



HOMO SACER*

Una riflessione sul libro di Agamben

I libri importanti, si sa, costringono a riflettere cioè a dibattere - col testo, con sé medesimi, con cerchie più o meno ampie e definite di interlocutori ideali. Vorrei provare a proporre qualche prima riflessione ad alta voce. Prima, e provvisoria, anche perché del volume di A. è annunziato un seguito da una cifra che appare sotto il titolo (sebbene non venga indicata in alcun modo, come il lettore avrebbe forse desiderato, la direzione dello sviluppo successivo della ricerca).

Che il libro di A. sia importante lo si capisce da ciò: esso affronta di petto, per proporre una critica radicale, il paradigma fondante della politica occidentale, identificato come la struttura «originaria» della sua stessa tradizione metafisica. Si potrebbe, io credo, senza tradire le intenzioni dell'A., selezionare Hobbes, il sempiterno Hobbes, come terreno privilegiato di confronto. Malgrado per tanti versi (a cominciare dal carattere «artificiale» della politica moderna) Hobbes si contrapponga programmaticamente alla tradizione antica, specificamente aristotelica, del pensiero sulla polis, di essa egli rielabora un gesto teorico assolutamente fondamentale, quello di «presupporre» qualcosa come una «condizione naturale» precedente (sul piano logico, se non storico) lo stato civile-politico. Inutile sottolineare le differenze tra la relazione «greca» *zoe-bios* da cui A. prende le mosse e il rapporto hobbesiano tra stato di natura e stato civile - le differenze tra paradigmi del politico antichi, moderni e postmoderni costituiscono peraltro un punto critico del testo di A., su cui tornerò. Ciò che conta è il rovesciamento radicale suggerito, e argomentato, da A: la vita «naturale», in questo senso la «nuda vita», lungi dall'essere il presupposto della vita politica (e dunque del potere politico) ne costituisce viceversa il prodotto, il risultato. La prestazione cruciale del potere politico, il suo «segreto», consiste proprio nel produrre e riprodurre nuda vita, o meglio nell'insediarsi in quella zona di indiscernibilità tra natura e politica, tra esclusione e inclusione, che costituisce il luogo - un luogo *atopos* - del potere «sovrano» nella storia dell'Occidente. Nell'operare tale rovesciamento, A. muove esplicitamente dalla nozione foucaultiana di «biopolitica»: spingendone il significato ben oltre le coordinate storico-politiche presenti nel testo di Foucault, egli ne fa lo strumento di scasso dell'intero modello «giuridico», dell'*imperium* che congiunge, in sostanziale continuità, le forme arcaiche del bando alla definizione schmittiana di sovranità come decisione sullo stato di eccezione, sino a presentarsi oggi, al culmine della sua indecente pretesa di dominio, iscritto in un paradigma generale che altro non è se non quello del «campo» di concentramento.

Operazione rischiosa, e coraggiosa, quella di A. e condotta, occorre dirlo, con una tensione concettuale (ed etica) che non viene mai meno e che giunge su molti snodi argomentativi a risultati tanto originali quanto persuasivi. Ma non tenterò nemmeno di ripercorrerli qui. Mi interessa piuttosto andare senz'altro sui punti che meritano, mi pare, un'interrogazione critica esplicita.

Il primo, e il principale, riguarda proprio l'impianto complessivo dell'ipotesi sviluppata da A. Mi sembra infatti che il rovesciamento completo proposto da A, del rapporto tra potere e nuda vita proprio della tradizione occidentale della politica, e in specie del «problema hobbesiano dell'ordine» (per usare la nota espressione parsonsiana) rischi di lasciarne immutati i termini e non riesca quindi ad uscire dal suo cono d'ombra. Che un argomento del genere possa suonare spesso stucchevole non toglie, temo, la sua pertinenza in questo caso. Vediamo meglio. I problemi nascono fin da subito in quello stesso concetto di «nuda vita» che costituisce il cardine della strategia argomentativa di A. Si tratta di un concetto a doppia componente - la vita e la sua nudità - convergenti a determinare quella che Deleuze avrebbe chiamato la sua endoconsistenza. Ma tale convergenza non toglie la possibilità di un'oscillazione, e di un'ambiguità, che deriva dal fatto che l'accento cada sull'una piuttosto che sull'altra componente. Se è la vita, in quanto tale, a reggere il peso maggiore del concetto, il senso di quest'ultimo tende a coincidere con quello di un «mero» vivere, preso in una specifica serie di contrapposizioni e determinazioni negative - con ciò che vivente non è, col mondo

