logica predicativa ed è irrepresentabile; è singolare e irripetibile, ma al contempo uguale a tutto ciò che, come lei, si costituisce immanentemente nel suo stesso vivere. Per questo nel sintagma *forma vitae* sarebbe riduttivo considerare il genitivo come solamente oggettivo: la forma non si dà alla vita più di quanto non sia la vita a farsi forma. Con queste considerazioni, Agamben funzionalizza le riflessioni di Colli e Wittgenstein. Del primo, riattiva l'idea di *contatto* come immediatezza e non-relazione: «contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono» e che dunque è al di là della rappresentazione<sup>25</sup>. Dalle *Ricerche filosofiche*, recupera la concettualizzazione della *Lebensform*, definita dall'indeterminarsi di gioco e regola, pragmaticamente indiscernibili. Nel gioco, la regola resta immanente a ciò che costituisce e si esprime in esso, a tal punto che trasgredirla vuol dire cambiare gioco.

L'importanza di questa nozione non è relativa alla sola separazione del vivente. In tutte le figure individuate da Agamben, è all'opera il dispositivo ontologico: l'*arché* si costituisce separando un processo e escludendo una metà di esso, per poi ritrovarla come origine da riarticolare alla metà restante. Ciò vale per la definizione dell'umano attraverso l'*exceptio* dell'animale, della legge mediante il bando dell'anomia e del governo attraverso la cattura dell'inoperosità. La forma-di-vita è quanto è in grado di disattivare questa macchina nel suo complesso, restituendo un'eccezionalità *effettiva* all'esistenza *in quanto tale*. Il quotidiano, lasciato essere, si rivela dunque come *qualcosa* che non è un nulla e non richiede fondazione. La questione decisiva, dunque, non è più quella dell'essenza e dell'origine, ma quella del *modo*, del suo come e di una potenza irriducibile all'attualizzazione. È quanto Agamben nomina col termine *quodlibetale*.

*Quodlibet* non è ciò che è indifferente, “non importa quale sia”, piuttosto è “l'essere che comunque importa”, giacché è l'essere qual-si-voglia. Come nell'amore non ci si rivolge mai verso questa o quella proprietà dell'essere amato, ma nemmeno se ne prescinde in favore della genericità, così l'essere qual-si-voglia è desiderato con *tutti i suoi predicati, tale qual è*. La qualunque designa cioè l'intelligibilità della singolarità come tale, slegandola tanto dall'ineffabilità dell'individuo quanto dall'indifferenza verso una proprietà comune.

Nel costruire l'ontologia del *quodlibet*, Agamben giunge per la prima volta ad adoperare l'espressione ‘uso di sé’ in un'accezione indeterminata, ma che prelude al suo utilizzo tardo: la singolarità è generata perpetuamente dalla propria maniera d'essere e il solo modo di comprendere «questo libero *uso di sé* [...] è

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>25</sup> G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 39.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

quello di pensarlo come un abito, un *ethos*. Essere generati dalla propria maniera di essere è, infatti, la definizione stessa dell'abitudine [...]: *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*<sup>26</sup>. Sarà etico un discorso che non parte da un destino biologico o dalla realizzazione di un'essenza, ma che assume su di sé, quale unico da-essere dell'uomo, il semplice fatto dell'esistenza come potenza immanente: bisogna pensare questa potenzialità come un individuarsi senza fine in una serie indefinita di oscillazioni modali.

Propriamente qualunque è quella potenza che può non soltanto *non-essere* ma anche *non non-essere*. Ciò vuol dire che, per l'essere che può la propria impotenza, il passaggio all'atto non esaurisce il suo vivere in un'opera e che, anzi, proprio questa tensione fra l'opera e la potenza appare come ciò che apre in possibilità la vita dell'uomo. Tale singolarità non sarà dettata né dalla necessità (*non poter non essere*) né dalla contingenza (*poter non essere*), il modo del suo accadere sarà quello del necessariamente contingente o contingentemente necessario: essa *può non non-essere*.

