

UNA FORMA INAUDITA DI RESISTENZA AGAMBEN E IL PARADIGMA COME STRUMENTO DI ANALISI ARCHEOLOGICA

CARLO CROSATO

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

carlo.crosato@unive.it

ABSTRACT:

This paper will investigate the Agambenean instrument of the paradigm, starting from the criticisms Agamben received for his paradigmatic use of the concentration camp of Auschwitz. I will clarify the analytic and logical structure of the paradigm, and then I will explain its potentiality in an ontological criticism of the sovereign and biopolitical nature of Occidental thought and politics, and of the exceptional structure of the Occidental metaphysics.

KEYWORDS:

Agamben, Paradigm, Resistance, Concentration Camp, Muselmann

In un'intervista del 2004, rilasciata a Ulrich Raulff per il quotidiano tedesco *Süddeutsche Zeitung* in occasione dell'uscita del volume *Stato di eccezione*, Agamben è invitato a esprimersi sullo statuto paradigmatico del campo di concentramento, sfruttato già nel primo volume dell'intero progetto *Homo sacer* per dare contezza del concetto ontologico-politico dello stato di eccezione, e nei primi anni Duemila per analizzare la politica degli Stati Uniti.

Le critiche relative all'uso del campo di concentramento come matrice di intelligibilità della politica statunitense, si aggiungono a quelle che già anni prima si erano sollevate relativamente ai temi depositati e al metodo messo all'opera nel volume III della serie *Homo sacer*, *Quel che resta di Auschwitz*, in particolare, ad attirare le spesso virulente osservazioni dei lettori e dei critici era stata allora l'iniziativa di promuovere una realtà così straordinaria e drammaticamente unica nella storia, come quella del campo di concentramento, a esempio utile per la comprensione dell'ordinario esercizio del potere in Occidente; in più, la critica si era concentrata sulla figura della vittima del campo di concentramento, il musulmano, inteso come "soggetto" di una paradossale resistenza alla

combinazione biopolitica e tanatopolitica peculiare della presa sovranitaria del potere sulla vita.

Ciò che, secondo Agamben, giustifica un così sorprendente confronto con lo straordinario, con l'anomico che si muove lungo il margine dell'ordinario, e con la desoggettivazione che minaccia e al contempo inevitabilmente accompagna la soggettivazione, è una postura radicalmente filosofica, capace di illuminare l'inveterata parentela che lega metafisica e nichilismo, legati come sono alla zona di sospensione entro cui agisce la decisione sovrana. In merito a questo, nell'intervista rilasciata a *Süddeutsche Zeitung*, Agamben precisa: «Io non sono uno storico. Io lavoro con i paradigmi. Un paradigma è qualcosa come un esempio, un esemplare, un fenomeno storico singolare»¹. Una risposta che, a ben vedere, più che quietare la sorpresa e spesso il risentimento con cui l'impresa agambeniana è stata accolta, non fa che aumentarne l'aspetto enigmatico: non operando come storico, Agamben si sottrae all'urgenza metodologica della storiografia tradizionale e questo può aiutare a dissolvere i dubbi in merito all'utilizzo di un evento assolutamente unico e particolare nella storia come modello di comprensione e analisi. Ciò che, tuttavia, rimane oscuro nella risposta fornita da Agamben è la legittimità della cancellazione dei confini tra concetti determinati e indipendenti, se non opposti; l'opportunità cioè di sovrapporre concetti così assolutamente distinti per farli interagire l'uno nell'altro.

In questo articolo, dopo una rapida rassegna delle critiche sollevate nei confronti del campo di concentramento come paradigma della politica occidentale e del musulmano come esempio di una inaudita forma di resistenza, si tratterà in primo luogo di chiarire la natura logica del paradigma agambeniano: come si dirà, esso non solo sospende la propria storicità per offrirsi a modello di intelligibilità, ma, proprio in virtù di tale sospensione, si colloca in una zona in cui il valore delle proprie strutture si converte a mera funzione ostensiva della singolarità. In secondo luogo, avendo chiarito il ruolo di esibizione della singolarità paradigmatica, si tratterà di definirne la dinamica come analoga e contraria a quella dell'eccezione; come un movimento che funge da premessa per il superamento di confini tra concetti ben definiti e la rilevazione della loro dipendenza reciproca. Nella prospettiva agambeniana, infatti, il pensiero e la pratica dell'Occidente si sono strutturati a partire da una forma del tutto specifica di razionalità operante, fondata sulla riduzione della realtà a una serie di dicotomie esclusive; a partire dall'ipotesi della crisi di simile impostazione, Agamben pone lungo tutta la sua opera la questione di come pensare quel che eccede e sovverte il pensiero metafisico-nichilistico occidentale. Il paradigma sarebbe, in questo senso, una alternativa alla "dialettica": se la zona di eccezione è

¹ La conversazione con Ulrich Raulff è stata pubblicata in «Süddeutsche Zeitung», il 6 aprile 2004; successivamente, in inglese con titolo *An Interview with Giorgio Agamben*, in «German Law Journal», 5.5 (2004), pp. 609-614; p. 610.

la condizione di istituzione dell'ordine concettuale mediante la logica della non-contraddizione, il paradigma, come si vedrà, collocandosi nella medesima zona di frontiera ma operando in senso inverso, mette in crisi la definizione delle nozioni e fa irrompere l'evidenza della compenetrazione di ciò che si muove all'interno dell'area normata e di quanto invece circola al suo esterno, l'interferenza tra lo straordinario e l'ordinario, l'anomico e il nomico, l'alegale e il legale, l'essere puro (*haplôs*) nichilisticamente obliato e l'ontico. Infine, compresa la strada che il paradigma, con la sua presenza paradossale, apre, ci si interrogherà sul rapporto che un metodo paradigmatico intrattiene con il tempo e la storia. Costante punto di riferimento sarà la riflessione foucaultiana, in dialogo con la quale di volta in volta Agamben prende a lavorare per poi maturare una propria posizione autonoma, perfino incompatibile rispetto a quella del pensatore francese.