* Testo uscito originariamente su *Futuro anteriore*, V, 1996, pp. 167- 172.



inorganico, ma soprattutto con ciò che vivo non è (non è ancora o non è più): con la morte appunto. Se viceversa l'accento cade sulla «nudità del vivente - ed è appena il caso di rammentare quanto la nudità di un essere che «viene al mondo», di un neo-nato, possa fornire la chiave di letture complessive della condizione umana orientate nei modi più diversi (è il caso di H. Arendt e A. Gehlen, ad esempio) - ecco che vengono in primo piano, per contraccolpo, le «forme» in cui la vita medesima si trova ad essere investita. Non solo. Tale investimento instaura delle relazioni (di rivestimento dei corpi viventi) orientate secondo due direzioni fondamentali, pur dando luogo a configurazioni diversissime in ogni epoca storica: quella di una produzione e riproduzione «materiale» della vita, nel contesto di un «legame» sociale, di cooperazione e subordinazione, al di fuori del quale essa non sarebbe neppure concepibile; e quella di un «cum» politico, della iscrizione più o meno volontaria in questa o quella forma determinata di istituzione politica (almeno oltre la soglia storica della «società senza stato»).

Ora, sembra a me che la strategia teorica di A., invece di mirare a sciogliere le ambiguità e gli slittamenti interni al concetto, allo scopo precisamente di mettere in chiaro le relazioni tra le sue varie componenti, scelga decisamente di compattarle unificandole sul primo dei termini considerati, vale a dire sul nesso vita-morte, o meglio su quella *vita necisque potestas* che ne costituisce il nocciolo politico «originario».

Con ciò però finisce per essere accantonato il problema fondamentale, almeno dal punto di vista della tradizione «materialista». Per quest'ultima, ciò che fa problema e che perciò merita di essere pensato, è precisamente la relazione tra le varie forme di potere sociale e la forma del Politico - una relazione che, occorre appena dirlo, rimane tutt'oggi impervia. Nessuno potrebbe nutrire alcun rimpianto per l'ingannevole linearità delle pagine engelsiane sulla «origine» della famiglia e dello Stato (più di quanto si potrebbe oggi far riferimento alla discussione settecentesca sull'origine del linguaggio), ma la necessità di una radicale innovazione dell'approccio deve, a mio parere, mantenersi fedele alla serietà del problema, anzi all'esistenza del problema in quanto tale.

Ciò non accade nel testo di A. e ciò determina una curvatura del suo discorso che tende, in tutti gli snodi argomentativi più importanti, a trascurare o a lasciare sullo sfondo i nessi che articolano le figure della «sovranità» a specifici contesti storico-materiali. Vorrei esemplificare questo punto con un telegrafico cenno ad alcuni di tali snodi.

