

AGAMBEN E FOUCAULT: DUE MODELLI IRRIDUCIBILI DI BIOPOLITICA

ALBERTO DESTASIO

*Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università di Catania
alberto.destasio@outlook.com*

ABSTRACT

In this paper, we discuss the foucaultian and agambenian concepts of biopolitics. This comparison between Foucault and Agamben is divided in three parts. First of all, we show how ontological and anti-historical nuances of Agamben's concept of biopolitics don't allow to grasp both the socio-economic contradictions and the positive aspects of biopolitics. In this section we reflect also on the theoretical aporia of Agamben's interpretation of Aristotelian *bios*. In the second place, we show the agambenian misunderstanding of the relationship between subject and self in the last Foucault. In the end, we compare the foucaultian and agambenian concepts of public health.

KEYWORDS

Foucault; Agamben; biopolitics; history; political ontology.

INTRODUZIONE

Nel recente dibattito filosofico sulla pandemia, le filosofie di Michel Foucault e di Giorgio Agamben sono state sovente trattate come le espressioni *simili* di un progetto critico uniforme.¹ Le ricerche foucaultiane e agambeniane sulla biopolitica, per es., sono state intese nel quadro di una sostanziale continuità. Scopo del presente studio è mostrare in termini essenziali l'*abisso* teorico-politico che separa

¹ Nel libro di S. Azzarà (*Il virus dell'Occidente. Universalismo astratto e sovranismo particolarista di fronte allo stato d'eccezione*, Mimesis, Milano, 2020) e nell'intervento di R. Ronchi, *Biopolitica del virus* (<https://www.quodlibet.it/recensione/4454>), gli itinerari teorici di Foucault e Agamben vengono spesso sovrapposti o trattati come un unicum. Tuttavia, al di là di questo aspetto, i due testi differiscono toto caelo per presupposti politici ed esiti analitici del fatto pandemico. Il testo di Azzarà, a nostro avviso, è il commento più documentato e politicamente lucido al dibattito filosofico internazionale sulla pandemia.

la riflessione foucaultiana e quella agambeniana sulla biopolitica.² L'identificazione di queste due formulazioni, a nostro avviso, è stato uno dei più gravi errori nel recente dibattito filosofico sul COVID. Le conseguenze di questo errore hanno avuto un impatto immediato sull'intellezione filosofica e politica del fatto pandemico.

Di seguito, cercheremo di spiegare perché il concetto foucaultiano di biopolitica non sia sovrapponibile a quello di Agamben, e perché sarebbe consigliabile mantenere il primo e rifiutare il secondo. È inutile specificare che questo confronto non avanza alcuna pretesa di esaustività. Il rapporto Foucault-Agamben è già oggetto di un cospicuo numero di studi approfonditi.³ La riflessione che segue si limiterà a proporre una prospettiva teoretica differente rispetto ai pronunciamenti esistenti sul medesimo tema.

Inizieremo dal raffronto testuale tra un passo di Foucault e un passo di Agamben in cui si possono rinvenire in modo chiaro le rispettive definizioni della biopolitica. Questa scelta argomentativa ha una propria *ratio*: il nostro problema è andare *al cuore* delle concettualizzazioni foucaultiane e agambeniane della biopolitica, *non* sondarne criticamente tutti gli esiti (operazione impossibile da svolgere in questa sede). Per una più ampia intellesione dei temi trattati, discuteremo tre aspetti direttamente connessi al tema della biopolitica in Foucault e Agamben: il concetto di *sicurezza* introdotto da Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, il quale potrebbe aiutarci a illuminare alcuni aspetti della gestione della pandemia; i pronunciamenti di Agamben sulla pandemia, a partire dalla sua idea di biopolitica; il modo in cui Agamben, nell'*Uso dei corpi*, interpreta la nozione di *rapporto a sé*, la quale, a nostro avviso, è l'esito più *coerente* dello studio foucaultiano della biopolitica.

² Sull'inconciliabilità della visione agambeniana della biopolitica con quella foucaultiana, cfr. l'ottimo lavoro di M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault*, «Foucault Studies», 2, 2005, pp. 5-28. L'articolo ha il merito di evidenziare la natura non solamente violenta della biopolitica. La nostra tesi è che se la biopolitica viene sganciata dal paradigma della sovranità, essa può sprigionare un significato emancipativo.

³ Cfr. almeno K. Genel, *The question of Biopower: Foucault and Agamben*, «Rethinking Marxism», 2007, XVIII, pp. 43-62; O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, in *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 226-251; C. Crosato, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben. Tra il superamento della teoria moderna della sovranità e il suo ripensamento*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019; P. Slongo, *Homo Sacer e la produzione della nuda vita. Agamben e la correzione di Foucault*, «Etica e politica», 2019/3, XXI, pp. 629-645. Per una riflessione generale sulla storia e gli esiti attuali della biopolitica, è indispensabile il volume di O. Marzocca, *Biopolitics for Beginners. Knowledge of Life and Government of People*, Mimesis, Milano, 2020. Il dibattito italiano più recente sulla biopolitica è avvenuto nel vol. 8 di *Micromega* (2020), *Biopolitica: inganno o chiave di volta? Sugli aspetti giuridici e governativi della gestione biopolitica della pandemia*, cfr. l'indagine poderosa in tre volumi a cura di A. Pajno e L. Violante, *Biopolitica, pandemia e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2021.

Infatti, se biopolitica è anzitutto governo della soglia biologica degli individui, cosa accade quando la forza governamentale si rivolge non più alla vita degli altri, ma alla *propria stessa vita*, alla costituzione di sé?

1. LA BIOPOLITICA IN FOUCAULT. UN CAMPO DI FORZE

1. Partiamo dalla nozione di biopolitica in Foucault. Il passo seguente, nonostante la lunghezza, merita la lettura *in extenso*:

L'Occidente ha conosciuto a partire dall'età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi del potere [*si riferisce al paradigma di potere basato sulla sovranità e sulla legge n.d.a*]. Il "prelievo" tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle. Il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi, o almeno ad appoggiarsi sulle esigenze di un potere che gestisce la vita ed a finalizzarsi a ciò che queste domandano. Questa morte, che si fondava sul diritto del sovrano di difendersi o di chiedere che lo si difenda, apparirà come l'altra faccia del diritto che ha il corpo sociale di assicurare la sua vita, di mantenerla o di svilupparla.

Concretamente, questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*.

Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici. Ma ha richiesto di più; gli è stata necessaria la crescita degli uni e degli altri, il loro rafforzamento così come la loro utilizzabilità e la loro docilità gli sono stati necessari metodi di potere suscettibili di maggiorare le forze, le attitudini, la vita in generale, senza pertanto renderle più difficili da assoggettare; se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo- e di bio- politica, inventati nel XVIII secolo come *tecniche* di potere presenti a tutti i livelli del corpo sociale ed usati da istituzioni molto diverse.

Contro questo potere ancora nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe — cioè sulla vita e sull'uomo in quanto essere vivente. Dal secolo scorso le grandi lotte che mettono in questione il sistema generale di potere non si fanno più in nome di un ritorno agli antichi diritti, e in funzione del sogno millenario di un ciclo dei tempi e di un'età dell'oro. Non si aspetta più l'imperatore dei poveri, né il regno degli ultimi giorni, e nemmeno soltanto il ristabilimento di giustizie ritenute ancestrali; quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizzazione delle sue virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla. 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 a "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 sovranità.⁴

Quali sono le caratteristiche della biopolitica secondo Foucault?

Anzitutto, il paradigma biopolitico, al contrario del modello sovranistico, non si limita a costringere e uccidere la vita, bensì la incita, la produce, la gestisce e la organizza. Primo dato fondamentale: il paradigma biopolitico è altra cosa rispetto a quello della sovranità.⁵ Per quanto sia difficile (ma è questa la sfida che ci lancia Foucault), esso obbliga, in linea di massima, a pensare la politica fuori della logica della sovranità.⁶ Una proposta analitica di questo tipo risulta ancor più radicale

⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2020, pp. 120-128.

⁵ Non a caso, l'eccedenza della biopolitica rispetto al paradigma della sovranità si mostra drammaticamente nei momenti più teratologici dell'esercizio biopolitico, per es. nella guerra atomica. «Il potere esercitato all'interno del potere atomico risulta capace di sopprimere la vita. Di conseguenza: di sopprimere sé stesso come potere di assicurare la vita. Di modo che, o tale potere è un potere sovrano che utilizza la bomba atomica, e allora non può più essere biopotere, cioè potere di assicurare la vita come esso è diventato a partire dal XIX secolo; o al contrario, all'altro limite, non avremo più l'eccesso del diritto sovrano sul bio-potere, ma piuttosto l'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano. [...] Ci troviamo allora di fronte ad una formidabile estensione del bio-potere che, a differenza di quanto vi dicevo poco fa a proposito del potere atomico, ha così la possibilità di oltrepassare ogni sovranità umana» (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 219).

⁶ Già più di centosettanta anni fa, nel corso di una riflessione sullo sviluppo del modo di produzione capitalistico, Karl Marx aveva già prefigurato la necessità della crisi della sovranità e, soprattutto, i suoi effetti non per forza nefasti. «Sfruttando il mercato mondiale, scrive Marx, la borghesia ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi. Con gran dispiacere dei reazionari, ha tolto alle industrie la base nazionale. [...] Al posto dei vecchi bisogni, a soddisfare i quali bastavano i prodotti nazionali, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. In luogo dell'antico solamente locale e nazionale, per cui ogni paese

nel momento in cui Foucault considera non solo il paradigma della sovranità come un *freno* a quello governamentale (o biopolitico), ma lo stato stesso come una *forma* specifica di governo e non come una sostanza politica che può assumere attributi governamentali, forme di governo, diverse.⁷

Secondo dato fondamentale: il paradigma biopolitico si sviluppa in un momento storico ben *preciso*, vale a dire quando il capitalismo ha bisogno di trasformare l'attività vitale dell'individuo in forza-lavoro. Questo non significa che, prima della modernità capitalistica, la politica non sia mai stata interessata ai fattori biologici dell'uomo, ma solo che il fenomeno biopolitico non ha mai avuto una centralità e una grandezza estensiva-intensiva come quelle raggiunte in epoca capitalistica. La biopolitica coincide insomma con la così detta *sussunzione reale*. Antonio Negri lo ammette nel suo ultimo libro con Hardt: «la socializzazione della produzione e della riproduzione è un'attività biopolitica».⁸ Infatti, quando il lavoratore si è accorto di essere un soggetto biopolitico, ha reagito inizialmente (e ingenuamente) con una precisa forma di *illegalismo popolare*: la dissipazione del proprio corpo come organo di valorizzazione. Su questo punto, si veda il corso di Foucault *La società punitiva*.⁹

Terzo dato fondamentale: Foucault non rifiuta mai la biopolitica in quanto tale come mezzo assoluto e atavico di oppressione, come una minaccia.¹⁰ La biopolitica è piuttosto un concetto che descrive un *campo di forze* della modernità, mai

bastava a sé stesso, subentra un traffico universale, una universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. E come nella produzione materiale, così anche nella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano patrimonio comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionale diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale» (K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 295-296). Va da sé che il così detto sovranismo, col suo rifiuto reazionario e unilaterale del cosmopolitismo, non è in grado né di cogliere gli aspetti avanzati del processo di universalizzazione capitalistico, né di pensare un modello di sovranità alternativo a quello nazionale.

⁷ «Mi chiedo se non siano proprio quelli che parlano di stato, che fanno la storia dello stato, della sua evoluzione e delle sue pretese a sviluppare un'entità attraverso la storia, finendo per creare un'ontologia di questa cosa che sarebbe lo stato. E se invece lo stato non fosse altro che una maniera di governare? Se non fosse altro che un tipo di governamentalità?» (M. Foucault, *Sicurezze, territorio, popolazione*, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 183).