1. *IN MEDIAS RES*: AUSCHWITZ COME PARADIGMA

A sollevare l'attenzione sull'uso agambeniano del paradigma e, in particolare, sulla scelta dei paradigmi con cui lavorare, è stato innanzitutto il terzo volume della serie sull'*homo sacer*, consacrato alla descrizione, a partire da Auschwitz e i suoi abitanti, del meccanismo antropogenetico ormai inesorabilmente fuori giri del Novecento.

Già a conclusione del primo volume di *Homo sacer* - e riprendendo un articolo comparso un anno prima su *Libération* - Agamben aveva assunto il campo di concentramento come «paradigma biopolitico del moderno». Il campo come esemplificazione del funzionamento della nostra epoca: si tratta di una tesi dall'apparenza assai paradossale, anche assunta l'evidenza che il campo non nasce dal diritto ordinario, e nemmeno da una trasformazione e uno sviluppo del diritto penale e carcerario: il campo nasce «dallo stato di eccezione e dalla legge marziale»². L'eccezione è orientata alla presa in custodia di individui indipendentemente dalla rilevanza penale delle loro azioni, e con la sola finalità di evitare un pericolo per la sicurezza dello Stato; essa, perciò, si fonda sulla sospensione della legge ordinaria a protezione dello Stato da qualsiasi tentativo di sospendere la legge ordinaria, cioè di sovvertirla. Come può darsi, allora, che un istituto sorto dallo stato di eccezione sia assunto come una norma; che, in altri termini, la norma non sia generata da uno stato di ordinarietà, ma proprio dall'esito straordinario dell'eccezione?

La risposta che Agamben fornisce a questo interrogativo sul campo è che, oggi, «questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale», così che esso può essere assunto come *nómos* di un'epoca in cui la vita entra direttamente fra gli interessi primari della politica e in

² G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 185-186.

cui l'eccezione, che struttura l'ordine normale in cui agisce la legge, viene a coincidere gradualmente ma inesorabilmente con tale ordine. «*Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola*»³.

Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma può virtualmente essere presa.⁴

In termini ancora più generali, e ponendo sotto osservazione il legame ontologico tra potere sovrano e biopolitica, il campo è solo il caso estremo, apicale di una struttura che tuttavia è essenziale alla metafisica occidentale: in essa, l'umano è costruito a partire dalla designazione di una soglia con il non-umano, con ciò che deve essere superato, allontanato⁵. Mentre in epoca antica questo avveniva umanizzando l'animale grazie alla produzione di una zona sospensiva, inclusa nel discorso di potere solo in quanto esclusa dall'ordine legale e solo in quanto ambiente di transito della decisione sovrana, l'epoca moderna ha incluso la vita pura fra gli interessi del discorso legale, giungendo al punto in cui il potere si è così concentrato sulla vita da trasformare la fattualità storica in un compito politico, per preservare il quale la zona di sospensione e di decisione è stata fatta passare attraverso ogni individuo, animalizzando e rigettando verso l'esterno ciò che era all'interno. Qui nasce il campo.

Già Adorno parlava di un'«età del campo di concentramento», ma questo avveniva tra il 1939 e il 1940, mentre Agamben, con una tesi definita una «provocazione oltraggiosa» dalla critica⁶, parla del campo come del paradigma della politica della nostra cultura cinquant'anni dopo⁷. Fra le critiche di chi non si indigna, non mancano poi i tentativi di mitigare la portata di tale tesi riducendola a paradosso e iperbole⁸.

In un articolo del 2000, per parte sua Andrew Norris pone a riguardo una questione cruciale al lettore di Agamben: la semplice esistenza dei campi o delle cavie umane, di cui *Homo sacer* si occupa, è davvero il segnale della necessità di impostare una critica storica, filosofica e politica come quella proposta da Agamben? In altri termini, non sarebbe più semplice e lineare una lettura che osservasse quegli episodi come il sintomo dell'esigenza di ripensare e riaffermare

³ *Ivi*, p. 188 (in corsivo nel testo).

⁴ *Ivi*, p. 197 (corsivo nel testo).

⁵ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Si veda anche C. SALZANI, *Introduzione a Giorgio Agamben*, il melangolo, Genova 2013, p. 120.

⁶ Cfr. M. MAYER, *Ein Ausnahmezustand auf Dauer: Giorgio Agamben über die Idee einer "Biopolitik"*, «Berliner Zeitung», edizione del 17 gennaio 1997, p. 21.

⁷ Cfr. L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, p. 213.

⁸ Cfr. D. LA CAPRA, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in M. CALARCO e S. DE CAROLI (cur.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 126-162; p. 161.

in modo serio e fondato i diritti umani così come la tradizione li ha sempre compresi? Come eventi trasgressivi, di rottura, anziché come paradigmi della trasformazione moderna di una norma antica? In questa prospettiva, «gli orrori della modernità non sarebbero altro che violazioni delle norme della tradizione – una tradizione che semplicemente necessita di essere riaffermata, piuttosto che criticata e decostruita»⁹. In altri termini, perché intendere il campo come momento di emersione di una normalità, anziché come un momento di sua sospensione e trasgressione?

Se queste sono le riserve avanzate rispetto alle potenzialità chiarificatrici del discorso agambeniano, è invece la dimensione più strettamente umana ad aver scandalizzato la critica. Coerentemente con lo sguardo gettato da Agamben sull'epoca contemporanea e sulle sue geometrie ontologiche e politiche, le figure della vittima e del sopravvissuto del campo di concentramento descritte in *Quel che resta di Auschwitz* sono colte come modelli del soggetto universale per la loro capacità di testimoniare la desoggettivazione, ossia il processo che agisce in modo complementare e oggi prevalente, con la soggettivazione, nella formazione di un soggetto¹⁰. L'internato nel campo di concentramento è, secondo Agamben, il prodotto più lampante di un meccanismo di produzione e distruzione dell'umano, in cui la dimensione positiva e quella negativa, da sempre strutturalmente adiacenti, hanno finito per coincidere e tagliare la viva carne di ogni individuo, mettendo così in crisi ogni categoria etica fino ad allora pensata massimamente resistente: una prospettiva accusata di voler andare alle presunte strutture fondamentali della realtà, perdendo gli elementi accidentali dei fatti, ciò che li rende davvero umani.