In primo luogo quella figura del diritto arcaico romano, l'*homo sacer*, che dà il titolo al volume e che offre ad A. il filo rosso della sua indagine. La messa a fuoco della figura è condotta da A. con grande finezza e, credo, correttezza «filologica». Ma è impossibile non chiedersi se quella «uccidibilità e non sacrificabilità» che ne definisce il tratto, e l'enigma, essenziali non si addica altrettanto bene e prima di tutto allo schiavo, cioè all'incontestabile colonna portante dell'intera civiltà greco-romana. Che nel sistema del diritto antico il potere su quest'ultimo sia concepito come di natura diversa, in quanto attinente alla sfera della «casa», non dovrebbe costituire un ostacolo, agli occhi del critico di oggi, al porre quantomeno il problema della relazione eventualmente sussistente tra la disponibilità piena della vita-morte (ma, prima ancora, del lavoro) dello schiavo (cioè del mezzo di produzione predominante di quella società) e la sostanza ultima dello status di cittadino identificata da A. nella sottoposizione alla *vita necisque potestas* del potere pubblico. La relazione di «bando» che qui viene in primo piano (e che è, ancora, colta con grande acume da A. nella sua costitutiva ambiguità) guadagnerebbe forse in concretezza storica ciò che dovesse eventualmente perdere in nettezza teorica. Quella stessa relazione viene inseguita, in secondo luogo, da A. nelle sue metamorfosi successive, fin dentro l'età di mezzo - qui il *wargus* e il *friedlos* tengono il posto dell'*homo sacer*. Ma, ancora una volta, il tema è risolto da A. nel coglimento del «luogo» del bando come soglia di indifferenza, e di indiscernibilità, tra *physis* e *nomos*, tra inclusione e esclusione - luogo atopos di produzione del potere in quanto produzione della vita nuda o sacra. Eppure, non è proprio il luogo del bando, la ban-lieu, lo spazio quanto mai concreto entro il quale fa la prima apparizione una figura protomoderna di proletariato? Chi, fuggendo le condizioni complessivamente servili della vita rurale nel «contado», si pone al riparo del bagno cittadino nella terra di nessuno che corre lungo le mura urbane incarna una vita «nuda» nello stesso identico senso per cui essa è doppiamente «libera», nell'accezione marxiana del termine, da relazioni di dipendenza personale e, insieme, da possibilità di riproduzione diverse dalla messa a disposizione della propria capacità



di lavoro a favore del «borgo». Che la formazione storica effettiva del proletariato moderno abbia in realtà poco a che spartire col mito «sismondiano» della borghesia urbana, non toglie che la periferia costituisca da allora (nella storia europea) la cifra, non soltanto simbolica, di una nuova condizione umana. Non luogo di indiscernibilità, ma concreta articolazione spaziale di una relazione produttiva: produzione e riproduzione di corpi «nudi» e «liberi», ma insieme sede della resistenza più accanita e della ricerca di forme alternative di comunità.

Infine vi è il «campo»: la spaventosa figura che incarna, secondo A., la generale forma moderna (e postmoderna) del dominio bio-politico. Non si può che restare ammirati di fronte alla ricchezza e finezza degli elementi accumulati, a questo proposito, dalla ricerca di A.; così come non si può che consentire con molte tesi cruciali che la attraversano: ad esempio, con il rigetto deciso del concetto stesso di Olocausto, o con la critica radicale (con le riserve che dirò) del «diritti umani» come orizzonte di una opposizione effettiva al quadro della biopolitica contemporanea. Ma non si possono sottacere le perplessità di fronte alla tesi centrale: costituire, appunto, il campo la figura specifica e tipica di quella esclusione inclusiva, di quella paradossale autoabrogazione del diritto, cui darebbero sempre più luogo, oggi, le esigenze del dominio. La fenomenologia dei «non-luoghi» evocata da A. è sicuramente pertinente (oltre che impressionante), ma la lettura che egli ne propone risulta, a mio parere, squilibrata, proprio a partire dal campo nazista. A. tende a sottovalutare, in primo luogo, il nesso che lega l'«istituzione» e l'«amministrazione» del campo nazista alla configurazione generale della razionalità strumentale che domina la maturità capitalistica. Come ha splendidamente mostrato Z. Baumann, lungi dall'essere uno spazio vuoto di diritto e ragione, il campo è ratio strumentale allo stato puro, gettando una luce definitiva sulla natura ultima di quest'ultima, sull'intreccio di ragione e violenza che la percorre ovunque. In secondo luogo, A. appare del tutto indifferente a quegli importanti tentativi storiografici (penso in particolare a T. Mason) volti ad individuare il rapporto - certo, non lineare - tra il campo e quella dimensione della politica «sociale» nazista alle prese col gigantesco problema concreto di disciplinare la massa di forza lavoro «inferiore» inclusa nel suo *Grossraum* imperiale.