⁸ M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, tr. it. di T. Rispoli, Ponte alle Grazie, Milano, p. 72.

⁹ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 203-218.

¹⁰ A tal riguardo, è sufficiente citare due passi significativi. «Mi sembra – almeno, questo è il senso delle mie analisi, di cui si può vedere la fonte d'ispirazione [Marx, n.d.a.] – che le relazioni di potere non debbano essere considerate in modo schematico, come se ci fossero, da un lato, quelli che hanno il potere e, dall'altro, quelli che non ce l'hanno. Un certo marxismo accademico contrappone frequentemente la classe dominante alla classe dominata. Per prima cosa, questo dualismo non si trova mai in Marx, lo si trova in alcuni pensatori reazionari e razzisti come Gobineau, i quali

un rischio o qualcosa da scongiurare. Al modo che per Marx la cooperazione capitalistica è il terreno di lotta contro il capitalismo,¹¹ per Foucault la biopolitica è

pensano che in una società esistano sempre due classi, una dominata e l'altra che domina. Si possono trovare affermazioni di questo tipo in molti testi, ma mai in Marx; Marx è troppo scaltro per sostenere una cosa del genere, sa perfettamente che le relazioni di potere sono solide perché non finiscono mai, da un lato non ce ne sono moltissime e, dall'altro, soltanto qualcosa; essa passano ovunque: la classe operaia ritrasmette delle relazioni di potere, esercita delle relazioni di potere» (M. Foucault, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 171). Il secondo passo foucaultiano è il seguente: «Le relazioni di potere sono dunque mobili, reversibili e instabili. Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi. Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda che, talvolta, mi viene posta: “ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà”. Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo, è perché la libertà è dappertutto» (M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3...*, cit., pp. 284-285).

¹¹ «Il Machiavelli dei nostri tempi è proprio Marx: le cose non derivano da lui, ma si dicono attraverso di lui» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 179). Non è questa la sede per indagare in modo approfondito i rapporti tra la biopolitica foucaultiana e il pensiero di Marx. Per il momento, sarà sufficiente ricordare che Marx, specie nel I libro del Capitale, individua e svolge quegli elementi del modo di produzione capitalistico che Foucault, un secolo dopo, rubricherà sotto i concetti di 'anatomo-politica' e 'bio-politica'. Nel paragrafo terzo del quarto capitolo del I libro del Capitale (*Trasformazione del denaro in capitale*), Marx afferma espressamente che per «forza lavoro o capacità lavorativa intendiamo l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali, che esistono nella corporeità, nella personalità vivente di un uomo, e che egli mette in modo ogni qualvolta produce valori d'uso di qualunque genere» (K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino, 2016, p. 261, corsivi nostri). In merito alla biopolitica strictu sensu, ritorniamo, ancora una volta, alla definizione foucaultiana. «Questo bio-potere, scrive Foucault, è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici. Ma ha richiesto di più; gli è stata necessaria la crescita degli uni e degli altri, il loro rafforzamento così come la loro utilizzabilità e la loro docilità gli sono stati necessari metodi di potere suscettibili di aumentare le forze, le attitudini, la vita in generale, senza pertanto renderle più difficili da assoggettare». Per trovare una trattazione marxiana di temi analoghi, basterà ritornare al noto capitolo sulla Cosiddetta accumulazione originaria, in cui Marx descrive le «legislazioni sanguinarie» promulgate in Inghilterra a partire dal XVI secolo contro il vagabondaggio, la mendicizia e le associazioni operaie (le quali determinavano una «dipendenza assoluta» e un assoggettamento, più o meno docile, al processo di valorizzazione [K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, cit., p. 929]). Oppure si potrà ripercorrere con attenzione il capitolo sulla Giornata lavorativa, dove Marx non solo fa continui riferimenti ai report *On Public Health del Medical Officer of the Privy Council*, ma mette direttamente a tema il problema della gestione capitalistica della popolazione. Su Marx e Foucault, cfr. almeno R.-M. Leonelli, *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Bulzoni, Roma, 2010; J. Bidet, *Foucault avec Marx*, La fabrique, Paris, 2014; C. Laval, L. Paltrinieri, Ferhat Taylan (a cura di), *Marx and Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015; A. Negri, *Marx and Foucault*, Polity Press, Cambridge, 2016.

l'ambito in cui la vita nella totalità delle sue manifestazioni appare come il soggetto (e l'oggetto) della lotta emancipativa. Questo è perfettamente coerente coi principi della logica foucaultiana del potere: non esiste un Potere unico e accentrato; il potere si dà come una rete microfisica e molteplice; il potere produce nuclei di resistenza, i quali, per essere tali, devono essere a loro volta dotati di potere; il potere è sempre una relazione mobile: passa da una parte all'altra dei poli implicati.

Quarto dato fondamentale: tra le rivendicazioni delle lotte biopolitiche, vale a dire le lotte adeguate al paradigma di potere biopolitico, figura il *diritto alla salute*.¹² Non esiste solamente una biopolitica che amministra i nostri i corpi e li vuole mantenere in vita per sfruttarli. Dire questo significa misconoscere la natura *ancipite* della problematica biopolitica. Può esistere una biopolitica in grado di rivendicare un diritto alla salute esterno alla logica del profitto.¹³ Una biopolitica che accetta il progresso medico-scientifico occidentale e lo libera dal meccanismo della valorizzazione.¹⁴ Le merci, per es. i vaccini, hanno sì un valore di scambio, ma soprattutto un valore d'uso: servono a qualcosa. Potrebbe esistere, insomma, una «biopolitica dal basso», secondo una bella espressione di Panagiotis Sotiris.¹⁵ I consultori autogestiti, gli sportelli di supporto psicologico nei centri occupati, gli ambulatori popolari, le riunioni femministe di autocoscienza sessuale, sono tanti esempi di 'biopolitica dal basso'.

Per Foucault, insomma, la biopolitica non è un nemico astratto, ma un *terreno di lotta* storicamente determinato. Per questa ragione esistono vari modelli biopolitici.

Con l'aiuto di Foucault, cerchiamo ora di sondare il modello biopolitico dominante, vale a dire quello *securitario*.

2. La lezione dell'11 Gennaio 1978 del corso *Sicurezza, territorio e popolazione*, si apre con una rapida descrizione delle tre modalità di funzionamento del potere all'interno della modernità. Secondo la prima modalità, che potremmo definire *legalista*, l'esistenza di una legge ripartisce in modo binario ciò che è permesso e ciò che è vietato, ciò che deve essere proibito e il tipo di punizione. Trat-

¹² Daniele Lorenzini ha mostrato come un approccio biopolitico al fatto pandemico dovrebbe mettere in luce le «vulnerabilità differenziali» e le «ineguaglianze sociali» già in atto nelle nostre società occidentali. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/711432>

¹³ Anche R. Esposito ha rilevato queste potenzialità affermative e positive della biopolitica, financo nei suoi aspetti più tanatologici (R. Esposito, *Biopolitica e filosofia a partire da Michel Foucault*, in *Foucault, oggi*, cit., p. 214). Per una lettura ampia e mai semplicistica dell'attuale pandemia da parte di Esposito, cfr. R. Esposito, *Immunità comune*, Torino, Einaudi, 2022.

¹⁴ Una seria critica da sinistra al Green Pass dovrebbe muovere da questo argomento. Essa dovrebbe riguardare la mancata liberalizzazione dei brevetti vaccinali, l'esclusione dei *sans papier* dal Green Pass (dunque dall'intera vita sociale) o il non riconoscimento di certi vaccini.

¹⁵ Cfr. <http://www.euronomade.info/?p=13095>

tasi del paradigma giudiziario-monarchico, dotato di una funzione sostanzialmente *proibitiva*. Il secondo paradigma, quello di tipo *disciplinare*, oltrepassa l'ordine discorsivo e pratico della proibizione/pena e ha l'obiettivo di sorvegliare, orientare e trasformare la condotta degli individui. Attraverso un'ottica di prevenzione, il potere ricorre a una serie di tecniche che tentano di rimuovere le *condizioni di possibilità* di un atto perseguibile. In questo caso, cioè, il potere ha una natura analitica e individualizzante: esso si impegna in un controllo capillare delle vite degli individui. Il terzo e ultimo paradigma è incentrato sulla nozione di *sicurezza*.¹⁶ Questo paradigma, in luogo di proibire o prevenire mediante il controllo della condotta, tratta un determinato fenomeno come un evento *probabile*, e mediante il calcolo di una media, stabilisce il limite di *accettazione* di tale fenomeno.

Prima di passare a un'analisi più dettagliata del concetto sicurezza, è necessario ricordare che questi tre meccanismi *non* si succedono secondo una linea cronologica. Essi coesistono in un plesso di potere storicamente determinato, assumendo volta a volta un ruolo dominante.

Per illustrare il funzionamento delle tecniche di sicurezza, possiamo riportare l'esempio di Foucault inerente alla gestione medica dell'epidemia di vaiolo nel XVIII sec.:

Un terzo esempio, che stiamo attualmente studiando nel seminario, è il vaiolo e le pratiche di inoculazione a partire dal XVIII secolo. Il problema fondamentale qui è tutt'altro: non si tratta di imporre una disciplina, anche se la disciplina sarà chiamata in causa, ma di sapere quante persone sono affette dal vaiolo, a che età, con quali effetti, con quale mortalità, con quali lesioni o postumi, con quali rischi derivanti dall'inoculazione, con quale probabilità di morte o di infezione malgrado l'inoculazione, con quali effetti statistici sulla popolazione in generale. Il problema insomma non è l'esclusione come nel caso della lebbra, né la quarantena come nel caso della peste, ma riguarda le epidemie e le campagne mediche grazie alle quali si cerca di arrestare i fenomeni sia endemici sia epidemici.¹⁷

¹⁶ In *L'epidemia* mostra che lo stato d'eccezione è diventato la regola, in G. Agamben, *A che punto siamo?*, Nuova edizione accresciuta, Quodlibet, Macerata, 2021, Agamben ha ricordato il funzionamento peculiare del paradigma securitario in Foucault. Egli afferma che i governi che si servono del paradigma della sicurezza «non funzionano necessariamente producendo la situazione di eccezione». Tuttavia, appena due linee dopo, aggiunge che «per un governo totalitario come quello cinese, l'epidemia è stato uno strumento ideale per verificare la possibilità di isolare e controllare un'intera regione» (Ivi, pp. 32-33, corsivi nostri). A tal proposito, domandiamo: il governo cinese ha bisogno di attendere un evento pandemico esterno, non auto-indotto, per isolare e controllare una regione? Non sarebbe più concreto sostenere che la gestione cinese della pandemia è più prossima al modello disciplinare, in quanto il regime economico-politico della Cina non è di tipo liberale?

¹⁷ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 20.

Da questo brano si evincono i due elementi che caratterizzano la novità del paradigma securitario. Il primo è di natura ontologica: il *caso*, l'evento, la contingenza. Il secondo di natura soggettuale, vale a dire la *popolazione*. Il meccanismo della sicurezza si relaziona costantemente con eventi casuali che concernono l'insieme della popolazione. Mentre negli altri due paradigmi del potere il problema era quello di definire la legge e i divieti, di controllare e orientare le vite dei singoli individui, nel modello securitario le scelte del potere vengono rivolte alla totalità della popolazione *a partire da* un certo accadimento contingente. Ma occorre domandare: perché il paradigma securitario si rivolge, per la prima volta, alla popolazione? E soprattutto, che tipo di avvenimenti possono interessare la vita quotidiana della popolazione?