La prassi altra, vent'anni dopo, prenderà il nome di *habitus*. Il termine rimanda alla tradizione della *Metafisica* e del *De anima*, ove la potenza non è semplicemente quella generica di chi può diventare, un giorno, architetto, ma quella che compete a chi l'ha già acquisita. Questo "avere" la potenza è aristotelicamente l'*hexis*, l'abito. La sua specificità sta nel fatto che colui che ha una potenza può tanto metterla in atto quanto non farlo; la potenza è definita dalla possibilità del suo *non non-essere*, dal suo poter essere sospensione dell'atto, ossia presenza di ciò che non è in atto. Tuttavia, il tentativo aristotelico è già parte dell'oblio: l'abito viene pensato da Aristotele proprio per eliminare le aporie derivanti dalla scissione potenza/atto, in quanto tale già compiutasi. Al contrario, solo se pensiamo l'abito non soltanto in modo negativo (impotenza), ma come *uso abituale* possiamo liberare una forma-di-vita. Nell'uso, l'abito «si dà esistenza, al di là della semplice opposizione fra potenza e essere-in-opera. E se l'abito è [...] sempre già uso di sé [...], allora non vi è qui posto per un soggetto proprietario dell'abito, che possa decidere di metterlo o non metterlo in opera» (*HSIV,2, 1074*). Il soggetto non precede l'abito, ma in qualche modo ne risulta per mezzo di una *exceptio*.

Con l'uso abituale Agamben pensa a fondo la questione della potenza pura e immanente. Laddove l'*abito* permette di concepire una potenza che si costituisce a partire dalla sua passività, l'*uso* consente di individuare le forme di un agire in grado di revocare la distinzione essere/prassi. Risultandone, l'*uso abituale* è quell'abito che è sempre già in uso e che, dunque, non presuppone una potenza che debba prima o poi passare all'atto, giacché si dà sempre nel suo uso.

L'uso di sé trova il suo paradigma nella *contemplazione*. Come l'uso, questa non ha soggetto – in essa il contemplante si risolve integralmente – e non ha un oggetto – ciò che si contempla è la propria stessa potenza *come* potenza. Ciò significa che, nei modi, la Sostanza, spinozianamente, costituisce sé stessa

<sup>26</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 28.

in quanto costituente e non si risolve in altro da sé, piuttosto giace in sé senza perdere nulla. Contemplare vuol dire mantenersi sempre in rapporto con una zona di non-attualità tramite una pratica immanente che disattiva costantemente l'atto non consentendogli di ipostatizzarsi. Vuol dire *inoprarsi*, darsi alla propria potenza nella purezza di un uso abituale: il falegname resta tale anche quando non costruisce e questo non è dovuto al suo rimanere titolare di una potenza di costruire, ma al suo vivere abitualmente nell'uso di sé come falegname.

Con il termine 'inoperosità', si intende disattivare il primato dell'atto per lasciar essere una pura potenza che, invece di esaurirsi in altro, si rivolge verso sé facendosi potenza della propria potenza: nell'opera rimane sempre un nucleo vitale e inestinguibile che la potenza. Non si tratta dunque di inerzia e stasi, ma di una *praxis* vivace: «occorre comprendere il termine come se esistesse un verbo attivo *inoperare* (o *inoprare*). In tal senso, il termine nomina l'attività più propria dell'uomo»<sup>27</sup>. *Inoprare* è ciò che nomina l'immanenza come pratica.

L'uomo non solo è aperto a ogni possibilità, ma *ha* questa mancanza di vocazione nella forma di un'inoperosità fondamentale al centro di ogni pratica. Ostinatamente, l'inoperosità viene però catturata dal dispositivo della *gloria*:

[essa]viene così catturata nelle liturgie e isolata nei giorni di festa. [...] [Eppure] la festa, come l'inoperosità, non è definita soltanto da ciò che non vi viene fatto, piuttosto, quello che vi viene fatto è insieme disfatto, reso inoperoso, liberato e sospeso dalla sua economia, e aperto così a un altro possibile uso. [...] L'inoperosità di un'attività coincide, ogni volta, con il nuovo uso – l'uso festivo – che se ne fa.<sup>28</sup>

Non si tratta, quindi, di abolire l'opera – più che di *destituzione* si parlerebbe di *distruzione* e quest'ultima, sarebbe una modalità tutt'altro che inoperosa. Bisogna piuttosto istituire una *tensione* fra vita e opera, prendendo esempio dal bambino, che «non si astiene semplicemente da ogni operazione rivolta fuori di sé: piuttosto egli configura questa operazione in un modo particolare, che noi chiamiamo gioco, in cui la produzione di un oggetto esterno non è certamente il fine principale»<sup>29</sup>.