La descrizione di un “essere puro” come quello della nuda vita, dei paradigmi che la rendono identificabile, è stata criticata per il rischio che essa comporterebbe di eliminare la storia dalla vita umana, di renderla di fatto un mero concetto limite, impossibile da dire e da penetrare per il pensiero e per la politica stessa¹¹. Tale pericolo è stato messo in evidenza da Robert Eaglestone, in un articolo del 2008¹²,

⁹ A. NORRIS, *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, «Diacritics», 30.4 (inverno 2000), pp. 38-58; p. 51. Il già citato Eaglestone, da parte sua, non mette in questione la possibilità di comprendere il moderno osservando il campo, quanto l'effettiva efficacia di eleggerlo a paradigma, quando più adeguata e fondamentale avrebbe potuto essere la figura paradigmatica della colonia e dell'abitante coloniale del XIX e XX secolo (R. EAGLESTONE, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, «Paragraph», 25.2 (gennaio 2008), pp. 52-67). Sempre alla ricerca di un paradigma migliore, Ojakangas propone le società del welfare (*Impossible dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault*, «Foucault studies», 2 (maggio 2005), pp. 5-28; p. 27), mentre Luciano Ferrari Bravo propone Ellis Island (*Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben* (1996), in ID., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 279-286; p. 284).

¹⁰ Cfr. L. GUENTHER, *Resisting Agamben: The Biopolitics of Shame and Humiliation*, «Philosophy and Social Criticism», 38.1 (2012), pp. pp. 59-79.

¹¹ Cfr. C. SALZANI, *Nudità e vita*, «Lo Sguardo», 15.2 (2014), pp. 133-147; pp. 140-141.

¹² R. EAGLESTONE, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, cit., p. 61.

per il quale la proposta agambeniana intorno alla nuda vita sarebbe eccessivamente schematica, «troppo filosofica»¹³. L'idea di una vita sul cui denudamento il potere segna le proprie forme e assegna le proprie identità, resterebbe troppo astratta e troppo vincolata al discorso filosofico di cui è coerente esito. Coinvolgendo le riflessioni antropologiche di Geertz, Eaglestone si chiede se una operazione «stratigrafica» simile sia possibile per una realtà complessa come l'essere umano o se, invece, «sottrarre il *bíos* per lasciare la sola *zōé*» non sia una pura illusione. Quella di Agamben - conclude Eaglestone confondendo però la vita nuda con la vita non politicamente qualificata - è un'astrazione filosoficamente efficace, che tuttavia giunge a una nuda vita «troppo nuda»: «Motivata dalla chiarezza di un paradigma filosofico, [la nuda vita] trascura ciò che è coinvolto nella vita»¹⁴.

Andando al caso specifico dell'internato, inoltre, il musulmano di Auschwitz è osservato da Agamben, come «una forma inaudita di resistenza»¹⁵. I resoconti dei superstiti su cui si struttura *Quel che resta di Auschwitz* sembrano, certamente, raccontare proprio l'opposto, restituendo l'immagine di un corpo in cui l'umano si incontra con il non-umano, indifferenziandosi, e in cui la vita e la morte trapassano l'una nell'altra. Centrale è, infatti, nella figura del musulmano non solo la totale abulia, ma una radicale incapacità di reagire, perfino di distinguere tra un ordine abbaiano da una SS e la morsa del freddo. Proprio questa incoscienza di fronte a situazioni ambientali e alla violenza umana sembra escludere totalmente la possibilità non tanto di resistere in maniera adeguata al contesto, quanto proprio di reagire. Se il musulmano rimane impassibile di fronte al fischio di una SS, al colpo inferto, all'ordine imposto, tale indifferenza non è dovuta a una irriducibile disobbedienza, quando all'esaurimento delle energie fisiche e al prosciugamento di ogni coscienza; Agamben stesso paragona tale impermeabilità rispetto agli stimoli esterni all'autismo¹⁶.

Nondimeno, il musulmano si presenta come un inaspettato elemento di resistenza¹⁷, proprio come Bartleby, lo scrivano di Melville morto per un digiuno autoimposto¹⁸. Simili figure, consunte e inermi, sembrano soccombere sotto il successo schiacciante di un potere disumanizzante, eppure, proprio per la loro apatia, per la loro collocazione in una zona di frontiera rispetto al mondo degli uomini, sono colte come occasioni per l'avvento di una nuova politica. Il degrado

¹³ *Ivi*, p. 59.

¹⁴ *Ivi*, pp. 64-65.

¹⁵ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 207.

¹⁶ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 40-43.

¹⁷ Cfr. E. MARION, *The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, «MLN», 121.4 (settembre 2006), pp. 1009-1022; p. 1012.

¹⁸ G. AGAMBEN, *Bartleby*, in ID., *La comunità che viene*, originariamente Einaudi, nel 1990, poi Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 33-35; G. DELEUZE e G. AGAMBEN, *Bartleby: la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.

del musulmano lo situa in quella che Agamben chiama una zona di «assoluta indistinzione tra fatto e legge, di vita e ordine giuridico, di natura e politica». E starebbe in questo la peculiarità del musulmano: mettere in luce lo spazio in cui opera il tradizionale gesto sovrano della violenza che separa passione e azione, l'animale e l'umano, e, al contempo, rappresentare l'occasione di riconfigurare l'agente umano come un'autoaffezione, che conduce a una nuova definizione dell'umano. Il musulmano, Bartleby, così come lo schiavo di cui Agamben scrive ne *L'uso dei corpi*, conducono alla passività come momento dell'impotenza che è, insieme, massima apertura di potenzialità¹⁹.