La dimensione della sicurezza rinvia perciò a eventi possibili, a ciò che è temporaneo e aleatorio, e che bisogna inscrivere in uno spazio dato. Lo spazio in cui si svolgono serie di eventi aleatori corrisponde, credo, a ciò che è definito ambiente. La nozione di ambiente fa la sua comparsa in biologia, come ben sapete, con Lamarck. In fisica invece esiste già, impiegata da Newton e dai suoi seguaci. Che cos'è l'ambiente? È ciò che serve a spiegare l'azione a distanza di un corpo su un altro; è il supporto e l'elemento di circolazione di un'azione. Nella nozione di ambiente il problema fondamentale riguarda la circolazione e la casualità.¹⁸

L'introduzione del concetto di *ambiente* contrassegna un nuovo rapporto uomo/natura rispetto ai paradigmi precedenti. Negli altri due modelli di potere, ogni evento negativo che interessava il rapporto degli individui con la natura (per es. un'epidemia), veniva trattato o in termini di esclusione/allontanamento, o di rigida regolamentazione delle condotte di vita degli individui, al fine di eliminare l'incrinatura momentanea della reazione uomo/natura. Nel dispositivo securitario, invece, il concetto di ambiente viene utilizzato per riferirsi alla circolazione degli individui all'interno di una sfera che è *costantemente* esposta agli eventi naturali. La soglia naturale degli individui non è più qualcosa di marginale, ma lo spazio in cui gli individui già da sempre interagiscono. Ciò comporta che l'evento naturale non deve essere allontanato o scongiurato mediante pratiche di stretta sorveglianza. L'evento naturale, al contrario, va *gestito*.

Leggiamo quanto afferma Foucault a proposito della gestione dell'evento 'scarsità' all'interno del dispositivo securitario.

D'ora in poi, dunque, non ci sarà più la calamità della scarsità, così come sparirà il fenomeno di rarità dei beni di sussistenza, della fame generale, individuale e collettiva, che coinvolge parallelamente, senza discontinuità, i singoli e l'insieme della popolazione. Ma che cosa significa che non ci sarà più scarsità per la popolazione? Vuol dire che si pone un freno al fenomeno grazie a una sorta di *laisser-faire*, di *laisser-passer*, nel senso di lasciare che le cose accadano. Si lasceranno salire i

¹⁸ Ivi, p. 29.

prezzi fino a quando avranno la tendenza a salire, si lascerà che il fenomeno rarità-carò prezzo si sviluppi su questo o quel mercato e sarà proprio questa realtà cui si è lasciato libero sviluppo a creare il sistema del proprio contenimento e della propria regolamentazione. Non ci sarà più una scarsità generale, anche se un certo numero di persone e di mercati si troveranno comunque a dover sopportare la rarità, i prezzi elevati, una certa difficoltà ad acquistare il grano e a patire la fame. Potrà accadere benissimo che alcuni muoiano di fame. Ma proprio lasciando morire di fame alcune persone si potrà fare della scarsità una chimera e impedire che si trasformi in calamità generalizzata come nei sistemi precedenti. L'avvenimento della scarsità viene quindi dissociato. La scarsità come calamità generalizzata sparisce, ma la rarità che fa morire gli individui non soltanto non sparisce, ma non deve sparire.¹⁹

Qui Foucault non sta sostenendo che l'evento naturale della scarsità non abbia una esistenza reale o che sia una creazione artificiale per determinare certi effetti sulla popolazione. Il discorso di Foucault riguarda esclusivamente il problema della *gestione*. Un evento naturale determina degli effetti concreti che devono essere *somministrati*, non scongiurati in modo capillare. Ma in che modo? Mediante una sorta di *inclusione* del fenomeno in questione. Il fenomeno deve essere inglobato nella quotidianità della popolazione. Bisogna lasciare che esso agisca entro determinati limiti stabiliti. Il paradigma securitario *segue* e *governa* la dinamica spontanea del fenomeno, e questo per due ragioni. Anzitutto per far sì che le strategie scelte non abbiano un'origine esterna e oppressiva (come nel paradigma disciplinare). Le soluzioni atte a combattere il fenomeno devono essere una risposta *puntuale* e coerente, non pervasiva, ai suoi effetti. Il paradigma securitario pensa che se si *lascia* libero il fenomeno di agire entro certi margini, il contenimento dell'evento naturale *apparirà* come spontaneo e sarà maggiormente *accettabile*.

In secondo luogo, l'applicazione del principio del *laissez-faire* al caso naturale, ha una funzione deterrente nei confronti della popolazione. Se il fenomeno produce degli effetti negativi attentamente controllati dal potere securitario, gli individui saranno *indirettamente* costretti a modificare spontaneamente alcuni aspetti delle loro condotte di vita. In luogo di trattare una calamità come una sciagura naturale che deve essere circoscritta ed eliminata (così come avveniva nel paradigma disciplinare), il modello securitario *singularizza* il fenomeno e lo considera come un evento con cui la popolazione deve relazionarsi senza posa. Lo sviluppo *controllato* degli effetti negativi del fenomeno naturale risponde a un principio di gestione, di contenimento. Se applichiamo queste considerazioni foucaultiane alla pandemia attuale, notiamo che la soluzione dell'"immunità di gregge" è perfettamente coerente coi dettami del modello securitario.

Nell'ipotesi securitaria, pertanto, le relazioni di potere si relazionano in un modo nuovo con la realtà:

¹⁹ Ivi, pp. 42-43.

Nel dispositivo di sicurezza che ho appena esposto, non si adotta né il punto di vista del vietato, né quello dell'obbligatorio; si prende piuttosto una distanza sufficiente dagli eventi per vedere come si determinano, siano essi graditi o indesiderati. Si cercherà perciò di recuperarli sul piano della loro natura, o potremmo dire - anche se questo termine nel XVIII secolo non ha lo stesso senso che gli attribuiamo oggi - della loro realtà effettiva. Il meccanismo di sicurezza funziona sulla base di tale realtà, si appoggia su di essa e cerca di far giocare tra loro gli elementi che la compongono. Insomma [...] la sicurezza, senza vietare o prescrivere, dotandosi eventualmente di qualche strumento di interdizione o di prescrizione, ha la funzione essenziale di rispondere a una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla o frenarla o regolarla. Credo che la caratteristica fondamentale dei dispositivi di sicurezza sia proprio questa capacità di regolare stando dentro l'elemento della realtà.²⁰

Nel paradigma securitario, la realtà non viene emendata o purificata, circoscritta e privata di una sua parte, bensì *accettata* nei rischi costitutivi che la percorrono. Nella realtà non vi è nulla propriamente da eliminare o vietare: ogni elemento, anche quello negativo, deve essere mantenuto e *giocato* in modo opportuno. Esso deve essere gestito in modo tale che possa dar vita a esiti anche positivi, cioè ad eventuali *soluzioni*.

Da tutto ciò deriva una conseguenza importante: l'ipotesi securitaria *non può* e non intende intervenire in modo pervasivo sulla libera circolazione degli individui e sulla loro intersezione con la sfera naturale. La gestione di un evento negativo deve coesistere con l'organizzazione sociale della vita *normale* della popolazione. Per questo il concetto di ambiente diventa necessario per comprendere il funzionamento di questo paradigma. La sicurezza deve modellare l'ambiente in modo tale che l'assetto socio-economico della popolazione e l'evento naturale possano coabitare senza produrre risultati nefasti.

Ma queste tecniche del potere securitario, osserva Foucault, sono coerenti con un modello politico-economico ben preciso: quello *liberale*.

Vedete come un simile postulato, cioè l'assunto fondamentale secondo cui la tecnica politica non deve mai separarsi dal gioco della realtà con sé stessa, è profondamente legato al principio generale di ciò che chiamiamo liberalismo. Il liberalismo, il gioco: lasciar fare, accadere, scorrere significa essenzialmente fare in modo che la realtà si sviluppi, proceda e segua il suo corso secondo le leggi, i principi e i meccanismi propri della realtà. [...] Questa libertà, che è insieme ideologia e tecnica di governo, deve essere compresa all'interno delle trasformazioni delle tecnologie di potere. Per essere più precisi, la libertà non è altro che il correlato della messa in opera dei dispositivi di sicurezza. Perché funzioni un dispositivo di sicurezza come quelli di cui vi ho parlato, deve esistere qualcosa che è la libertà, nel senso moderno che il termine assume nel XVIII secolo: non si tratta più delle franchigie o dei privilegi legati a una persona, ma della possibilità di movimento, di spostamento, il processo di circolazione degli uomini e delle cose. È questa libertà di circolazione,

²⁰ Ivi, pp. 46-47.

in senso lato, che bisogna intendere col termine libertà, la quale va intesa come uno dei volti, degli aspetti che accompagnano la messa in opera dei dispositivi di sicurezza.²¹

Questo brano dovrebbe aiutarci a riflettere sulla inconsistenza teoretica e politica di alcune critiche mosse alla gestione italiana del COVID. Contestare le ferree misure di *lockdown* in nome di un ritorno alle libertà personali, non significa altro che difendere l'ordine liberale, e di conseguenza il paradigma securitario, *senza rendersene conto*. Le così dette libertà personali, vale a dire la libertà di uscire, acquistare, incontrarsi, partecipare al mercato del lavoro, sono degli effetti del potere liberale e del dispositivo securitario sul piano dell'individuazione. Il modello liberale-securitario, in altre parole, ha *bisogno* di mantenere una soglia di libertà individuali.

L'oscillazione tra lassismo e rigide misure contenitive nel governo europeo della pandemia trova dunque una sua ragion d'essere nell'essenza del paradigma securitario. La pandemia è un elemento che va amministrato e giocato all'interno della realtà, non eliminato in modo aggressivo. L'affermazione "dobbiamo convivere col virus!", pronunciata da politici e giornalisti, è coerente col modello securitario.²² A livello critico-discorsivo, pertanto, è una *contradictio in adjecto* additare le misure contenitive del COVID come repressive e, al contempo, richiamarsi alle libertà individuali. Le libertà personali sono il correlato necessario dello stesso meccanismo securitario che promuove misure più o meno strette di contenimento del virus. Non si può, almeno sul piano logico, dirsi anti-liberali e rifiutare le norme anti-COVID in nome delle libertà personali, così come è stato fatto da alcuni esponenti dell'intellighenzia europea decisamente orientati a destra.²³ Affe-

²¹ Ivi, pp. 48-49.

²² Con ciò non si vuole affermare che la gestione della pandemia a livello mondiale sia stata affrontata facendo ricorso solo al modello securitario. I governi hanno optato per soluzioni più o meno stringenti, in base alle esigenze del momento. Il modello adottato a Wuhan, per es., ricorda il paradigma disciplinare delle epidemie. Su questo punto, cfr. <https://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/essays/254/understanding-corona-with-foucault>

²³ Qui ci riferiamo soprattutto a Paolo Becchi e Alain De Benoist, i quali si sono appropriati del nome di Foucault all'interno dei loro pronunciamenti sulla pandemia. Il primo è autore de *L'incubo di Foucault. La costruzione di una emergenza sanitaria*, Lastaria edizioni, Roma, 2020. Dal titolo e dal sottotitolo si evince che Foucault avrebbe reputato un incubo biopolitico la «costruzione» di un'emergenza sanitaria, risultando così in accordo potenziale con le tesi di Becchi. Tuttavia, nonostante le promesse del titolo, il libro di Becchi non presenta alcuna citazione dei testi di Foucault. Per questa e per altre ragioni (per es. l'adesione evidente alla maggior parte delle teorie del complotto esistenti e la presenza di affermazioni del tipo «la mascherina è diventata il segno esteriore della sottomissione: il velo islamico delle nostre presunte democrazie liberali» [ivi, p. 59]), il testo non merita, purtroppo, alcun commento di sorta. Alain De Benoist, invece, nel suo *Note sull'inizio dell'era covidiana* pubblicato nel n. 356 del Diorama Letterario, in un breve paragrafo su Foucault e la biopolitica, afferma che «si sa da tempo che le persone preferiscono la sicurezza alla libertà,

mare che il paradigma securitario ha una natura *esclusivamente* repressiva, significa ignorare la vera natura di questa tecnologia di potere. La richiesta di maggiori libertà personali in una situazione di rischio oggettivo, in luogo di contrastare il paradigma securitario, non fa che *radicalizzarne* la sostanza *liberale*.