Ma questi aspetti, si potrebbe obiettare, ove presi seriamente in considerazione, avrebbero potuto essere usati per rafforzare la tesi di A., piuttosto che costituirne una critica. Certo, ma avrebbero costretto presumibilmente l'autore a formularla in termini tali da includere, invece di lasciar cadere nell'irrelevanza, il problema «materialistico» del potere, cioè il rapporto di autonomia-inerenza che lega il Politico alle forme sociali dello sfruttamento; oltre che a prestare maggiore attenzione alle differenti configurazioni che tale rapporto esibisce, storicamente e spazialmente. Così, ad esempio è lecito chiedersi se proprio i casi più recenti di campi di «raccolta» ricordati da A. (e che si vanno moltiplicando sotto gli occhi di tutti) non trovino il proprio autentico paradigma in Ellis Island piuttosto che a Dachau. *Arbeit macht Frei*, il micidiale introito del campo di Auschwitz, potrebbe ben adattarsi anche ad Ellis, ma in questo caso con l'esplicita funzione di un volano positivo, o meglio- di una serie di filtri rivolti verso una massa crescente di forza lavoro sottosviluppata, alla ricerca di salario e di vita. Una tecnologia disciplinare, quella di Ellis, anch'essa rivolta al «denudamento» della vita, alla ispezione corporale, alla sottoposizione a regole di «igiene» sociale ecc.; una tecnologia fin troppo «civile» rispetto ai bisogni attuali di «contenimento» di masse umane in via di mobilitazione - non a caso oggi Ellis è un museo.

Una differenza irriducibile rimane tra il «paradigma Ellis» e il campo nazista: quest'ultimo è un luogo, non soltanto potenziale, di sterminio (sebbene sia certo che non sia nato con questo scopo). In questo senso l'invito di A. a guardare in faccia l'orrore, a fissare teoricamente lo sguardo sul carattere letteralmente mortifero del potere è perfettamente fondato. E come potrebbe essere diversamente? Come potrebbe uno spirito filosofico così acuto e serio come quello di A. non dare voce all'insopportabile percezione di morte che incombe sulle generazioni del dopo-Hiroshima? Cosa più del terrore nucleare (di cui pure non vi è cenno nel volume di A.) può produrre «nuda vita» - cosa può denudare la vita più della minaccia del vento atomico di una esplosione nucleare? Ma, se vogliamo guardare in faccia la Gorgone, senza che il panico ci paralizzi, se vogliamo - posto che certamente non vi è alcun dio che ci possa salvare - continuare a sperare (senza affidarci semplicemente ad una «comunità a venire» di cui non possiamo percepire alcuna traccia presente, sulla base dell'analisi di A.) è al corpo che dobbiamo guardare - alla resistenza e alla «potenza» che i corpi