Quest'ultimo aspetto permette ad Agamben di avvicinare figure inoperose e, loro malgrado, passive, come paradigmi, come occasioni per mettere in luce e, di qui, disattivare un'ontologia che lacera la vita e impone l'azione come immediata rappresentazione della volontà soggettiva²⁰. In questo senso, queste figure si presentano non tanto come modelli d'azione, ma come occasioni per comprendere strutture ontologiche la cui rilevanza permane nel tempo e nel presente. Una intenzione che è stata da più parti criticata per il rischio in cui incorre di annullare, entro una dimensione storica, astratta, i caratteri storici specifici degli eventi e il senso concreto delle forze in gioco in tali eventi. Col desiderio di «scoprire nella storia una funzione paradigmatica unica e centrale», la storia scomparirebbe nelle mani di Agamben²¹, col rischio non solo di fraintendere le contingenze storiche, ma, quel che è peggio, anche di impedire una resistenza alle ingiustizie che in esso maturano, sortendo una sorta di effetto anestetico, che congelerebbe l'azione e la reazione²².

Le critiche mosse ad Agamben si rivolgono dunque a questa riduzione di esperienze umane in funzione di una speculazione indifferente nei confronti della sofferenza che ha segnato tali esperienze²³. Nel caso specifico dell'internamento, «appropriandosi dei sopravvissuti all'Olocausto e delle loro testimonianze per articolare un essere anonimo e l'indicibile nel linguaggio, l'inumano, Agamben crea una lacuna nell'orrore di Auschwitz, della sua realtà empirica, delle vittime e di chi ne prese parte», scrive Esther Marion²⁴. In particolare, vi sarebbe, nell'uso paradigmatico del campo e del suo internato da parte di Agamben, una violazione

¹⁹ D. VADOUKAKIS, *The Ends of Stasis: Spinoza as a Reader of Agamben*, «Culture, Theory and Critique», 51.2 (2010), pp. 145-156; p. 148.

²⁰ Cfr. G. AGAMBEN, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970, ora Quodlibet, Macerata 1994, pp. 103-141. Cfr. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012. Cfr. G. AGAMBEN, *On Potentialities* (1986), in D. HELLER-ROAZEN (cur.), *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184.

²¹ P. MESNARD e C. KAHAN, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001, pp. 124 ss.

²² E. VOGT, *S/citing the Camp*, in A. NORRIS (cur.), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 74-105; p. 93.

²³ E. MARION, *The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia*, cit., p. 1019.

²⁴ *Ivi*, p. 1022.

dello statuto assolutamente unico e singolare della realtà empirica di Auschwitz e della sofferenza lì patita. Un'unicità che il paradigma non saprebbe restituire e che, anzi, ridurrebbe a esempio fra gli altri.

All'uso fatto da Agamben del paradigma, al rischio che tale uso riduca l'unicità storica di un evento così segnante, è indirizzata anche la critica di Neil Levi e Michael Rothberg, i quali notano una sorprendente astrazione della figura del musulmano dal contesto storico - il campo - in cui esso è stato prodotto; un'astrazione atta a delineare lo spazio dell'umano e a formulare la possibilità di un'etica dopo Auschwitz, ma che, a ben vedere, impedisce di riflettere in termini etici su cosa Auschwitz sia stato²⁵.

D'altro canto, se l'uso paradigmatico che Agamben propone del campo e del suo internato è stato contestato da molti critici per la sua presunta anti-storicità e per la denigrazione delle circostanze storiche e umane che hanno caratterizzato quell'evento, Dominick La Capra riconosce ad Agamben di aver collocato la persecuzione nazista come punto cruciale nella storia, soprattutto nella sua azione di revocazione di ogni categoria etica. E però sarebbe proprio l'eccessiva unicità che Agamben attribuisce a questo snodo storico e all'abitante del campo - «come una creatura nel mondo selvaggio» -, a isolare esageratamente gli elementi considerati, facendo loro perdere la capacità di rappresentare una struttura ontologica²⁶.

A una critica che abbraccia l'intera impresa agambeniana, coinvolgendo l'ambizione di interpretare la cultura occidentale, il suo pensiero e la sua politica, in termini ontologici che rischiano di congelare la storia e impoverire la ricchezza dell'esperienza umana, con lo studio su Auschwitz si affianca una critica più specifica, rivolta al campo come paradigma delle geometrie ontologiche che governano la modernità, e al musulmano come paradigma del soggetto occidentale contemporaneo e come figura di resistenza.

Da un lato, si teme che una prospettiva ontologica perda il contatto con la realtà concreta, congelando il divenire storico entro una struttura elementare e riducendo l'umano a oggetto di speculazione troppo filosofica; dall'altro, a provocare le critiche dei lettori è la natura del paradigma che, soprattutto quando applicato a casi così straordinariamente unici e drammatici della storia, costringe a interrogarsi sull'opportunità di confondere l'eccezionale con l'ordinario, la dimensione dell'irripetibile con la regolarità storica.

²⁵ N. LEVI e M. ROTHBERG, *Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland*, «Symplokē», 11.1-2 (2003), pp. 23-38; pp. 29-30. Tale presunto disinteresse rispetto alla realtà etica o politica del campo, sostengono i due autori, segue un'impostazione del tutto opposta rispetto a quella seguita dallo stesso Agamben nel primo volume di *Homo sacer*, nel quale il campo è tale se qualsiasi cosa può succedere in esso, a prescindere che si tratti del musulmano o altro, laddove in *Quel che resta di Auschwitz* tutta l'attenzione è posta sul musulmano, a prescindere dal contesto del campo entro cui egli è internato.

²⁶ Cfr. D. LA CAPRA, *Approaching Limit Events*, cit., pp. 135-137.

Nel corso delle considerazioni che seguono, ci si confronterà con alcuni segmenti dell'ontologia agambeniana, con le movenze dell'eccezione e con quella critica del paradigma. Ci si collocherà nella zona di sospensione che esse occupano animandola con due dinamiche opposte, nel senso di una decisione che segna il confine tra un dentro e un fuori, e nel senso di una formazione di insiemi capaci di mandare in crisi tale decisione, la non contraddittorietà che essa governa e le categorie di universale e particolare mediante cui essa segna il nostro pensiero. Il paradigma sarà descritto come elemento analitico, ma anche e soprattutto come movimento critico e, di qui, di resistenza a un processo che è al contempo epistemologico e politico.