Cosa farne di questa pura potenza? L'etica, per Agamben, è la dottrina della vita beata e non conosce colpe, responsabilità e doveri (*HSIII*, 778). Per questo, la domanda non è *cosa* ma *come* fare: l'essenza è meno importante del modo e quest'ultimo, lungi dal collocarsi nel futuro, è sempre presente come non-vissuto. Inoprare vorrà dire costituire la propria vita come fascio di relazioni affrancate dalla logica strumentale, identitaria e proprietaria. Agamben non può andare oltre, giacché sconfinerebbe nella prescrizione, facendo venir meno l'inerenza alla sfera etica del suo filosofare: «Io indico delle strategie, lascio che siano altri più competenti a trarne delle tattiche»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> G. Agamben e A.W. Lasowski, *L'inoperosità come prassi*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 549.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 555.

<sup>29</sup> G. Agamben, *Opus alchymicum*, cit., p. 132.

<sup>30</sup> G. Agamben e A.W. Lasowski, *L'inoperosità come prassi*, cit., p. 556.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

Il gesto che, su questo piano, corrisponde alla forma-di-vita è la profanazione di ciò che è stato separato “religiosamente”<sup>31</sup>. Profanare è un atteggiamento libero e distratto, significa «aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare»<sup>32</sup>. In questo *gioco* ne va della possibilità di un'imitazione e di una parodia della norma, della separazione stessa. L'eventualità di questa pratica da mimi è indispensabile al mantenimento della potenza nella sua immanenza; negarne la legittimità in nome di una potenza testardamente anarchica vuol dire ristabilire delle partizioni nell'essere, vivo di un'anarchia in grado di far altro uso delle leggi. Occorre invece strappare a *ogni* dispositivo la gratuità già da sempre eccepita, allontanandosi ancora da Foucault.

### 3. Quale potenza? Foucault oltre Agamben

Ogni concetto è costruito per rispondere a un'urgenza locale, affinché nell'incontro con essa possa nascere, nel pensiero, qualcosa di inestimabile: per una vita, non risolvibile alla mera sopravvivenza, uno scenario meglio vivibile. Per questo, non è possibile astrarre un concetto dal movimento che incessantemente lo costituisce senza con ciò inserirlo in un divenire distinto dal primo e a esso irriducibile. Porre a confronto l'opera di due autori, di conseguenza, rimane un lavoro di poco conto fino a quando non si abbandona l'immagine di una verità immobile e onnipresente, per porsi sul piano di una verità-evento che accade sempre nella violenza, inferta alla sensibilità, da un problema. A tal proposito, si vedrà come, nel caso degli autori in questione, sia il differire delle emergenze a render conto di ogni distanza. L'analisi critica dell'interpretazione che Agamben dà dell'ultimo Foucault non può dunque che risalire a idee e contesti che potrebbero sembrare estranei all'indagine, ma che ne costituiscono la chiave d'accesso.

A più riprese, Agamben rivendica il suo foucaultismo (eterodosso), laddove gran parte dei suoi critici preferisce far leva sulle divergenze. Una delle obiezioni più note, per quanto scorretta, viene da un sedicente foucaultismo che, in linea con Foucault, sostiene che «oltre il semplice rifiuto [...] abbiamo bisogno di costruire un nuovo modo di vita», dando per implicito che Agamben si fermi al *semplice rifiuto*, sottovalutando così la nozione di forma-di-vita<sup>33</sup>. Tuttavia, anche secondo interpreti più attenti, si può sostenere con buone ragioni che un dialogo fra Agamben e Foucault sia impossibile<sup>34</sup>. Per Marzocca, ad esempio, esiste una differenza importante fra sistemare in termini «teoreticamente omogenei l'intera

<sup>31</sup> «*Religio* non è ciò che unisce uomini e dèi, ma ciò che veglia a mantenerli distinti» (G. Agamben, *Elogio della profanazione*, cit., p. 85).

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> M. Hardt e A. Negri, *Empire*, HUP, Harvard 2000, ed. it. *Impero*, Rizzoli, Milano 2001, p. 193.