Per il paradigma securitario, insomma, sicurezza e libertà personali non sono due opposti incompatibili, ma *complementari*. Solo se vi sono le libertà personali vi è sicurezza e non controllo capillare e disciplinare.

Così, sarebbe più opportuno ammettere che il *lockdown* è stato solo una *extrema ratio* dopo decenni di smantellamento del *welfare state*, vale a dire un'operazione perfettamente *adeguata* al paradigma securitario-liberale.

2. LA BIOPOLITICA IN AGAMBEN. LA PRATICA DELLA SOTTRAZIONE E IL PROBLEMA DELL'INGOVERNABILE

1. Veniamo ora alla concettualizzazione agambeniana della biopolitica.

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.* 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*.²⁴

Questo ragionamento si colloca dalla parte opposta rispetto a Foucault. Perché?

preferiscono vivere sorvegliate piuttosto che rischiare di morire rimanendo libere». Qui troviamo quell'opposizione tra sicurezza e libertà che, come abbiamo dimostrato, sarebbe irricevibile per Foucault. Una riflessione del genere risulta ancor più grossolana per il fatto che il presunto anti-capitalismo/anti-modernismo di De Benoist mal si sposa con questa difesa a spada tratta delle così dette "libertà individuali" (vale a dire le libertà del maschio, bianco e occidentale). Ma il dato veramente bizzarro (e al contempo, infausto) è che ad appropriarsi del pensiero di Foucault possa essere l'autore di un assunto di tal fatta: «la destituzione dei valori virili conduce gli uomini a dubitare di sé stessi, cosa che deteriora gravemente i rapporti fra i sessi» (<https://www.ilprimato-nazionale.it/approfondimenti/de-benoist-vi-spiego-senza-moralismi-perche-il-gender-e-sbagliato-27119/>).

²⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 9.

Anzitutto, Agamben ontologizza ciò che Foucault *storicizza*.²⁵ Per Agamben, la biopolitica non nasce col capitalismo, ma è l'essenza della politica occidentale *tout court*. La politica è *sempre* stata biopolitica. Se per Foucault la biopolitica eccede la logica della sovranità, per Agamben la biopolitica è la prestazione fondamentale della sovranità. Un potere in tanto è sovrano, in quanto è biopolitico. Cosa significa tutto ciò? Secondo Agamben, il potere non è andato in contro a profonde discontinuità e trasformazioni storiche. L'essenza del potere è, da sempre, più o meno la stessa: biopolitica.²⁶ E cosa comporta sul piano della prassi quest'astoricità? Il potere è in sé un'istanza negativa e oppressiva; la biopolitica è una sorta di peccato originario e *inemendabile* della politica: un *arcanum imperii*; la biopolitica e il potere non sono oggetto di lotta sul medesimo terreno (dacché è *inutile* lottare contro un attributo ontologico e *ineliminabile* del potere), ma, semmai, di *sottrazione*: bisogna sottrarsi al potere e alla prestazione biopolitica.²⁷

Questa teoria biopolitica della sovranità, com'è noto, si fonda su un'inclusione/esclusione della *nuda vita* dalla politica.²⁸ La *nuda vita* è stata *esclusa* dalla

²⁵ «Inoltre, attraverso questo arretramento storico delle condizioni originarie della biopolitica, Agamben rischia anche di far apparire irrilevante la discontinuità storico-culturale fra le forme del confronto politico che si sviluppano nella polis e le istituzioni che trasformano l'agire politico nell'esercizio di un potere sovrano sul territorio e sui sudditi. Fra le implicazioni delle tesi di Agamben potrebbe esserci però non solo la vanificazione dell'eterogeneità ipotizzata da Foucault fra potere sovrano e biopotere, ma anche la dispersione sostanziale di ogni specificità della politica rispetto all'esercizio della sovranità, oltre che rispetto alla biopolitica» (O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, in *Foucault, oggi*, cit., p. 229).

²⁶ «Ciò che mi stupisce ancor di più, e non finirà mai di sconcertarmi nell'argomentazione e nella retorica di Agamben, è che egli ammette chiaramente ciò che ho appena detto, ossia che la biopolitica è una cosa arci-antica. È una cosa arci-antica e legata all'idea stessa di sovranità. Ma allora, se si ammette questo, perché approfondire tanti sforzi per far sembrare di destare la politica a qualcosa che sarebbe, cito, «l'evento decisivo della modernità»? In verità Agamben, non rinuncia a niente, come l'incosciente, vuole essere due volte il primo, il primo a vedere o ad annunciare e il primo a ricordare, egli vuole al tempo stesso essere il primo ad annunciare una cosa inedita e nuova, ciò che egli chiama «l'evento decisivo della modernità», e parimenti il primo a ricordare che, di fatto, le cose sono state sempre così, da tempi immemoriali» (J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, Vol. 1 (2001-2002), Galilée, Paris, 2008, pp. 438-439, traduzione nostra).

²⁷ L'ontologia, per Agamben, non è una materia filosofica tra le altre, ma il luogo d'origine della struttura d'eccezione del divenire umano e di tutte le distinzioni che lo attraversano. «L'ontologia, scrive Agamben ne *L'aperto*, non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia, della vita e della morte». Per questo «la politica occidentale è cooriginariamente biopolitica» (G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 80-81).

²⁸ Occorre precisare che la 'nuda vita' non è ipso facto la vita puramente biologica, il sostrato fisico naturale del vivente-uomo. È Engels ad attribuire tale significato all'espressione 'nuda vita'.

politica, ma al tempo stesso *inclusa* attraverso il suo assoggettamento al calcolo politico. La politica occidentale, dai greci in poi, ha potuto funzionare grazie a questa politicizzazione interna/esterna della nuda vita, la quale ha significato anzitutto la sua subordinazione al potere. La prima tematizzazione di quest'*es-timità* della nuda vita è, per Agamben, la definizione aristotelica dell'uomo come *zôon politikòn*.

Ora, non è nostro interesse affrontare la teoria agambeniana della nuda vita o fare un bilancio critico del modo in cui Agamben legge Aristotele. Del resto, tutto il pensiero di Agamben è un confronto continuo con l'aristotelismo, ossia con la *sorgente* dell'intero impianto categoriale scientifico, filosofico e politico dell'Occidente. A noi interessa, piuttosto, mostrare una possibile aporia nell'esegesi agambeniana dello *zôon politikòn*. Questa aporia (che se fosse fondata dovrebbe portare a *ridimensionare* l'intero edificio teorico agambeniano) è stata già rilevata da Derrida nel seminario *La bestia e il sovrano*. Qui ci limiteremo dunque a qualche riflessione a margine delle indicazioni derridiane.

Nelle prime pagine di *Homo Sacer*, dopo aver ricordato i due termini con cui i greci indicavano la vita (la *zoe*, il semplice fatto di vivere, e il *bíos*, la forma di vita di un singolo o di un gruppo), Agamben afferma che «la semplice vita naturale» era esclusa dal mondo della *polis*. Tuttavia, quando Aristotele deve definire l'uomo, egli adotta l'espressione *zôon politikòn*, non *politikòn bión*.²⁹ Per quale ragione? È possibile che questa definizione possa invalidare, dappprincipio, l'ipotesi agambeniana di inclusione/cattura della vita da parte della politica?

Vediamo come Agamben scongiura questo rischio:

«Come l'amico Stirner, scrive Engels, gli uomini considerano gli altri soltanto come oggetti utilizzabili; ognuno sfrutta l'altro, e ne deriva che il più forte si mette sotto i piedi il più debole, e che i pochi forti, cioè i capitalisti, usurpano ogni cosa, mentre ai molti deboli, ai poveri, a malapena resta la nuda vita [nackte Leben]» (F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, tr. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 58). La vita biologica è piuttosto la «forma secolarizzata» (G. Agamben, *Uso dei corpi*, cit., p. 267) in cui si manifesta la 'nuda vita', vale a dire ciò che il potere sovrano non cessa di disgiungere dalla totalità delle «possibilità di vita» della vita umana (ivi, p. 264). La 'nuda vita', in altre parole, non indica una datità naturale originaria, ma il risultato della prestazione politica par excellence, il suo stesso accadere. La 'nuda vita' va pensata in relazione al gesto (politico) che la s-copre. Si veda quanto afferma Agamben in *Nudità*: «La nudità non è uno stato, ma un evento. In quanto oscuro presupposto dell'addizione di una veste o subitaneo risultato della sua sottrazione, dono insperato o improvvida perdita, essa appartiene al tempo e alla storia, non all'essere e alla forma. Nell'esperienza che possiamo averne, la nudità è, cioè, sempre denudamento e messa a nudo, mai forma e possesso stabile. In ogni caso, difficile da afferrare, impossibile da trattenere» (G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009, p. 108). Così, il problema di Agamben è pensare una vita «sciolta dalla sua riduzione a mera nudità» (C. Salzani, *Nudità e vita*, in *La differenza italiana*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 2014/2, XV, p. 146).

²⁹ «O ànthropos physei politikòn zôon, [...] estin» (Aristotele, *Politica*, vol. I, intr. di L. Canfora, trad. it. di R. Radice e T. Gargiulo, commento di T.J. Saunders e E. Robinson, Mondadori, Milano, 2014, p. 8).

È vero – scrive Agamben – che un celeberrimo passo della stessa opera definisce l'uomo come *politikòn zôon*: ma qui (a parte il fatto che nella prosa attica il verbo *bionai* non è praticamente usato al presente), politico non è attributo del vivere come tale, ma è una differenza specifica che determina il *genere zôon* (subito dopo, del resto, la politica umana è distinta da quella degli altri viventi perché fondata, attraverso un supplemento di politicità legato al linguaggio, su una comunità di bene e di male, di giusto e di ingiusto, e non semplicemente di piacevole e doloroso).³⁰

A questo punto entra in gioco Derrida, il quale pone le seguenti domande al testo di Agamben: com'è possibile differenziare attributo e differenza specifica? In che senso *politikòn* non è un attributo del vivente, ma una differenza che determina il genere *zôon*? A rigor di logica, una differenza specifica è *uno* degli attributi che determina un genere. Secondo Derrida, ed è un'ipotesi che condividiamo *in toto*, il *politikòn* ha il compito di specificare la proprietà specifica di quella *zoe* chiamata *ànthropos*. L'uomo è quell'essere vivente che *si distingue* per la sua capacità politica. «La differenza specifica o l'attributo del vivente dell'uomo nella sua vita di vivente, nella sua nuda vita (se preferite), è di essere politico».³¹ Aristotele non vuole qualificare la politica *particolare* dell'essere umano, bensì contraddistinguere l'uomo rispetto agli altri esseri viventi. Nello *zôon politikòn*, cioè, non è in questione l'inclusione della vita naturale nella politica, ma la *singularizzazione* dell'essere vivente uomo. In caso contrario, se Aristotele volesse chiarire le determinazioni della politica *umana* (vale a dire la cattura della soglia biologica del vivente nella politica), dovrebbe ammettere che *anche* gli altri esseri viventi sono capaci di politica, ma di una politica organizzata *in modo diverso*. E questo è esattamente quanto sostiene Agamben tra quelle parentesi di fatto *incomprensibili*, ossia che il linguaggio è ciò che distingue la politica umana «da quella degli altri esseri viventi» (sic!). Ma un'affermazione del genere, oltre che essere controfattuale, sarebbe irricevibile per Aristotele! Per Aristotele, infatti, *solo* l'uomo è capace, *physei* (per natura), di esistenza politica. L'avverbio *physei* giustifica il ricorso aristotelico al lemma *zôon*, perché l'urgenza di Aristotele è specificare la qualità principale dell'ente *ànthropos* entro l'*ordo* naturale degli esseri viventi. La spiegazione fornita da Agamben, ossia che «nella prosa attica il verbo *bionai* è utilizzato al presente», resta in sé muta per una ragione molto semplice: perché *zôon* (ossia il lemma che rimpiazza *bíos* e avvia la biopolitica occidentale) non è un verbo, ma un sostantivo. Il verbo della frase in questione è la copula «*estin*». Inoltre, Aristotele non utilizza il lemma *bíos*, perché egli non sta ancora chiarendo le *varie forme* assunte dalla vita umana individuale e collettiva.