Si chiarirà perciò che l'eccezione non è una mera irregolarità, essendo piuttosto l'a-regolare che funge da condizione di esistenza della normalità. E si chiarirà, dall'altra parte, che il paradigma non è semplicemente un esemplare di una normalità, bensì un elemento altrettanto a-regolare capace di rilevare le distinzioni normali e di revocarle in questione. In altre parole, si metterà in evidenza come, in termini analitici e in termini dinamici, il paradigma agambeniano, nella relazione di singolarità che intrattiene fra l'evento concreto e la sospensione della sua storicità, non sia uno strumento utile alla dimostrazione di regolarità mediante l'esposizione di casi esemplari o eccezionali come nel caso foucaultiano, quanto allo studio del gesto ontologico elementare che, sempre presupposto e sempre nascosto, è condizione di esistenza di ciascuna positività storica. Di questa differenza rispetto al paradigma foucaultiano si dovrà rendere conto, pena il rischio di continuare a ricercare nel paradigma agambeniano la semplice indicazione di regolarità storiche, quando la sua funzione è invece quella di smascherare l'indicibilità frutto del segreto connubio tra metafisica e nichilismo.

Ciò che andrà compreso della scelta di Agamben è poi la natura sospensiva del campo, la sua dimensione ontologica che non è eccezionale solo in quanto straordinaria, ma in quanto logicamente presa fuori dall'ordinario e, tuttavia, coestensiva a esso: non si tratta di una eccezionalità meramente cronologica, ma di una cooriginarietà trascendentale che solo in alcuni momenti straordinari si lascia vedere: a partire da questo, si cercherà di comprendere in conclusione il rapporto della paradigmologia agambeniana con la storia, la sua ricerca all'altezza degli eventi straordinari di quelle fessurazioni da cui il potere lascia intravedere quel suo meccanismo che riesce a funzionare proprio in quanto si rende invisibile dietro l'ordinario. Un rapporto tutto teso alla rivelazione della sospensione che legittima gli eventi positivi e li rende conoscibili; ma un rapporto che in tale sospensione e nel suo costante nascondimento reperisce anche le risorse per una riconquista di un terreno non scisso e intransitabile per il potere, e per cogliere la realtà nella sua singolarità, nella sua concretezza esibita in quanto tale, in ogni suo aspetto e a prescindere dall'essenzialità di ciascuno di essi, al di là della dicotomia metafisico-nichilistica di universale e particolare.

2. LA DEFINIZIONE DI PARADIGMA

Queste e altre critiche analoghe inducono Agamben, nel 2008, a chiarire lo statuto epistemologico degli strumenti sfruttati nelle sue ricerche. In esse, si è trattato di «analizzare delle figure», che si presentano certamente come «fenomeni storici positivi», ma che lì «erano trattati come paradigmi, la cui funzione era di costituire e rendere intellegibile un intero e più vasto contesto storico-problematico»²⁷. Gli equivoci, sostiene Agamben, sono stati generati dalla confusione di queste due dimensioni, quella storico-positiva e quella paradigmatica: le aspettative di chi cercasse una ricostruzione storiografica rigorosa rimarrebbero deluse nel vedere trascurata proprio la precisione nella collocazione dell'evento e delle circostanze che l'hanno accompagnato, in funzione di un'attenzione tutta rivolta ad archetipi strutturali che si rendono sfruttabili in senso filosofico proprio in quanto eventi storici positivi la cui storicità viene momentaneamente sospesa. Agamben, perciò, non usa i paradigmi come li userebbe uno storico: «Uso un paradigma al fine di circoscrivere un più ampio gruppo di fenomeni, [...] al fine di comprendere una struttura storica»²⁸. A tal proposito, si impone una ricostruzione di che cosa Agamben intenda per “paradigma”; essa si inserisce nel confronto metodologico che Agamben ingaggia con Foucault già nell'ultimo capitolo di *Quel che resta di Auschwitz*²⁹, e che condurrà infine al chiarimento che il campo è osservato da Agamben come manifestazione di una gestualità di eccezione, che la rilevazione in senso paradigmatico di tale gestualità comporta la rilevazione dello statuto alogico che la sostanzia e che il musulmano, abitante tragico di questa alogicità, rappresenta al contempo uno spazio di indistinzione non più transitabile dal potere e, perciò, figura suo malgrado di resistenza.

Il problema si pone ad Agamben proprio nel momento in cui deve affrontare il tema della testimonianza, e, più in generale, il problema già dell'archeologia foucaultiana di interrogare delle “tracce” linguistiche dal punto di vista documentario o nella loro dimensione materiale. Si tratta di una questione che anche Benveniste si era trovato ad affrontare, nel momento in cui, proponendo il superamento della linguistica saussuriana, distingueva, da un lato, la semantica del discorso e, dall'altro, una «metasemantica» costruita sulla semantica dell'enunciazione. L'attenzione di Agamben si rivolge a questo secondo versante, che, a suo avviso, si lega strettamente al programma foucaultiano, trovando una ideale realizzazione nell'attenzione archeologica non al testo del discorso, ma al

²⁷ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, in ID., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 11-34; p. 11.

²⁸ *An Interview with Giorgio Agamben*, cit., p. 610.

²⁹ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 127-160.

«suo aver luogo», all'enunciato inteso non come «cosa dotata di proprietà reali definite», bensì come «una pura esistenza», come «fatto bruto»³⁰.

Inoltre la prospettiva archeologica inaugurata da Foucault introduce un'ulteriore novità, consistente nel liberare l'analisi epistemologica dal legame che la vincolava a un Io, inteso in senso empirico e in senso trascendentale: l'archeologia non cerca di afferrare «l'aver luogo del linguaggio attraverso un Io o una coscienza trascendentale», bensì pone risolutamente «la domanda se qualcosa come un soggetto o un io o una coscienza po[ssa] ancora corrispondere agli enunciati, al puro aver luogo del linguaggio», o se tali elementi non vadano invece considerati «una pura funzione»³¹. Un mutamento di prospettiva che, per altro, comporta delle implicazioni *etiche* relative al destino del soggetto, alla sua collocazione, che Foucault sembra tuttavia aver ommesso di considerare.