<sup>34</sup> Cfr. M. Ojakangas, *Impossible dialogue on Bio-power*, «Foucault Studies», n. 2 (2005), pp. 5-28.

problematica biopolitica e lo sforzo che, invece, Foucault compie costantemente di garantire la decifrabilità degli esiti delle sue analisi evitando al tempo stesso la loro unificazione teorica [...] attorno ad un unico “principio”»<sup>35</sup>. Analogamente, le più comuni attestazioni dei limiti di Agamben additano la perdita di specificità dovuta alla tensione irrisolta tra il fondamento ontologico del biopotere e l'esistenza fattuale delle sue tecnologie, con la conseguenza che il politico vien ridotto «to a single, pejorative version of sovereign power and state authority»<sup>36</sup>.

Benché in grado di cogliere le insufficienze dei concetti agambeniani, queste critiche sottovalutano il pensiero dell'autore, non cogliendone le motivazioni. D'altronde, è lo stesso Agamben a prendere atto di una differenza non accidentale fra il suo metodo e quello del francese: Foucault «ha sempre rifiutato di occuparsi [di ciò che egli chiama] “gli universali”, come lo Stato, la Sovranità, la Legge, il Potere»<sup>37</sup>. Cercheremo qui i problemi cui rispondono i concetti in questione, per coglierne il gioco unilaterale di ripresa e trasformazione. Si tratterà di individuare il piano di discorso di Agamben, ovvero quello di un'ontologia politica che fa ampio uso dell'*arché* (innovativamente) e che si concreta in una concezione del potere e della potenza che poco ha a che vedere con Foucault.

Significativamente, la riflessione agambeniana sul metodo segue la stesura dei suoi testi maggiori e dunque si svolge a cose fatte. Lo stesso vale per Foucault; tuttavia una differenza permane anche al livello superficiale: se il metodo non è separabile dal contesto in cui opera, allora non si può ignorare come le problematiche agambeniane sorgano nell'ambito di una teoresi ontologicamente orientata, per poi volgersi all'analisi di figure storiche.

Queste figure – *homo sacer*, stato di eccezione, campo – sono senza dubbio fenomeni storici positivi, ma l'utilizzo che ne vien fatto è volto ad adoperarli come paradigmi, «la cui funzione [è] di costituire e rendere intelligibile un intero e più vasto contesto storico-problematico», non di ricostruire alcunché storiograficamente<sup>38</sup>. La funzione del paradigma non è tanto quella di spiegare la modernità riportandola a una narrazione delle cause; piuttosto si tratta di rendere visibili alcuni fenomeni la cui parentela *doveva* sfuggire allo storico. Il paradigma, definisce Agamben,

è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intelligibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. [...] Il termine che funge da paradigma [è] disattivato dal suo uso normale [...] per mostrare il canone di quell'uso, che non è possibile esibire in altro modo.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> O. Marzocca, *La biopolitica fra potere e potenza*, in *Perché il governo*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 81.

<sup>36</sup> A. Kalyvas, *The sovereign weaver*, in AA.VV., *Politics, Metaphysics and Death*, DUP, Durham 2005, p. 115.

<sup>37</sup> G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Milano 2006, p. 13.

<sup>38</sup> G. Agamben *Signatura rerum*, cit., p. 12.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 20.



### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

L'intento, dunque, non è quello di svelare inizi nascosti: Agamben vuole rendere intelligibili degli ambiti discorsivi, disattivando la *signatura* alla base della cultura occidentale. Questa *signatura* non è altro che l'imposizione del dispositivo ontologico e delle sue partizioni, tramite la rappresentazione della loro illusoria necessità.

Nonostante il confronto con *Nietzsche, la genealogia e la storia*, torna qui in primo piano il problema dell'origine, sebbene atipicamente. Lo statuto dell'*arché* in Agamben è ambiguo. Da un lato, egli intende l'*arché* negativamente, come *comando* che coincide con la reiterazione della scissione dell'esperienza fattizia e che in quanto tale può essere pensata come forza attiva nel presente. In questo caso, il compito dell'archeologia è quello di rendere inoperosa l'*arché*, ritrovando nel suo punto cieco una potenza di vita mistificata dal dispositivo.