³⁰ G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 4.

³¹ J. Derrida, *Séminaire...*, cit., p. 437 (traduzione nostra).

Come precisa correttamente Derrida, il noto passaggio de *La volontà di sapere* su Aristotele («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»),³² restituisce perfettamente, come un'eco, il vero senso della definizione aristotelica. La politica *non* è sempre stata biopolitica. Ciò che distingue antichità e modernità, è il fatto che la modernità capitalistica ha vieppiù investito anche la soglia naturale degli esseri viventi. Quest'ancoraggio del governo al dato biologico ha occasionato una serie di rotture in tutti gli ambiti epistemici della modernità. Esso è stato un vero e proprio *evento*.

2. Dopo aver esposto i lineamenti fondamentali della biopolitica agambeniana, domandiamo: com'è possibile, per Agamben, *sottrarsi* alla biopolitica? Per es. non vaccinandosi. O costituendo una 'forma-di-vita', vale a dire una vita che non è più separabile dalla 'nuda vita', una vita potenziale che si dà di continuo la propria stessa forma. Scrive Agamben:

Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata.³³

Il passo è tolto dal secondo tomo della quarta parte di *Homo Sacer, L'uso dei corpi*, il libro di Agamben dove gli esiti politici della sua teoria diventano più netti e intelligibili. Che dire su questo concetto di forma-di-vita? Che, a ben analizzarlo con le dovute lenti materialistiche, ci sembra una diversa formulazione, teoreticamente più sofisticata, della soggettività neo-liberale. La *plenitudo* della forma-di-vita, la quale contempla senza posa le proprie stesse potenzialità per destituire le condizioni sociali e politiche vigenti, sembra incarnare curiosamente il concetto

³² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

³³ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Homo sacer, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza, 2014, p. 350. Agamben elabora i concetti di 'forma-di-vita' e di 'inoperosità' dopo un lungo confronto con il pensiero di Aristotele, specie con le teorie aristoteliche dell'uso (chrèsis) e del passaggio potenza/atto. Per un commento analitico all'esegesi agambeniana del rapporto potenza/atto e, soprattutto, del concetto aristotelico di adynamia (che significa «assenza di potenza» e «poco sembra attagliarsi allo spazio di adiacenza fra potenza-di e potenza-di-non ricercato da Agamben per rappresentare la pienezza della potenza sciolta dalla sua dipendenza rispetto all'atto»), cfr. C. Crosato, *Per potere non passare all'atto. Sull'interpretazione strategica dell'ontologia aristotelica offerta da Giorgio Agamben*, in *Habitus e abitudine: filosofie della seconda natura*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 2020/2, XXXI, pp. 305-311 (citazione tolta da p. 315).

neo-liberale di flessibilità, «spesso presentata come l'occasione di plasmare liberamente la propria vita».³⁴ La libera auto-imprenditorialità neo-liberale, analizzata da Foucault ne *La nascita della biopolitica*, potrebbe implicare una forma-di-vita in tanto capace di sottrarsi a tutti i profili sociali e identitari esistenti, in quanto è in grado, con l'ausilio di un'impavida avventatezza, di assumerli tutti liberamente, nella misura in cui il contesto socio-economico glielo consente.³⁵

La forma-di-vita – scrive Agamben – è innanzitutto l'articolazione di una zona di *irresponsabilità* [corsivo nostro], in cui le identità e le imputazioni del diritto sono sospese.³⁶

Ma, a tal proposito, si impongono due riflessioni. In primo luogo, Agamben (così come l'etica neo-liberale) non considerano il fatto che non tutti gli esseri umani sono in possesso delle *condizioni materiali* necessarie per permettersi di diventare forme-di-vita o soggetti flessibili/precarizzati sul piano lavorativo e psicologico.³⁷ La forma di vita diffusa dall'ideologia neoliberale e la 'forma-di-vita' agambeniana sono dei tipi *astratti* di soggettivazione che dovrebbero applicarsi alla totalità degli individui in guisa indifferenziata, cioè senza tener conto delle disparità sociali in cui essi vivono. Ma un'etica che con guarda a tali disuguaglianze, un'etica edificata *alle spalle* dei rapporti di sfruttamento della realtà ca-

³⁴ P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma, 2019, p. 571.

³⁵ A nostro avviso, per illustrare la cifra essenziale dell'etica imprenditoriale, è opportuno guardare alla sua applicazione ai casi più estremi, per es. quello del migrante. Nella lezione del 14 Marzo 1979 del corso *Nascita della biopolitica*, Foucault mostra come, per il neo-liberalismo americano, anche il migrante è un imprenditore di sé stesso. Il migrante, secondo i neo-liberali, non si trova in una condizione, o per dirla con Agamben, in una forma-di-vita imposta dall'esterno, da uno stato di necessità. Il migrante sceglie liberamente di costituirsi come migrante per ottenere determinati vantaggi, o nei termini dell'inoperosità agambeniana, per cambiare forma di vita, per affermare diversamente la propria potenzialità. «Tutti questi elementi negativi, quindi, mostrano che la migrazione rappresenta un costo: ma qual è la sua funzione? Quella di ottenere un miglioramento di status, di remunerazione ecc. Si tratta, cioè, di un investimento. La migrazione è un investimento, e il migrante un investitore. E un imprenditore di sé stesso che fa un certo numero di spese d'investimento per ottenere un qualche tipo di miglioramento. Tutto questo, ovvero la mobilità di una popolazione e la capacità che essa ha di fare scelte di mobilità, che sono scelte d'investimento per ottenere un miglioramento nei redditi, permette di reintrodurre tali fenomeni, ma non come puri e semplici effetti di meccanismi economici che sovrastano gli individui e che, in un certo senso, li legano a un'immensa macchina di cui non sono padroni. Tutto ciò consente piuttosto di analizzare tutti questi comportamenti in termini di impresa individuale, di impresa di sé stessi, con investimenti e redditi» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano, 2019, p. 191).

³⁶ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 314.

³⁷ Sulle conseguenze psicopatologiche dell'indipendenza auto-imprenditoriale, cfr. ancora P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, cit., 569-579.

pitalistica, rischia di essere un'apologia, anche *involontaria*, dell'esistente. In secondo luogo, le «imputazioni del diritto», prima di rappresentare un'istanza dispotica, sono uno degli strumenti a disposizione dell'individuo e della collettività per denunciare l'opera dell'oppressore e, soprattutto, per *opporsi* alle eventuali iniquità del potere. Destituire il diritto *tout court*, vuol dire rinunciare a una pratica, seppur *mediata*, di resistenza contro l'arbitrio e l'irresponsabilità del soggetto sfruttatore. Ma ciò non deve stupire: questa natura *ambiguamente* illegalista della forma-di-vita, già operante in sordina nelle nostre società, è prevista da Agamben stesso.

È singolare – continua Agamben – che, nella società, per trovare esempi e materiali di una vita inseparabile dalla sua forma, si debba frugare nei registri patografici o negli archivi di polizia. La forma-di-vita è, in questo senso, qualcosa che non esiste ancora nella sua pienezza e può attestare soltanto in luoghi che, nelle circostanze presenti, appaiono necessariamente non edificanti. Si tratta, del resto, di un'applicazione del principio benjaminiano, secondo cui gli elementi dello stato finale si nascondono nel presente non nelle tendenze che appaiono progressive, ma in quelle più insignificanti e spregevoli.³⁸

Sembra dunque che l'ontologia *politica* agambeniana, proprio in quanto *ontologia politica*, sia un caso caratteristico di *robinsonata*. Con questo termine, com'è noto, Marx si riferiva a due processi di pensiero tipici dell'economia politica classica: la separazione dell'individuo dalla società, con la conseguente negazione del carattere sociale (e non semplicemente comunitario) della produzione; la trasformazione di un fenomeno storicamente determinato in una categoria astratta e sovra-storica, o secondo una splendida espressione di Marx presente nella *Einleitung* ai *Grundrisse*, in una *phantasielose Einbildung* (letteralmente: “un'immaginazione priva di fantasia”; ma anche: “un'illusione senza fantasia”; meglio: “una banale invenzione”). Il concetto di forma-di-vita, e i suoi correlati (per es. il concetto di inoperosità), presentano entrambe le tendenze.

A proposito della prima tendenza, Agamben tiene a chiarire che la forma-di-vita *non ha* un carattere monadico. «Il rischio insito nella forma-di-vita», scrive Agamben, è quello di «separarsi asceticamente in una sfera autonoma. Occorre pensare invece la forma-di-vita come un vivere il proprio modo di essere, come inseparabile dal suo contesto, proprio perché non è in relazione, ma a contatto con esso». Ma questa esteriorità della forma-di-vita da ogni forma della *relazione*, vale a dire il principio fondamentale della società capitalistica (sia dei rapporti di sfruttamento e dipendenza insiti in essa, sia dei suoi aspetti positivamente cooperativi), ha come esito un'enclave comunitaria di forme-di-vita dentro la società, la quale, data la sua *permeabilità* rispetto al contesto, sarebbe priva di qualunque strumento critico-dialettico con cui *opporsi* agli aspetti più deteriori dell'ambiente sociale

³⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 290.

circostante. Una comunità di questo tipo, una «comunità nella società», lascerebbe intatta la società *così com'è* e si limiterebbe, come dicevamo, a un gesto di *sottrazione*.³⁹ La comunità agambeniana di forme-di-vita rettamente intesa, alla stessa guisa delle robinsonate dell'economia politica classica, sembra dunque un modo come un altro di eternare lo stato di cose esistente.

Ma veniamo al problema dell'astrazione astorica, il secondo aspetto delle robinsonate. Esso lo ritroviamo manifestamente nel concetto agambeniano di inoperosità.