Una collocazione etica che Agamben intende nel senso etimologico di una dimora per l'uomo, e che la testimonianza aiuterebbe a rinvenire integrando la nozione foucaultiana di archivio. L'archivio di Foucault è situato da Agamben tra la *langue* - «sistema di costruzione delle frasi possibili» - e il *corpus* - «che riunisce l'insieme del già detto, delle parole effettivamente pronunciate o scritte». In questa posizione, l'archivio «designa il sistema delle relazioni fra il non-detto e il detto», tra il proposizionale e ciò che è alla base del detto, il dicibile in quanto tale, in quanto funzione enunciativa. Ed è nella dimensione dell'archivio foucaultiano, in quella cesura che si apre fra la possibilità di dire e la possibilità di non dire, tra la potenza e l'impotenza di dire, che Agamben cerca ma non individua la possibilità di una ben intesa dimora etica: nell'archivio foucaultiano, il soggetto è solo un nodo, una funzione vuota.

Agamben propone dunque di integrare la questione archeologica foucaultiana con un'interrogazione etica, resa possibile dalla testimonianza, definita il «sistema delle relazioni fra il dentro e il fuori della *langue*, fra il dicibile e il non dicibile in ogni lingua - cioè fra una potenza di dire e la sua esistenza, fra una possibilità e una impossibilità di dire»³². Nella testimonianza si apre la cesura entro cui sola è possibile «situare un soggetto», ossia «il vivente che ha il linguaggio, perché [...] può la sua in-fanzia»³³. Di questo rapporto tra il soggetto e la propria storia si tornerà a dire alla fine del nostro articolo.

Al di là di queste ultime considerazioni etiche, il confronto con Foucault viene ripreso da Agamben dieci anni dopo, nel saggio *Che cos'è un paradigma?* incluso nel volume *Signatura rerum*, mediante una «personalizzazione della teoria foucauldiana»³⁴.

³⁰ *Ivi*, p. 129.

³¹ *Ivi*, p. 130 e p. 131. Si veda G. AGAMBEN, *L'autore come gesto*, in ID., *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, pp. 67-81

³² G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 135.

³³ *Ivi*, pp. 135-136.

³⁴ C. SALZANI, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 128.

Il filosofo francese non definisce mai in modo preciso lo strumento del paradigma e, anzi, «designa gli oggetti delle sue ricerche - per distinguerli da quelli delle discipline storiche - con i termini “positività”, “problematizzazioni”, “dispositivi”, “formazioni discorsive” e, più generalmente, “saperi”»³⁵. Questi ultimi, mediante un ripensamento occorso a seguito delle critiche ricevute da *Le parole e le cose*, confluito poi ne *L'archeologia del sapere*, vengono intesi come l'insieme delle procedure, degli effetti di conoscenza e degli effetti coercitivi che un campo specifico, in un dato momento, è disposto ad accettare come scientifici, come razionali o come comunemente ammessi. In merito, Dreyfus e Rabinow immaginano di poter affiancare tale definizione con la nozione di paradigma scientifico, forgiata da Thomas Kuhn nel suo studio sulle rivoluzioni scientifiche del 1962; questo, sebbene lo stesso Foucault a più riprese tenti di distinguere in maniera esplicita i propri strumenti dal paradigma scientifico, opponendo la ragione per cui il sapere sarebbe solo un momento dell'intero processo normato³⁶. Lo stesso Agamben intende riprendere questo confronto, per saggiarne la tenuta effettiva prima di proporre una eidetica del paradigma.

Nel *Poscritto* aggiunto nel 1969 al suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*³⁷, Kuhn appunta che nel corso dell'opera «il termine “paradigma” viene usato in due sensi differenti». In un primo senso, «esso rappresenta l'intera costellazione di credenze, valori, tecniche, e così via, condivise dai membri di una data comunità»; così inteso, dunque, il paradigma racchiude tutti gli elementi che i membri di una certa comunità scientifica hanno in comune, gli strumenti e i valori cui essi, in modo più o meno consapevole, aderiscono. In un secondo senso, il termine “paradigma” «denota una sorta di elemento di quella costellazione, le concrete soluzioni-di-rompicapo che, usate come modelli o come esempi, possono sostituire regole esplicite come base per la soluzione dei rimanenti rompicapo della scienza normale». Kuhn ritiene questo secondo senso il più profondo e il più nuovo dei due: pur rimanendo atto all'esame di ciò che rende la costituzione e la conservazione di una “scienza normale”, esso mostra anche la possibilità che un tale regime di scienza normale si determini in assenza di regole, alla presenza cioè di un caso singolo che, mediante la sua ripetibilità, modella le pratiche di ricerca degli scienziati.

Foucault ha cura di chiarire la distinzione tra il paradigma di Kuhn e l'attenzione dell'archeologo nei confronti di «quel che *governa* gli enunciati e il modo in cui si *governano* gli uni gli altri». Il problema non è di credenze condivise, e nemmeno di contenuti o regole scientifiche, siano essere espresse in

³⁵ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 11.

³⁶ Cfr. l'introduzione che Foucault scrive per il volume di CANGUILHEM, *On the Normal and the Pathological*, nell'edizione edita a Boston nel 1978, ora raccolta in DEII, pp. 429-442; si vedano pp. 436-437.