Dall'altro, è proprio questa potenza di vita a esser posta quale *arché* nelle vesti, ancora una volta, di tendenza operante nel presente, che si configura come non-vissuto del vissuto stesso. Qui, il compito sarà di rivitalizzare, riattualizzandola, un'*arché* che è piuttosto il *futuro anteriore* del lavoro archeologico: pena il ritorno dell'origine, bisogna pensare l'accesso all'*arché* come la creazione di un passato che *sarà stato* solo ad inchiesta compiuta. L'archeologo deve distruggere la tradizione, che è *exceptio*, per ritrovare al di là di questa un punto d'insorgenza (*preistoria* o *fonte*) che non è mai la somma dei caratteri risultanti dalla scissione della tradizione. L'*arché*, in questo secondo caso, è un'ipotesi, una *x* di pura eterogeneità rispetto al presente, «qualcosa che si suppone necessariamente accaduto, ma che non può essere ipostatizzato in un evento nella cronologia»<sup>40</sup>. Il gesto archeologico, paradigma di ogni inoprare, consiste nell'accedere, risalendo a contropelo il corso della storia, al presente in quanto non-vissuto per restituirlo alla salvezza da cui proviene<sup>41</sup>.

La coesistenza dei due sensi dell'*arché* è resa possibile dall'unitarietà del gesto: è solo tramite la destituzione dell'*arché* come comando che è possibile liberare l'*arché* come uso che il dispositivo cattura e tramanda. L'oscillazione rimanda a un punto fermo in Agamben: ciò che era, anche se solo ipoteticamente, prima della scissione, è anche ciò che è sempre da realizzare (e che è pur sempre restato attivo). Ma se ciò che richiede la nostra urgenza deve anche essere ciò che si trova prima della separazione, con ciò siamo installati in un *dualismo* di fondo che contrappone alla monoliticità di *un* Potere malvagio, la potenza di *un* Ingovernabile. I due aspetti si producono reciprocamente, avvitandosi in una concezione univoca del dispositivo che deve molto a Heidegger e ai francofortesi.

Foucault, dal canto suo, anche nei momenti di maggiore vicinanza alla teoria critica, non ha mai cessato di opporsi a una concezione monistica della ragione a favore di un pluralismo delle *forme di razionalità* analizzate nel loro processo di messa in forma di campi non riducibili a unità, vale a dire nella complessa trama di relazioni, sostituzioni strategiche e sovrapposizioni fra molteplici tecnologie di potere<sup>42</sup>. In nessun modo è possibile parlare in Foucault di una assolutizzazione

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>42</sup> Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim*, in *Dits et écrits*, cit., pp. 135-136.

di un determinato diagramma di potere o – che è lo stesso – è interdetto, su queste basi, compiere discorsi che prendano in considerazione *tutte* le società e *tutte* le culture, operazione volentieri svolta da Agamben.

Al contempo, e con lo stesso movimento di vicinanza critica alla *Frankfurter Schule*, Foucault afferma che dobbiamo produrre «qualcosa che ancora non esiste e di cui non possiamo sapere come e cosa sarà»<sup>43</sup>. Egli non è interessato all'individuazione della configurazione ontologica della forma-di-vita, ma alla specificità di più tecniche di sé, nessuna delle quali ripropone acriticamente. Prima di una modalità di formazione della soggettività, non ve ne era che *un'altra* che mai potrà essere la *nuova* forma di soggettivazione che cerchiamo.

La ricerca agambeniana si rivela insufficiente se privata di un confronto con l'immanenza del potere alla storia, confronto che peraltro renderebbe impossibile «evidenziare ambiti totalmente irrelati, come una *pura origine* o un *altro orizzonte*»<sup>44</sup>. Nondimeno, l'analisi storicamente circoscritta che coincide con l'ontologia dell'attualità foucaultiana, non si riduce a una mera storicizzazione né è spinta da un banale *pathos della singolarità*. Si tratta, piuttosto, di prendere sul serio il potere e la sua immanenza ai soggetti, di cogliere la storia in quanto si fa corpo e costituisce, *per noi*, l'urgenza di *un nuovo noi*. Difficilmente si farà rientrare tutto ciò in un'ontologia che, certo modale, rimane dualistica.