L'uso è – scrive Agamben – un principio interno alla potenza, che impedisce che questa si esaurisca semplicemente nell'atto e la spinge a rivolgersi a sé stessa, a farsi potenza della potenza, a potere la propria potenza (e, quindi, la propria impotenza). L'opera inoperosa, che risulta da questa sospensione della potenza, espone nell'atto la potenza che l'ha portata in essere: se è una poesia, esporrà nella poesia la potenza della lingua, se è una pittura, esporrà sulla tela la potenza di dipingere (dello sguardo), se è un'azione, esporrà nell'atto la potenza di agire. Solo in questo

³⁹ La natura antisociale della comunità di forme-di-vita è già evidente ne *La comunità che viene*, un testo pubblicato alcuni anni prima il primo tomo di *Homo Sacer*, ma che presenta in nuce i concetti principali e la proposta politica del *magnus opus*. La forma-di-vita, infatti, non è altro che una evoluzione della «singolarità qualunque» concettualizzata ne *La comunità a venire*. «La novità della politica a venire, scrive Agamben, è che essa non sarà più una lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma una lotta tra lo stato e il non-stato (l'umanità), disgiunzione irrimediabile delle singolarità qualunque e l'organizzazione statale. [...] Ciò non ha nulla a che fare con la semplice rivendicazione del sociale contro lo stato, che, in anni recenti, ha più volte trovato espressione nei movimenti di contestazione. Le singolarità qualunque non possono formare una *societas* perché non dispongono di alcuna identità da far valere, di alcun legame di appartenenza da far riconoscere» (G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 58-59). Due rapide considerazioni. In primo luogo, una comunità non interessata alla presa del potere statale e governamentale, all'intervento trasformativo nella società, è una comunità immobile e ineffettuale, ossia sostanzialmente conservativa. In secondo luogo, l'utilizzo al plurale del concetto di 'singolarità qualunque' mostra un'evidente inconsistenza logico-insiemistica. Infatti, se la singolarità qualunque è priva di identità e non appartiene a nulla ma solo a sé stessa, che tipo di pluralità sarà quella formata da un insieme di singolarità qualunque? Affinché sia riconoscibile e nominabile in quanto tale, questa pluralità dovrà avere delle determinazioni, delle proprietà; dunque, in ultima analisi, dovrà essere anch'essa identificabile. Una comunità di singolarità qualunque potrà sì rivendicare la sua non-appartenza (o meglio, l'appartenenza all'insieme senza identità delle 'singolarità qualunque'), ma mai la sua non-inclusione in un insieme di cardinalità maggiore, per es. la stessa società. Se una comunità di singolarità qualunque è formata da singole 'singolarità qualunque', quest'ultime dovranno già pre-esistere concretamente ed essere contate in quanto tali, anche come semplici numeri. Questo rapporto tra la teoria matematica degli insiemi e forme comunitarie, che Agamben tratta soltanto corsivamente, è al centro di un trattato filosofico ben più sistematico e matematicamente rigoroso de *La comunità che viene*, vale a dire *L'essere e l'evento* di Alain Badiou (di cui troviamo una traccia patente nella stessa *Comunità*). A sua volta, il libro di Agamben, insieme ai libri di Nancy e Blanchot sulla comunità (*La comunità inoperosa* e *La comunità inconfessabile*), sono oggetto di un serrato corpo a corpo critico in un seminario di Badiou sulla politica (cfr. A. Badiou, *Le Séminaire. L'essence de la politique (1991-1992)*, Fayard, Paris, 2018).

sensu di può dire che l'inoperosità è poesia della poesia, pittura della pittura, prassi della prassi. Rendendo inoperative le opere della lingua, delle arti, della politica e dell'economia, essa mostra che cosa può il corpo umano, lo apre a un nuovo possibile uso.⁴⁰

Nonostante Agamben non sia per nulla chiaro su questo punto (che, a nostro avviso, è il punto *dirimente* della sua teoria dell'inoperosità),⁴¹ non capiamo in che modo una forma-di-vita sarà in grado di agire *dopo* aver contemplato la propria potenza di agire. "Aprire il corpo umano a un nuovo possibile uso" significa forse che, in ogni ambito della teoria e della prassi umane, siamo liberi di fare *qualsiasi* cosa, oltre i limiti che la storia ci prescrive? Cosa significa concretamente, fuori da ogni suggestione teorica, aprire l'economia «a un nuovo possibile uso»? Trasformare un modo di produzione *ex nihilo* senza tener conto del suo sviluppo intrinseco? Contemplare le possibilità reali offerte dal modo di produzione attuale e *ricombinarne* gli elementi? Marx e Foucault, in termini certo diversi, ci hanno insegnato che non esiste qualcosa come l'"economia", ossia una sorta di agire economico *puro* (nel senso, *liberale*, di Croce), collocato al di sopra la storia, e in grado di fare liberamente di ritorno per emendare l'economia di quella o quell'altra epoca. Le *pratiche* economiche, in quanto molteplici e disseminate, vanno incontro a tutti i mutamenti e le trasfigurazioni della storia. E ciò significa, con Marx e Foucault, che *non è possibile* agire in qualunque modo possibile e in qualunque spazio e tempo possibili.⁴² Alcune possibilità pratiche vengono storicamente superate, altre ancora cambiano la loro posizione all'interno della struttura di un'epoca. Ma l'idea che una forma-di-vita possa contemplare e riattualizzare *ad libitum* la propria potenza di agire, è semplicemente l'ennesima *phantasielose Einbildung* agambeniana, vale a dire una trovata più affascinante che vera.⁴³

⁴⁰ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 130.

⁴¹ Sul concetto di inoperosità, si veda la critica di Balibar in *Inoperosità: usage et mesusage d'une negation*, in *Politique de l'exil. Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, a cura di A. Ganjipour, Lignes, Paris, 2019, pp. 17-39.

⁴² Con le parole di Foucault: «E tale critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo». Sul rifiuto foucaultiano degli universali antropologici, considerato da Agamben, non a caso, come un limite (cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologia dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 300), cfr. almeno M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 13-16.

⁴³ In una sua recensione de *L'uso dei corpi* sul Manifesto, Toni Negri definisce l'approdo al concetto di inoperosità (già previsto da Agamben in *Mezzi senza fine* del 1996) «uno spaesante sporgersi sul nulla». Secondo Negri, la ricerca agambeniana dell'inoperosità e di una zona ingovernabile della forma-di-vita, rappresentano una completa negazione del carattere relazionale, strategico ed effettuale dei rapporti di potere affermato da Foucault. <https://ilmanifesto.it/giorgio-agamben-quando-linoperosita-e-sovrana/>.

In ultimo domandiamo: forse che il problema di una soggettività adeguata alle relazioni di potere non si risolve nell'ipotesi inoperosa, ma nel *ripiegamento* del potere su sé stessi?

Per affrontare questo aspetto, è d'obbligo, ancora una volta, il confronto con Foucault.

3. In un *Intermezzo* de *L'Uso dei corpi*, Agamben rileva un'aporia nel modo in cui Foucault tratta il rapporto tra costituzione di sé e soggettivazione.

Il sé non ha, secondo Foucault, alcuna consistenza sostanziale, ma coincide col rapporto stesso, è assolutamente immanente in esso. Ma come può, allora, questo sé, che non è altro che una relazione, costituirsi come soggetto delle proprie azioni per governarle e definire uno stile di vita e una vera vita? Il sé, in quanto coincide col rapporto con sé, non può mai porsi come soggetto del rapporto né identificarsi col soggetto che si è, in esso, costituito. Esso può soltanto costituire sé come costituente, ma mai identificarsi con ciò che ha costituito.⁴⁴

Quest'aporia è destinata a intensificarsi quando il problema della costituzione del sé si muta nel problema del governo di sé e degli altri:

L'aporia ontologica si ritrova in Foucault, com'era prevedibile, sul piano della prassi, nella teoria delle relazioni di potere e del governo degli uomini che in esse si attua. Le relazioni di potere, a differenza degli stati di dominio, implicano necessariamente un soggetto libero, di cui si tratta di condurre e governare le azioni e che, in quanto libero, ostinatamente resiste al potere. E, tuttavia, proprio in quanto il soggetto conduce e governa liberamente sé stesso, esso entrerà fatalmente in relazioni di potere, che consistono nel condurre la condotta di altri. Colui che, conducendo la sua vita, si è costituito soggetto delle proprie azioni, sarà così condotto da altri e cercherà di condurre altri: la soggettivazione in una certa forma di vita, è, nella stessa misura, l'assoggettamento in una relazione di potere.⁴⁵

A nostro avviso, in questo ragionamento agambeniano, vi è una sovrapposizione di piani che è necessario decostruire. Questa operazione ci consente di tornare al nucleo concettuale e politico degli ultimi corsi foucaultiani, vale a dire il problema dell'*applicazione del potere al sé*.

Anzitutto, per Foucault, «è il potere su sé stessi che regola il potere sugli altri». La costituzione di sé non è prioritaria né al potere su di sé, né al potere sugli altri. La costituzione del sé è *già da sempre* governo di sé, potere su di sé che *prepara* e rende etico il governo degli altri. Per Foucault, non esiste una soglia della costituzione di sé libera dall'esercizio del potere su di sé e sugli altri. Né, tanto meno, la dialettica tra sé costituente e sé costituito termina in un soggetto definitivo. Non esiste un momento in cui il sé costituente approda in modo conclusivo a un sé o a

⁴⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 144.

⁴⁵ Ivi, p. 145.

una relazione di potere conchiusi: il soggetto stabile non *sopravanza* mai la forza costituente dell'esercizio del sé. Finché l'individuo sarà preso in una relazione di potere, esso non dovrà cessare di esercitare un auto-governo di sé. L'identificazione del sé costituente con ciò che ha costituito, implica l'irrigidimento di ogni rapporto di potere, vale a dire qualcosa che non corrisponde alla natura del potere indagata da Foucault.

In secondo luogo, il soggetto non coincide con l'esercizio di sé, ma è, in un certo senso, il volto *transitorio* assunto dalla forza costituente del sé. Il soggetto non supera mai questa forza, almeno per una ragione: perché la soggettivazione, scrive Foucault, «è il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente, di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto *una delle possibilità* di organizzare una coscienza di sé». ⁴⁶ L'approdo alla soggettività non è deducibile dalla pratica auto-governativa del sé. Per questo Foucault, negli ultimi corsi, ha tentato di *infiltrare* il carattere fondazionale del soggetto conoscente e del soggetto morale con la pratica greca della cura di sé. La capacità auto-governamentale *smobilita* la sostanzialità del soggetto e pone quest'ultimo in una posizione di costante *retrogradazione* rispetto all'esercizio di sé.

Infine, occorre notare come il senso del ragionamento di Agamben si situa nell'utilizzo dell'avverbio «fatalmente» a proposito dell'entrata del sé nelle relazioni di potere. Ma quel 'fatalmente' resta *ingiustificato* nel discorso di Foucault. Per Foucault, infatti, le relazioni di potere non sono mai uno scadimento o un pericolo, ma la ragione stessa dell'esercizio di sé. La cura di sé ha un uso *anzitutto* governamentale.

Leggiamo questo passo del corso *L'ermeneutica del soggetto* (6 Gennaio 1982):

In primo luogo, come potere vedere, la necessità di curarsi di sé risulta legata all'esercizio del potere. [...] Il fatto di occuparsi di sé stessi, come si vede, risulta presupposto nella, e viene dedotto dalla, volontà dell'individuo di esercitare il potere politico sugli altri. Non si possono governare gli altri, non li si può governare bene, non si possono cioè trasformare i propri privilegi in azione politica sugli altri, in azione razionale, se non ci si è presi cura di sé stessi. ⁴⁷

Così, anche in questo caso, l'impossibilità agambeniana di accogliere fino in fondo il discorso di Foucault, dipende non da differenze ontologiche o metodologiche, ma da una *decisione* teorico-politica originaria circa la valutazione del potere. Infatti, se il fine di Agamben è il raggiungimento di una zona di in-governabilità, la quale rende possibile la *sottrazione* al potere, l'urgenza di Foucault (che,

⁴⁶ M. Foucault, *Il ritorno della morale*, in *Archivio* 3, cit., p. 271.