³⁷ TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962, 1970), tr. it. a cura di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009^s, pp. 209-251.

termini generali o esibite da un caso singolo, quanto invece di regime, di «politica dell'enunciato scientifico», nel suo combinarsi nella costituzione di «un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o invalidate mediante procedimenti scientifici»³⁸; non tanto ciò che è considerato vero e, perciò, sfruttabile nella ricerca scientifica, e nemmeno l'insieme di regole che circolano tra enunciati considerati veri e che li rendono coerenti l'uno con l'altro, quanto invece ciò che istituisce lo stesso regime di verità riordinando i ruoli, gli oggetti e i concetti legittimi e quelli illegittimi. È in tale ricerca intorno alle formazioni discorsive che l'archeologia foucaultiana corregge il tiro rispetto alle formazioni epistemiche contenute ne *Le parole e le cose*, effettivamente troppo assimilabili alla sistematicità del paradigma kuhniano: si tratta, dunque, di mostrare il regime al contempo epistemico e pratico in base a cui «una pratica discorsiva possa formare dei gruppi di oggetti, degli insiemi di enunciazioni, dei complessi di concetti, delle serie di scelte teoriche»³⁹, sciogliendo il riferimento a una comunità di ricerca che condivide credenze, valori e tecniche, e sostituendolo con un regime sovra-individuale, impersonale, caratterizzato da un certo ordine discorsivo e da una certa geometria di poteri solo a posteriori ricostruibili come tali. È a tale regime e alla sua perenne coimplicazione tra saperi e poteri, alla sua capacità costituente, che lo sguardo del critico foucaultiano si rivolge.

Agamben rintraccia la specificità degli strumenti archeologici foucaultiani rispetto al paradigma di Kuhn precisamente nella dimensione strutturale, inconscia e impersonale, che le formazioni foucaultiane sembrano assumere, e dunque, di nuovo, nel ruolo che il soggetto ricopre in esse: non più ciò che, in una data epoca, si può sapere o si può elaborare in termini scientifici, non una visione del mondo condivisa e riflessa, ma il fatto stesso di esistere, implicito nel darsi di un certo discorso o di una certa figura epistemologica; si sposterebbe così il centro dell'attenzione «dai criteri che permettono la costituzione di una scienza normale rispetto a dei soggetti», come la comunità scientifica di Kuhn, «al puro darsi di insiemi di enunciati e di figure, indipendentemente da ogni riferimento a dei soggetti»⁴⁰, a un livello più profondo e irrifleso, e complicato dalla dimensione del potere.

Ma qual è il significato di tale impersonalità, quali sono le implicazioni ontologiche; più in generale, come si può definire un paradigma, in modo da chiarire tutte le sue proprietà analitiche e le sue dinamiche critiche? Partendo da uno dei paradigmi di Foucault, il *Panopticon* benthamiano, Agamben accoglie la

³⁸ Intervista di Michel Foucault, rilasciata a A. Fontana e P. Pasquino, nel giugno 1976, originariamente in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28; ora in DEII, pp. 140-160; pp. 143-144 (corsivi nel testo).

³⁹ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir* (1969), tr. it. a cura di G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1997¹, p. 237.

⁴⁰ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 17.

sfida di non interrogare, in senso kuhniano, le regole interne a un discorso normale, ma di risalire alla dimensione in cui le distinzioni tra normale e anormale non sono ancora formate, e di cui il paradigma saprebbe segnalare il momento. Agamben arricchirà la ricerca foucaultiana non osservando l'intreccio disposizionale di saperi e poteri, ma la stessa logica metafisico-nichilistica che governa il pensiero e l'azione in Occidente.

Del *Panopticon*, Foucault fa un uso interessato, più che al successo, per altro non così affermato, della geometria all'interno dell'ambito carcerario per la quale era stata immaginata, alla capacità di rappresentare un mutamento posturale da parte del potere, della sua presa e del suo controllo "discreto" all'alba della modernità. Tutt'altro che storiograficamente ortodosso, l'uso che Foucault fa del paradigma panottico è quello di un regime di circolazione esteso a un intero impianto di potere, di governo, di normazione: «Figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico»⁴¹, perché definisca «l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo costituisce»⁴². E, distinguendo il paradigma dalla metafora, Agamben scrive che

non abbiamo qui a che fare con un significante, che viene esteso a designare fenomeni eterogenei in virtù di una stessa struttura semantica; più simile all'allegoria che alla metafora, il paradigma è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire.⁴³

La possibilità che un elemento sia assunto come paradigma implica la sospensione delle circostanze concrete e individuali che lo percorrono, e la sua disattivazione rispetto al suo uso normale, al fine di mostrare il canone di quell'uso. È all'altezza di queste considerazioni che Agamben inizia a pensare in proprio, fornendo una definizione del paradigma che, si noterà, gradualmente diverge rispetto all'uso che ne fa Foucault, coinvolgendo questioni di matrice ontologica affatto estranee al pensatore francese interessato solo alle regolarità e alle discontinuità storiche.

Nel 1990, Agamben aveva definito l'esempio insistendo specialmente sulla sua capacità di creare un'interferenza tra inclusione ed esclusione analoga e opposta a quella operata dall'eccezione, e, mostrandosi nella sua singolarità a prescindere da ogni sua proprietà, di sospendere l'antinomia tra universale e particolare mediante cui il linguaggio dà forma all'esperienza umana⁴⁴.

⁴¹ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), tr. it. a cura di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014³, p. 224.

⁴² G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 19.

⁴³ *Ivi*, p. 20.

⁴⁴ G. AGAMBEN, *Esempio*, in ID., *La comunità che viene*, cit., pp. 13-14. Cfr. S. DE CAROLI, *Visibility and History. Giorgio Agamben and the Exemplary*, «Philosophy Today», 45.5 (2001), pp. 9-17.

Quando, nel 2008, Agamben torna sulla questione del paradigma, due sono i riferimenti che gli permettono di avvicinare una definizione esaustiva. In primo luogo, Aristotele, il quale, negli *Analitici primi* (68b42 - 69a19), distingue il procedimento di ricerca che sfrutta i paradigmi da quelli che procedono per induzione e per deduzione: «L'argomentazione fondata sull'esempio non passa dalla parte al tutto, né dal tutto alla parte, ma procede dalla parte alla parte». Poiché il paradigma non funziona come una parte per il tutto, né come un tutto per la parte, la conoscenza da esso caratterizzata andrà dal particolare al particolare. Agamben assume queste osservazioni corsive di Aristotele rinvenendovi lo scorcio di una prospettiva libera dalla relazione che articola fra loro universale e particolare. E, tuttavia, rimane un accenno quanto meno problematico, dal momento che Aristotele non solo non specifica lo statuto di conoscibilità dell'esempio, ma sembra anzi premettere il genere comune ai particolari, come se quello preesistesse necessariamente a questi: si tratta di quella movenza che, declinata in vario modo, organizza l'ontologia occidentale, fatta di genere, specie, attributi, e, in fin dei conti, di una solidarietà segreta tra metafisica e nichilismo. Sta invece proprio nella messa in questione della dicotomia tra l'universale e il particolare la ricchezza del paradigma, e nel suo procedere per via analogica la possibilità di immaginare dei cortocircuiti nella metafisica occidentale⁴⁵.