Per cogliere al meglio l'ottica di Agamben, sarebbe necessario porre la questione sul suo piano proprio, che è quello – estraneo a Foucault – di un'ontologia politica. Sebbene lo stesso Agamben rivendichi una forte continuità col filosofo francese, ad esempio parlando di un'«archeologia dell'ontologia» o dell'ontologia come «l'*a priori* storico fondamentale del pensiero occidentale», non è possibile ignorare come le nozioni riprese subiscano uno spostamento dalla genealogia alla filosofia prima (*HSIV*, 2, 1125). La *domanda* di Agamben è fondamentale differente, giacché si tratta di interrogare l'ontologia come ciò che «definisce ogni volta lo spazio dell'agire e del sapere umano, di ciò che l'uomo può fare e di ciò che egli può conoscere e dire» (*ivi*, 1123). Più incisivamente, afferma che «l'ontologia è gravida del destino storico dell'Occidente» (*ibid*). A questo punto pare indispensabile porre la questione del rapporto con Foucault sul piano della posizione di problemi più che su quello delle soluzioni.

Abbot ha definito l'ontologia politica come «lo studio del modo in cui [...] la nostra concezione del mondo *come tale* [...] condiziona quelle che riteniamo essere possibilità ontiche dell'agire collettivo»<sup>45</sup>. L'ontologia politica post-heideggeriana pretende di essere *post-metafisica* in ciò: essa cerca di pensare le

<sup>43</sup> M. Foucault e D. Trombadori, *Esperienza e verità*, Castelvechi, Roma 2018, p. 66. È da notare che una visione così critica dell'origine non è costante nel percorso di Foucault. La prospettiva presa qui in considerazione deve molto alle critiche mossegli da Derrida proprio su questo tema e che, in parte, possono essere mosse ad Agamben.

<sup>44</sup> E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: La vita delle forme*, cit., p. 31.

<sup>45</sup> M. Abbot, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, cit., p. 203. La nuda vita rappresenta la «trasposizione della differenza ontologica heideggeriana entro categorie biologiche classiche» (p. 209).

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

problematiche della politica attuale in relazione a ciò che è stato ereditato dalla metafisica in quanto oblio dell'essere (quodlibetale). Va da sé che ogni critica sul piano ontico perde la sua rilevanza nella riflessione ontologica: «l'iperbole di Agamben, la sua tendenza a trascurare la *nuance* storica (“*tutte* le società e *tutte* le culture”), è il risultato del suo metodo ontologico: l'iperbole [...] è ciò che il pensiero ontologico diviene quando trapassa nell'ontico»<sup>46</sup>.

La nuda vita, concetto ontologico primario, non indica una possibilità della politica ontica, giacché in sé non è neanche considerabile come paradigma o esempio esperienziale: essa è piuttosto la regola di formazione di ogni paradigma agambeniano e il suo problema fondamentale, l'oblio stesso. Essa indica un fallimento *di pensiero* concretatosi nel *campo*: nessuna vita si può dire propriamente nuda, ovunque non ci sono che forme-di-vita rese impensabili dalla loro cattura del dispositivo ontologico. La nuda vita è una *finzione metafisica* che perseguita la politica occidentale, incapace di scalfire quel nucleo impersonale che è l'essere stesso di ogni vita<sup>47</sup>. Se ci si chiede, dunque, dove e come sia possibile concepire in Foucault la nuda vita, si deve rispondere:

“in nessun luogo”: il concetto è troppo [ampio, astratto e *metafisico*] per poter appartenere al registro foucaultiano. Se è possibile affermare che Agamben, in *HS* sviluppa il progetto di Foucault [...], ciò avviene soltanto mediante l'importazione di un concetto quasi-heideggeriano, che cambia irreversibilmente le regole e gli esiti del gioco.<sup>48</sup>

Ciò che ne consegue, è che il problema diventa adesso quello dell'estensione e del livello cui vien condotta l'analisi: per mantenere l'unità del dispositivo ontologico e la monoliticità del potere cui corrisponde, Agamben deve tener ferma un'idea *giuridica* e *repressiva* del potere stesso, mancando con ciò di misurarsi a fondo con la questione foucaultiana dell'immanenza delle relazioni di potere. Ad esempio, la nozione di *cattura* sembra pensabile solo a partire dalla prospettiva di un potere visto con gli occhi del diritto – e di un diritto affatto determinato. Lo stesso vale per lo *stato di eccezione*, elemento «metastorico, immune da qualunque contraccolpo proveniente dagli sconvolgimenti del potere che lo realizza»<sup>49</sup>. Agamben sembra esserne consapevole: Foucault ha lasciato fuori il diritto e la teologia, «mi è sembrato naturale [lavorare] proprio in questa direzione»<sup>50</sup>. Lunghi dal costituire un'aggiunta, l'operazione compiuta si

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 214. Lo stesso Agamben commette, almeno espositivamente, l'errore categoriale che porta i suoi critici a mancare il carattere ontologico-politico del suo discorso. Ad esempio, nell'immediatezza con cui passa dalla figura dello schiavo alla cattura, nel diritto romano, di quella stessa figura di pensiero che bisogna riattualizzare.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 234.