⁴⁷ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 33.

giova ricordarlo, è anche la *nostra*), è il rinvenimento di una pratica di buon governo che dipenda dalla capacità di *piegare* il potere anzitutto su di sé. Con le parole di Deleuze:

In Foucault il soggetto non è primo [...] il soggetto è sempre un derivato, il prodotto di un'operazione, l'operazione con cui si piega la linea del fuori. [...] E poiché i greci hanno inventato questo nuovo rapporto di forze (rivalità tra agenti liberi), sono in grado di piegare la forza su sé stessa. Perché? In virtù della seguente idea: che se è un uomo libero che governa gli uomini liberi, questo uomo deve essere capace di governare sé stesso. Il che non significa che governare sé stessi venga prima rispetto al governare l'altro. Al contrario, governare sé stessi deriva dal governo dell'altro. Quando siamo nella situazione in cui l'uomo libero governa l'uomo libero, il principio regolatore di tale governo è necessariamente governare sé stesso.⁴⁸

Tuttavia, nelle pagine finali dell'*Intermezzo*, Agamben sostiene l'*esatto contrario* del testo di Deleuze:

Ciò che Foucault non sembra vedere, malgrado l'Antichità sembrasse offrirne in qualche modo un esempio, è la possibilità di una relazione con sé e di una forma di vita che non assumano mai la figura di un soggetto libero; cioè, se le relazioni di potere rimandano necessariamente a un soggetto, di una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, di un Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere.⁴⁹

Ma dalla lettura del brano di Deleuze (che si limita a far emergere ciò che è già *presente* in Foucault), apprendiamo che, nell'antichità, l'esercizio di sé come pratica della libertà *non si chiudeva* nella costituzione di una soggettività stabile. Secondo Foucault, l'Antichità ha «mancato la propria occasione» quando, attraverso il cristianesimo primitivo, ha trasformato la costituzione del sé in un soggetto subordinato a dei precetti morali generali. «L'Antichità classica non ha problematizzato la costituzione di sé come oggetto; viceversa, a partire dal Cristianesimo, la morale è stata confiscata dalla teoria del soggetto».⁵⁰ Il problema della Cristianesimo è di aver dissolto l'esercizio di sé, vale a dire la possibilità stessa dell'essere individui liberi presso i greci, nella *fondazione* del soggetto, il quale, di fatto, non è più libero di governare sé stesso, nella misura in cui la sua moralità dipende dal rispetto di una morale universale. Per questo, nel Cristianesimo, e nelle nostre società, la cura di sé è diventata «qualcosa di un po' sospetto»,⁵¹ vale a dire un sinonimo di egoismo, amor proprio, disinteresse per la comunità. A essa bisogna

⁴⁸ G. Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/3*, tr. it. di Carlotta De Michele, Ombre Corte, Verona, 2020, p. 119.

⁴⁹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 148.

⁵⁰ M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 272.

⁵¹ Ibidem

opporre il *sacrificio* di sé, la rinuncia a sé in vista della salvezza propria e dell'intera comunità cristiana.

Così, «la scommessa di Foucault», *non è*, come reputa Agamben, «quella di tener ferma la reciproca co-appartenenza dei due elementi»,⁵² vale a dire il soggetto e l'esercizio di sé, bensì *l'esatto opposto*: è *mantenere libera* la costituzione del sé dall'*irrigidimento* soggettuale. Il soggetto, secondo la lettura foucaultiana dell'Antichità, doveva essere *disattivato* dall'esercizio di sé.

Non credo – scrive Foucault – che si debba ricostituire un'esperienza del soggetto, laddove non ha trovato nessuna formulazione. E, poiché nessun pensatore greco ha mai trovato una definizione del soggetto, non l'ha neanche mai cercata, direi, molto semplicemente, che non vi è soggetto.⁵³

In luogo di essere il segno di una deriva egotistica, la cura di sé, per i greci (e per Foucault), è l'unica condizione di possibilità di una comunità politica costituita *alle spalle del soggetto*. Il problema di Foucault non è, come per Agamben, l'individuazione di una forma-di-vita ingovernabile (*neanche* da sé stessa), bensì la ricerca di uno *stile di esistenza* del sé, di auto-governo del sé, *dentro*, e non fuori, le relazioni di potere.⁵⁴

4. Ritorniamo al concetto agambeniano di biopolitica e vediamo rapidamente il suo riflesso negli interventi sulla pandemia.⁵⁵

⁵² Nel suo commento eclettico a tre epistole seneciane, G. Raciti definisce «afasico» il ricorso costante di Agamben al dispositivo dell'indistinzione e della co-appartenenza concettuale (G. Raciti, *Seneca reloaded*, in *Seneca, Impara a morire, non a uccidere*, Aragno, Torino, 2021, p. 49).

⁵³ M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 271.

⁵⁴ A proposito della differenza tra l'etica foucaultiana e quella agambeniana, Crosato rileva che «Foucault is placed on a historical level, providing ethical and political tools for critique and struggle. Agamben, adopting a messianic perspective, imagines a deactivating practice aimed at happiness beyond history, and leaves many troubling questions of human life unanswered. Even within an optimistic perspective, from which an idea of a happy life can be foreshadowed, the paradigmatic figures offered by Agamben are dramatic monads, exhausted not only by the power that seizes them, but also by the same attempt to inhabit the horizon of impotence». Per questa ragione, continua Crosato, sarebbe necessaria «a posture that, even though in a problematic way, would allow us to adhere to history without remaining imprisoned within it. In order to prevent a dramatic starvation as occurred in the case of Bartleby, this would demand an inexhaustible alternation between constitutive and destituent movements: exactly what Agamben does not admit, speaking as he does merely of the praxis of inoperare, a praxis whose positive movement corresponds to a deactivating gesture» (C. Crosato, *Telling the Truth, or Not: Notes on the Concept of Ethics in Foucault and Agamben*, «Journal of Italian Philosophy», 2020/3, pp. 132-133).

⁵⁵ Gli interventi di Agamben sulla pandemia sono stati criticati da più parti e da prospettive diverse. Cfr. almeno E. Acotto, *Contro Agamben. Una polemica filosofico-politica (ai tempi del Covid-19)*, Scienze e Lettere, Roma, 2021; <https://www.micromega.net/sul-privilegio-agamben-cacciari/>; <https://espresso.repubblica.it/opinioni/2021/07/27/news/di-cesare-risponde-a-cacciari-e-agamben-sul-green-pass-311928702/>; <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/luca-illetterati-agamben-cacciari-e-quelle-tesi-pericolose-sul-green-pass.html>;

Se la politica è sempre stata biopolitica, allora il potere, come sostiene *coerentemente* Agamben ne *L'invenzione di un'epidemia*, non fa che ridurre le nostre esistenze a una soglia puramente biologica. Eppure, proprio Foucault pensava non solo che le *relazioni* di potere non cessano di produrre e riprodurre sapere, ma anche che ogni manifestazione di potere ha come suo correlato una produzione *veritativa*.⁵⁶

In *Una comunità senza società*, un testo pubblicato sul sito di *Quodlibet* in data 17 Settembre 2021, Agamben scrive: «Così come si impone già un terzo vaccino, se ne imporranno dei nuovi e si dichiareranno nuove situazioni di emergenza e nuove zone rosse finché il governo e i poteri che esso esprime lo giudicherà utile». Ma per quale ragione il “Potere” dovrebbe avere come fine assoluto la reclusione *sine die* dei corpi?⁵⁷ Quali sono i suoi scopi, i suoi piani? Foucault ci ha insegnato che ogni plesso relazionale di poteri importa una tecnica, un'arte di governo: essa ha degli obiettivi precisi. Il potere, per Foucault, non è un'istanza irrazionale, dunque imperscrutabile. Esso è sempre criticabile in quanto è sempre *comprensibile* in modo analitico nella puntualità dei suoi fini, delle sue tecniche e dei soggetti cui si rivolge. Questa *analitica del potere*, di certo poco divinatoria (o complottistica che dir si voglia), ma al contempo molto più utile ed effettuale, è completamente assente in Agamben. Egli, infatti, non chiarisce mai *perché* il “Potere” debba limitare le nostre libertà individuali, le quali sono il portato soggettuale *necessario* al funzionamento del modo di produzione capitalistico. Secondo quale criterio, cioè, è possibile distinguere e *salvare* le libertà individuali, le libertà dei

https://www.scienzairete.it/articolo/agamben-e-cacciari-sul-green-pass-tu-chiamale-se-vuoi-argomentazioni/giovanni-boniolo/2021?fbclid=IwAR1XQExdch8OF_uBhMuaGt7dyUZiT-tKlFygsPlpm6ljHKcdnXft3MsjYy-Y.

⁵⁶ Nelle pagine iniziali del corso *Del governo dei viventi*, Foucault precisa che il bisogno dell'arte governamentale di accompagnarsi a delle manifestazioni veritative non ha alcun fine banalmente ideologico. La verità di cui il potere governamentale abbisogna non è una verità fittizia. È una verità effettuale e riconosciuta. Non esiste, cioè, una parvenza di verità di un potere cui opporre una vera verità di un contro-potere o di qualcosa che si sottrae al potere, in quanto è esterno a esso (una vera e propria impossibilità per Foucault). Per questa ragione Foucault, alla fine della lezione del 9 Gennaio 1980, indica come tutte le teorie politiche della modernità, vale a dire la ragion di stato, il liberalismo, il socialismo utopistico, il comunismo rivoluzionario (Luxemburg) e il conservatorismo anti-comunista (Solcenizyn), hanno sviluppato una propria concezione dei rapporti tra potere e verità. Inoltre, l'aspetto più produttivo di tale appoggio veritativo del potere (che andrebbe dovutamente indagato), è che esso non è rivolto a un fine, ma dipende da un fatto molto più essenziale, ossia dal fatto che «la verità è essa stessa potere» (M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 28). «È sempre al di là della finalità del governo e dei mezzi efficaci per raggiungerla che la manifestazione di verità è richiesta da, o è implicata da, o è legata all'attività di governo e di esercizio del potere» (M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, cit., p. 28).

⁵⁷ Nell'ottica di Agamben, pertanto, le proteste brasiliane contro la gestione della pandemia attuata da Bolsonaro, dovrebbero risultare completamente incomprensibili (<https://www.aljazeera.com/news/2021/7/24/out-bolsonaro-more-brazil-protests-over-covid-crisis>).

nostri corpi, da quelle libertà che il potere capitalistico continua a *riprodurre* per perpetuarsi? Com'è possibile difendere le libertà individuali *contro* il modo di produzione capitalistico?

Da una tale idea a-storica del potere e della biopolitica, non possono che derivare le posizioni di Agamben sulla scienza e la medicalizzazione. Se per Foucault il paradigma medico occidentale va emendato ed esportato,⁵⁸ per Agamben va condannato *in toto* come pratica di violenza e di controllo *continuo* dei corpi.⁵⁹

⁵⁸ Cfr. M. Foucault, *Crisi della medicina e dell'anti-medicina*, in *Il filosofo militante. Archivio* 2, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 218. Il testo in questione sviluppa una critica all'anti-medicina di Ivan Illich, un altro nome che è stato spesso avvicinato a Foucault all'interno del dibattito sulla pandemia (per es. da Ronchi). Le posizioni più chiare di Foucault sul problema della medicalizzazione, sul rapporto tra l'accesso alle cure e l'indipendenza decisionale dell'individuo, si trovano nell'intervista del 1983 col socialista francese R. Bono, dal titolo *Un sistema finito di fronte a una domanda infinita*. Alla domanda di Bono sulla distanza della previdenza sociale dal centro decisionale degli individui, Foucault risponde così: «Si tratta di un problema empirico [...] lo definirei il problema della distanza decisionale. In altre parole, si tratta di valutare quale sia la distanza ottimale tra una decisione e l'individuo coinvolto, in modo tale che quest'ultimo abbia voce in capitolo e che la decisione risulti intelligibile e, nello stesso tempo, adatta alla sua situazione, senza dover passare attraverso un dedalo inestricabile di regolamenti» (M. Foucault, *Un sistema finito di fronte a una domanda infinita*, in *Archivio* 3, cit., p. 193). Il suggerimento di Foucault è dunque quello di conoscere analiticamente le logiche politiche ed economiche dietro la medicalizzazione di certe malattie o la loro esclusione dal sistema di previdenza sociale, ma soprattutto quello di rendere l'individuo consapevole della cura che riceve e dell'organizzazione che dovrebbe tutelare l'accesso a queste cure. Da risposte e argomentazioni di questo tipo, si evince la completa estraneità di Foucault da un discorso che vuole in toto condannare le pratiche mediche occidentali: Foucault vuole solo avvicinare il complesso di queste pratiche alla libera coscienza dell'individuo che ne usufruisce. Egli vuole correggere e limitare le eventuali sproporzioni tra i due lati della prestazione mediche, ma senza contemplare in alcun modo l'opzione liberale nel problema della salute pubblica, la quale, alcune pagine appresso, è messa nettamente fuori questione: «in ogni caso, mi sembra chiaro che non raccomando nessun tipo di liberalismo selvaggio, che comporterebbe una copertura individuale per coloro che ne hanno i mezzi e lascerebbe scoperti gli altri» (ivi, p. 199). Infine, nell'ultima risposta dell'intervista, Foucault non nasconde uno dei tanti benefici della medicina moderna: «Non condivido tutto quello che si dice sulla asetticità della morte, e che rinvia a un'idea di morte come grande rituale drammatico e di integrazione. I pianti convulsi intorno alla bara non erano sempre esenti da un certo cinismo: poteva mescolarvi la gioia dell'eredità. Rispetto a quella specie di cerimoniale, preferisco la tristezza dolce della sparizione. [...] C'è qualcosa di chimerico nel voler riattualizzare, in uno slancio nostalgico, delle pratiche che non hanno più alcun senso» (ivi, p. 201).