sanno esprimere, sin nei ripiegamenti più riposti del legame sociale, alla pressione assoggettante del potere. Il significato foucaultiano di biopolitica non può essere sganciato da questa essenziale dimensione «molecolare»: è essa, a ben vedere, a dar ragione della «produttività» del Potere medesimo (in una prospettiva teorica potenzialmente coerente con quella marxiana). In questo senso la critica serrata all'ideologia dei «diritti umani», in sé perfettamente condivisibile, deve porre attenzione a non gettare il bambino con l'acqua sporca. Che qualsiasi corpo vivente sia dotato (sia «vestito») in quanto tale di diritti naturali è antica pretesa ideologica, preda necessaria di una falsa alternativa tra giusnaturalismo e formalismo, ove venga riferita all'ordine della *physis*; ma assume potenzialmente ben altro significato quando faccia perno su quella seconda o ennesima «natura» che è frutto della fatica e della creatività, del dolore e della ribellione dell'uomo. Il fuoco della ricerca di A. è concentrato sul coglimento della «struttura originaria» del potere politico (in Occidente), all'insegna di una strategia teorica animata da una passione politica che può ricordare quella, insieme affascinante e inguaribilmente limitata, dell'anarchismo - di un anarchismo all'altezza dei tempi, che ha attraversato la lezione heideggeriana. Non deve perciò sorprendere che il risultato principale del suo lavoro - che rimarrà in ogni caso, d'ora in avanti, un punto di riferimento inaggrabile di qualsiasi riflessione sul potere - lasci disarmato chi intenda comprendere le differenze tra le grandi configurazioni di potere che quella stessa storia esibisce. Se la tesi di A. è corretta, cosa consente di distinguere la struttura profonda del potere imperiale romano da quella, poniamo, dello Stato nazionale moderno? O la configurazione di una *polity* «democratica» da una «totalitaria»? Che entrambe queste ultime giacciono sotto la stessa coperta, secondo la tesi «filosofica» ribadita da A., non è forse dovuto (oltre che ad un'implicita, e condivisibile, critica alla categoria stessa di totalitarismo) ad una mancata tematizzazione critica, «decostruttiva» delle condizioni di pensabilità di un potere politico democratico? In una delle molte gemme sparse nel testo di A., nell'importante scolio dedicato al concetto di popolo (pp. 198-201), si tocca il cuore del problema. Ma l'identificazione della costitutiva ambiguità del concetto di popolo tralascia del tutto, a mio parere, una componente già ben presente (anche se in maniera contraddittoria) nell'analisi aristotelica e in ogni caso piantata nel mezzo della storia reale della democrazia (imperiale) ateniese: vale a dire il ruolo centrale che vi assume non già semplicemente il *plethos* dei «poveri, i diseredati, gli esclusi» ma la figura di ciò che potremmo chiamare modernamente i «*working poors*» (i teti, i marinai, gli artigiani ecc.) - la differenza, con tutta evidenza, non è «sociologica»! Anche in questo senso ritengo che la trasposizione sul terreno di un'indagine «fondamentale» della categoria foucaultiana di biopolitica possa far perdere per un verso ciò che fa guadagnare per un altro. Com'è noto, in Foucault, l'emergere di una dimensione biopolitica è legata ad uno specifico passaggio storico, quello che segna la crisi dei «regimi di sovranità» propri delle società di antico regime e che accompagna l'imporsi di società capitalistiche nella forma di una rete crescente e differenziata di «discipline» che «producono», appunto, una nuova visione dei corpi (in termini di grandi numeri) e tecnologie adeguate di assoggettamento. Discipline e biopolitica costituiscono così due facce di una stessa medaglia e non vi è dubbio che la rete teorica predisposta da Foucault consenta di catturare qualcosa di essenziale dello sviluppo capitalistico fin dentro la sua maturità di tipo «fordista». Il problema semmai - col quale siamo oggi confrontati, nel quale siamo immersi - è quello di cogliere il senso della mutazione di paradigma, anche e prima di tutto «politico», che la crisi della società fordista determina. Alcune folgoranti intuizioni di Deleuze, proprio in sede di riflessione critica sul testo foucaultiano, indicano delle direzioni di ricerca a mio parere fondamentali. In particolare la rotazione dell'asse del paradigma dalla coppia individuo-massa a quella «*dividuels-échantillons*» invita a guardare ad una forma generale di regime di «controllo» incardinata su tecnologie elettroniche, che potrebbe ben essere considerata un'alternativa (tutto sommato più «realistica», malgrado la sua estrema astrazione) al quadro teorico suggerito da A., imperniato sulla figura del «campo». La questione è naturalmente aperta. Salvo ribadire un punto centrale: il «denudamento» della vita - questa incessante, micidiale, prestazione del potere che è merito di A. aver posto a tema - ha come suo oggetto primo, e privilegiato, il «proletario». Agli occhi del potere (agli occhi dei «padroni») è lui che deve essere, prima di ogni altro, sistematicamente ricondotto alla sua costitutiva, doppia, nudità: come povero e come suddito. Che le vecchie figure di questa fondamentale condizione umana siano tramontate, che dunque non si possa che dire «addio al (vecchio) proletariato» non toglie (al



archiviomultimediale**LucianoFerrariBravo**

contrario!) che è solo dal seno della sua metamorfosi in un insieme di relazioni infinitamente più ricche, e terribili, di quelle del passato, che può nascere - che già nasce - il bisogno più acuto di una «veste» degna dell'uomo in genere: quella di una reale comunità.