<sup>50</sup> G. Agamben e G. Sacco, *Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica*, URL = [http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id\\_article=1209](http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=1209).

configura come una modifica radicale del concetto foucaultiano di potere: non più relazionale, immanente e proveniente dal basso, ora si definisce a partire dall'unidirezionalità di ciò che impone la relazione presupponente nella forma di una sovranità monologica, negativa e continuativa. Si avrà un bel dire che «il potere non è il male»<sup>51</sup>.

Ciò che è in questione è l'uso della potenza. La tesi qui proposta non vuole ridurre a una divergenza in quest'uso l'ampissimo spettro di problematiche che mette in rapporto Agamben e Foucault, piuttosto indica il luogo dove emerge maggiormente la specificità e l'inattualità del pensiero foucaultiano in rapporto a quanto vien detto a torto o a ragione da molti suoi continuatori. Se è vero che la filosofia della vita di Foucault pone molte difficoltà, a causa della sua disseminazione e della varietà della sua proposta lungo un percorso polimorfo, nondimeno è vero che «Agamben's heritage is not so much the Nietzschean emphasis on relations of force that informs Foucault's genealogical approach but the ontological concerns of Aristotle and Heidegger»<sup>52</sup>.

Agamben, in altri termini, concepirebbe la potenza ponendosi in dialogo con la tradizione aristotelico-tomistica. A questo canone che discute la potenza sempre in relazione all'atto, si rifà oggi Rocco Ronchi, in modalità apparentemente antitetiche rispetto ad Agamben. D'altra parte, Foucault, il quale non tematizza questo concetto, sembra rifarsi piuttosto a una tradizione che ha il riferimento principale in Nietzsche, l'interprete maggiore in Deleuze e il più illustre predecessore in Spinoza. Alla dicotomia atto/potenza, questi autori sostituiscono «un concetto di vita come potenza che ha nel godimento e nella soddisfazione, in un momento estetico un punto fondamentale; dove l'estetica è [...] immediatamente politica»<sup>53</sup>.

La potenza, per Deleuze, è la «sensibilità della forza», ha un carattere intrinsecamente vitale<sup>54</sup>. Ricordiamo come la nozione di vita espressa da Canguilhem vada esplicitamente in questa direzione, nel suo testo maggiore, laddove egli parla di una «polarità della vita» che riconduce all'influenza nietzschiana<sup>55</sup>. «Voler conservare se stessi», scrive Nietzsche, «è l'espressione di uno stato di necessità, di una limitazione dell'autentico impulso fondamentale alla vita,

<sup>51</sup> M. Foucault, *L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits*, cit., ed. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 291. Come riassume Snoek, tre possibili punti di distanza sul potere sono individuabili: nel lasso di tempo preso in considerazione per la biopolitica (molto più lungo per Agamben, ma può esser mai solo questione di tempo?); nel rapporto fra sovranità e biopolitica (dunque nel presente inteso come *differenza*); nella relazione delle analisi con il campo. Cfr. A. Snoek, *Agamben's Foucault*, «Foucault Studies», n. 10 (2010), pp. 44-67.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 67. Nell'intervista con Raulff: «Nietzsche was important for me also. But I stand rather more with Benjamin».

<sup>53</sup> M. Iofrida, *Fenomenologie della vita*, cit., p. 94.

<sup>54</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, ed. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 1978, p. 94.

<sup>55</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 96. I luoghi dove riconosce il debito con Nietzsche sono raccolti in *Sulla medicina*, Einaudi, Torino 2007, pp. 23-34.

### Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault

che mira a una *espansione di potenza* e, in questa volontà, abbastanza spesso pone in questione e sacrifica l'autoconservazione»<sup>56</sup>. Nella natura domina la sovrabbondanza, non lo stato di necessità: la volontà di conservarsi è una conseguenza (non inevitabile) della volontà di potenza che mira alla crescita e all'espansione. Ora, la nozione nietzschiana di potenza deve molto meno ad Aristotele (e alla distinzione atto/potenza) che a una certa letteratura scientifica a lui contemporanea e a un'interpretazione originale – dapprima entusiasta, poi combattuta – di Spinoza.

Dal lato opposto, Agamben riporta tanto l'affezione delle inclinazioni (il *gusto*), quanto il desiderio al medesimo discorso ontologico relativo ad atto e potenza<sup>57</sup>. Esempio è il breve *L'immanenza assoluta* (1996), testo in cui Agamben si confronta con Deleuze collegandolo, senza far differenze significative, a Foucault e Spinoza. Interpretando *L'immanenza: una vita...*, scrive:

Il carattere più intimo della vita nutritiva non è [...] la crescita, ma, innanzitutto, l'autoconservazione. Ciò significa che, mentre la tradizione medico-filosofica cerca di distinguere con cura le varie potenze dell'anima e regola la vita umana sul canone alto della vita dianoetica, Deleuze [...] ne arretra il paradigma sullo schema più basso della vita nutritiva. [...] La potenza che costituisce la vita in senso primordiale (il nutrir sé), coincide col desiderio di conservare il proprio essere che definisce la potenza della vita come immanenza assoluta in Spinoza e in Deleuze.<sup>58</sup>

Da un lato, egli non sembra cogliere la specificità dei concetti di vita e potenza di Deleuze (e Nietzsche), dall'altro sembra ridurre lo stesso Deleuze a un'interpretazione di Spinoza differente da quella del parigino<sup>59</sup>.

Due usi della potenza, dunque, che non riescono a interloquire e che si concretano in concezioni della soggettività affatto diverse. Negli anni Ottanta, Foucault si sofferma infatti sulla «vita come potenza di soggettivazione», come «lungo divenire differenziale delle differenze singolari»<sup>60</sup>. Queste non rimandano, quale loro elemento ultimo, a soggetti; piuttosto ineriscono a «sottoindividui» che precedono geneticamente gli individui costituiti<sup>61</sup>. Alle divergenze fra i due autori qui evidenziate ne aggiungiamo una. Il soggetto, per Agamben, è da considerar-

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Fritzsche, Leipzig 1887, ed. it. *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 2015, p. 250.

<sup>57</sup> Cfr. HSIV,2, 1236; Id., *Desiderare*, in *Profanazioni*, cit., pp. 57-58.

<sup>58</sup> G. Agamben, *L'immanenza assoluta* (1996), in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 400-401.

<sup>59</sup> Nella filosofia italiana contemporanea, Esposito riprende l'idea deleuziana di una «potenza della vita». Recentemente, egli ha reiterato le sue riserve nei confronti del progetto agambeniano rivendicando il carattere *conflittuale e istituyente* della vita. Disattivare alcunché non sarebbe sufficiente senza immettere nella politica la potenza di *una vita*. Per la critica all'heideggerismo di sinistra, che sta qui anche per Agamben, si vedano i testi di Esposito in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>60</sup> J. Revel, *Identità, natura, vita*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, cit., p. 145.

<sup>61</sup> M. Foucault, *Le jeu*, in *Dits et écrits III*, cit., ed. it. *Il gioco*, «Millepiani», n. 2, 1994, p. 36.

**Lorenzo Petrachi**

si un campo di tensioni fra due forze antitetiche: «una che va dall'individuale all'impersonale e l'altra che va dall'impersonale all'individuale»<sup>62</sup>. Il movimento descritto è l'individuarsi immanente di una forma-di-vita a partire dalla relazione con un'originaria e ineliminabile nube di non-conoscenza: alla molteplicità che caratterizza i processi di soggettivazione foucaultiani dall'esterno e, per così dire, dall'interno, Agamben contrappone uno schema duale.

Quale dei due modelli possa rivelarsi più funzionale a una politica e a un'etica che, problematizzando il soggetto, vogliono riscoprire e inventare individuazioni collettive, è una questione della quale può decidere solamente la potenza di una vita nelle sue pratiche d'immanenza.

<sup>62</sup> G. Agamben, *Genius*, in *Profanazioni*, cit., p. 12.