⁵⁹ Nei brevi interventi sul COVID, Agamben parla sovente di un «corpo proprio» (cfr. il testo *Polemos Epidemios*, in *A che punto siamo?...*, cit., p. 89) di cui il biopotere e la medicalizzazione vogliono appropriarsi. Eppure, in uno dei capitoli più suggestivi de *L'uso dei corpi*, a seguito di un'intensa analisi della teoria del corpo di Husserl/Stein e Lévinas, Agamben tratta stoicamente (e a nostro avviso, correttamente) il corpo come un elemento di fatto inappropriabile. I testi sul COVID dimostrano così di non tener dietro neanche alla radicalità di certe intuizioni, a volte condivisibili, dei trattati.

Gli esiti catastrofisti e implicitamente reazionari di questa concezione sono facili da dedurre:⁶⁰

Io credo che qualcosa di simile stia oggi accadendo a un'altra specie di viventi, quella che noi chiamiamo *homo sapiens*. Il suicidio collettivo avviene qui – come si conviene a una specie che ha sostituito all'istinto il linguaggio e a un impulso endosomatico una serie di dispositivi esterni al corpo – in modo artificioso e complicato, ma il risultato potrebbe essere lo stesso. Gli esseri umani non possono vivere se non si danno per la loro vita delle ragioni e delle giustificazioni, che in ogni tempo hanno preso la forma di religioni, di miti, di fedi politiche, di filosofie e di ideali di ogni specie. Queste giustificazioni sembrano oggi – almeno nella parte dell'umanità più ricca e tecnologizzata – cadute e gli uomini si trovano forse per la prima volta ridotti alla loro pura sopravvivenza biologica, che, a quanto pare, si rivelano incapaci di accettare. Solo questo può spiegare perché, invece di assumere il semplice, amabile fatto di vivere gli uni accanto agli altri, si sia sentito il bisogno di istaurare un implacabile terrore sanitario, in cui la vita senza più giustificazioni ideali è minacciata e punita a ogni istante da malattie e morte. E solo questo può spiegare che, benché le industrie che li producono abbiano dichiarato che non è possibile prevedere gli effetti dei vaccini a lungo termine, perché non è stato possibile rispettare le procedure previste e che i test sulla genotossicità e cancerogenicità termineranno solo nell'ottobre del 2022, milioni di persone sono state sottoposte a una vaccinazione di massa senza precedenti. È perfettamente possibile – anche se non è in alcun modo certo – che fra qualche anno il comportamento degli uomini risulterà simile a quello dei lemmings e che la specie umana si stia in questo modo avviando alla sua estinzione.⁶¹

⁶⁰ Nella disamina presente, non ci interessa valutare i presupposti politici di una teoria filosofica (nel nostro caso quella di Agamben), bensì gli effetti concreti di una pratica teorica. E dal punto di vista degli effetti, molti pronunciamenti di Agamben hanno esiti di fatto reazionari. Facciamo un esempio. In occasione dell'appello a favore dello *ius soli*, Agamben negò la sua firma (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>). Le motivazioni da lui addotte non riguardavano, «ovviamente», la condizione dei migranti, «ma l'idea stessa di cittadinanza». Dato che per Agamben è l'idea stessa di cittadinanza e di identità nazionale a dover essere rifiutata, la concessione della cittadinanza agli immigrati non è ritenuta la «soluzione migliore», pur riconoscendo che la «condizione di migrante è un problema che non può essere evitato». Anche in questo caso, la teoria agambeniana manca di qualsiasi approccio dialettico-processuale ai fatti politici e storici. Quest'assenza non consente ad Agamben di cogliere che, ancor prima della rimozione avveniristica delle identità, sarebbe più auspicabile estendere la cittadinanza e i privilegi che da essa promanano a ogni abitante del mondo. La cittadinanza implica controllo delle identità ed esclusione di altre identità, ma anche, e soprattutto, diritti. Senza questa processualità, il parere di Agamben arriva a coincidere, nei suoi risultati, con le posizioni più scioviniste della destra identitaria.

⁶¹ G. Agamben, *Uomini e lemmings*, in *A che punto siamo?*, cit., pp. 166-167. Quest'analogia tra il suicidio di massa dei lemmings e quello degli uomini coi vaccini, oltre a essere incongruente, è falsa. I lemmings non commettono un suicidio di massa. Trattasi di una diceria nata a seguito di un documentario della Disney del 1958. Non esiste nessun dato zoologico a sostegno di questa tesi (cfr: http://www.adfg.alaska.gov/index.cfm?adfg=wildlifefews.view_article&articles_id=56&issue_id=6).

Anche in questo caso, in luogo di spiegare per quali ragioni storiche e *materiali* gli uomini sarebbero spinti da una pulsione di morte, Agamben muove da una pulsione di morte eterna, sovrastorica e *irrimediabile* che affetterebbe tanto gli uomini, quanto i lemmini. Egli, cioè, non coglie il bisogno concreto di *salute collettiva*,⁶² il quale precede ogni calcolo economico o strategia politica. Ma questa lettura dell'evento pandemico, a nostro avviso, dipende dal debito che l'ontologismo agambeniano non cessa di contrarre nei confronti della storicità materiale dei processi umani. Nel suo *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, Mathew Abbott scrive a tal proposito che

il lavoro di Agamben è impossibile da comprendere se non come una forma di ontologia politica. [...] Le critiche più facili degli scritti politici di Agamben vi riscontrano una profonda confusione, in cui differenze importanti appaiono sfumate ed esempi concreti sublimati in un discorso essenzialista e astorico, potenzialmente paralizzante in quanto non tiene conto della specificità delle situazioni che caratterizzano la politica reale. Intento di questo studio è mostrare come tali critiche dipendano in larga parte da un errore categoriale; e come i più importanti concetti agambeniani restino inintelligibili fino a quando non venga compreso il loro fondarsi in un'ontologia politica incentrata su un tentativo di pensare la questione dell'essere.⁶³

Nel presente studio, abbiamo tentare di assumere un prospetto esegetico *diverso* da questo. Ciò che abbiamo voluto dimostrare è che i limiti e le aporie della filosofia agambeniana non dipendono dall'ontologia politica *agambeniana*, non risultano dalla cecità teorica e politica dell'individuo-Agamben, ma dall'assunzione della stessa *prospettiva ontologico-politica*, la quale non può dar conto della singolarità storica dei fenomeni trattati e della loro cornice materialistica (legata ai rapporti di forza e alle lotte attuali).⁶⁴ Una comprensione ontologico-politica dei fatti storici non può che rimandare i propri oggetti a un atto o a un evento immemoriale, «imprensabile» (Schelling),⁶⁵ per es., nel caso di Agamben, alla cattura/esclusione della nuda vita. Ma com'è possibile cogliere le ragioni politiche, economiche e sociali della gestione occidentale dell'evento pandemico col

⁶² Azzarà ha rilevato che questo sprezzo nei confronti della morte è un motivo ideologico caratteristico della *Kriegsideologie* e dei fascismi europei (cfr. S. Azzarà, *Il virus dell'occidente*, cit., pp. 173-174).

⁶³ M. Abbott, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 222.

⁶⁴ Sulle conseguenze esiziali della prospettiva storico-materialistica in Agamben, cfr. V. Carolafalo, D. Salottolo, *Il neoliberismo vuole la pandemia? Giorgio Agamben, Byung-Chul Han e la crisi sanitaria*, «Scienza e Filosofia», 25/2021, pp. 132-168.

⁶⁵ «Vi sono, nel pensiero moderno, rari, ma significativi tentativi di pensare l'essere al di là del principio di sovranità. Schelling nella *Filosofia della rivelazione*, pensa così un assolutamente esistente che non presuppone alcuna potenza e non esiste mai per *transitum de potentia ad actum*» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 56).

richiamo all'operazione aristotelica illustrata in *Homo Sacer*? In questo modo, la storia viene travolta e affondata, o peggio ancora, viene *utilizzata* per confermare le proprie tesi, anche se è la storia stessa a *smentirle*. Il COVID-19, infatti, *non* ha provato in modo patente il controllo autoritario ed estenuante che la sovranità statale esercita sui nostri corpi. Esso è stato, piuttosto, il *sintomo* di due *disabilità* politiche correlate.

In primo luogo, la pandemia ha mostrato l'incapacità dell'Occidente di gestire una situazione di fragilità collettiva senza ricorrere a strategie *emergenziali* e *premieriali* (vedi il *Green Pass*), entrambe coerenti, come abbiamo mostrato nel primo paragrafo, col paradigma securitario *liberale*. Una delle cause di questa prima inabilità è, *va da sé*, lo smantellamento progressivo delle politiche sociali e assistenziali.⁶⁶

In secondo luogo, le posizioni come quelle di Agamben hanno confermato la *nostra* incapacità, costantemente alimentata dalla governamentalità neoliberale, di pensare un'oggettività comune, il *comune* stesso con tutte le sue criticità, senza la mediazione di un *rischio oggettivo*. Il paradosso, cioè, è che abbiamo avuto bisogno di una pandemia, o di una *guerra*, per avere una percezione *pandemica*, totale, delle «vulnerabilità differenziali» che attraversano l'essere sociale capitalistico. Agamben *dimostra* di non avere questa percezione quando afferma che la vera discriminazione insiste tra i vaccinati e chi è privo de «la tessera verde», vale a dire la «nuova stella gialla virtuale».⁶⁷ Ma, in questo modo, egli ignora completamente il problema della disponibilità ineguale dei vaccini a livello *globale*⁶⁸ e riduce la discriminazione agli asfittici confini nazionali, trattandola come una questione tra cittadini privilegiati e «malati delle loro minuscole libertà».⁶⁹ Eppure, agli inizi degli anni Novanta, Agamben pensava l'esatto contrario, ossia che «la novità della politica a venire è che essa non sarà più una lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma una lotta tra lo stato e il non-stato (l'*umanità*)».⁷⁰

La critica agambeniana alla biopolitica non ha dunque come obiettivo l'affermazione universale e *umana* del foucaultiano «diritto alla salute», l'estensione al mondo intero delle cure migliori, la contestazione delle disuguaglianze economiche e sanitarie esistenti, ma la difesa della propria *libertà* di rifiutare i vaccini, i quali, prima di essere rifiutati, vanno *posseduti*.

⁶⁶ <https://osservatoriocpi.unicatt.it/cpi-archivio-studi-e-analisi-la-sanita-in-italia-cosa-e-cambiato-nell-ultimo-decennio>

⁶⁷ <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-cittadini-di-seconda-classe>

⁶⁸ <https://www.ilfattoquotidiano.it/2022/02/16/covid-mentre-in-africa-e-vaccinato-un-abitante-su-dieci-e-mancano-le-fiale-leuropa-butta-nel-cestino-55-milioni-di-dosi-scadute/6495842/>

⁶⁹ <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/21-22.html>

⁷⁰ Cfr. *supra* nota 39, corsivo nostro.