Il secondo riferimento utile per definire il paradigma oltre i limiti aristotelici è la *Critica del giudizio* di Kant, precisamente nel momento di chiarire lo statuto di necessità del giudizio estetico. Di quest'ultimo non si può dare una regola, differentemente da quanto avviene invece per l'oggettiva necessità teoretica e per la necessità pratica; questo lo carica della necessità dell'«accordo di tutti in un giudizio considerato come esempio d'una regola universale, che però non si può addurre»⁴⁶. Agamben sfrutta l'occasione della definizione offerta da Kant del giudizio estetico come di un "esempio" privo di regola generale, per chiarire lo statuto logico del paradigma: anche il paradigma, infatti, fonda in maniera problematica la propria capacità esplicativa sull'impossibilità di una regola, sull'assenza cioè di una norma generale che possa esprimere a priori l'ordine di un dato insieme e da cui, per altro, possa originarsi il paradigma come caso coerente.

⁴⁵ Cfr. G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, p. 21. Agamben intende sottrarsi proprio da una concezione limitata e ancora compromessa dalla forma metafisico-nichilistica del pensiero occidentale, che relega l'esempio alla rilevazione di qualcosa di tipico o di straordinario: sulla critica alla concezione parte-tutto, particolare-universale, cfr. J. MESKIN e H. SHAPIRO, *To Give an Example is a Complex Act: Agamben's Pedagogy of the Paradigm*, «Educational Philosophy and Theory», 46.4 (2014), pp. 421-440.

⁴⁶ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2010³, § 18, p. 141.

Proprio questa assenza di una regola pone la questione apparentemente aporetica di comprendere donde il valore probativo dell'esempio. Da tale aporia Agamben propone di evadere mediante l'abbandono della coppia "particolare (enumerazione dei particolari e induzione della regola) - generale (regola deduttivamente preesistente i particolari)". Il paradigma ha nella propria esibizione di caso singolo la propria forza: tale esibizione non esplicita una regola generale preesistente rispetto ai singoli casi e, fra essi, anche all'esempio, e non è nemmeno l'esito di una collezione esaustiva di singoli casi coerenti e fattualmente somiglianti. Come nel caso del giudizio estetico, il paradigma si esibisce in quanto caso singolo e, proprio in quanto tale, istituisce una regola universale che non è prodotto né di deduzione né di induzione, ma che persiste in dipendenza da quella esibizione.

Si potrebbero inoltre arricchire queste intuizioni relative all'aspetto quantitativo kantiano, oltre che aristotelico, seguendo le riflessioni kantiane oltre lo spazio che Agamben concede loro, e in direzione dell'esibizione che struttura per Kant l'ipotiposi⁴⁷. In un passaggio di molto successivo a quelli considerati da Agamben, Kant descrive l'ipotiposi simbolica, quel procedimento conoscitivo mediante cui a un concetto, che può venir pensato solo dalla ragione e a cui dunque non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, viene assegnata un'intuizione⁴⁸. Si tratta di un'assegnazione che non procede banalmente come una «designazione dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti», quasi a ricercare una somiglianza fattuale, quanto invece per mezzo di una esibizione, «come mezzo di riproduzione, secondo la legge dell'associazione immaginativa». Il paradigma si presenta come un *movimento*, come processo di esibizione: non semplice concetto empirico con una sua corrispondenza nell'oggetto d'esperienza, esso funziona invece come una movenza che mostra l'universalità di una regola «che però non si può addurre»⁴⁹.

Questo passaggio attraverso Kant, dunque, permette di avvicinare il paradigma incaricandolo non solo di una valenza analitica, ma di una *dinamica* propriamente critica. La regola che il paradigma permette di esibire non è, infatti, qualche cosa di già presente a priori; in termini kantiani, essa non è già comune di fatto all'intera comunità dei soggetti di giudizio. Ciò che connota come universale quella regola è che essa deve poter essere pensata perché si dia una conoscenza: il paradigma non è un elemento comune, bensì il gesto che colloca sulla scena la possibilità e perfino la necessità per la conoscenza di forgiare modelli condivisibili, ossia accessibili in quanto momento di formalizzazione dell'esperienza.

⁴⁷ Cfr. L. VIGLIALORO, *Estetica e logica dell'individualità. Agamben lettore della Kritik der Urteilskraft*, in A. LUCCI e L. VIGLIALORO (cur.), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, il melangolo, Genova 2016, pp. 95-110.

⁴⁸ I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., § 59, pp. 381-385.

⁴⁹ *Ivi*, § 18, p. 141.

La dinamica intimamente critica del paradigma risiede proprio nell'esibizione che, una volta disattivata la sua collocazione entro il contesto di cui fa parte, esso riesce a fare della propria singolarità, formando e rendendo intelligibile un nuovo insieme. Non come elemento concreto in funzione ostensiva, perciò, è sfruttabile l'esempio, bensì come movimento, in senso analogico proporzionale, di irruzione nel normale uso di un nuovo significato o di una regola mai formulabile a priori. Il paradigma opera una vera e propria traduzione, e concede così materialità sensibile a ciò che altrimenti rimarrebbe ineffabile; non però mediante la formulazione di una regola generale, bensì proprio in prossimità della sua stessa esibizione.

Di qui,

unendo le considerazioni di Aristotele con quelle di Kant, possiamo dire che il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e che, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in *esemplare* di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori.⁵⁰

Altrimenti detto, il movimento analogico del paradigma permette di sospendere la dicotomia tra particolare e universale, di installarsi in un campo striato da tensioni polari senza ricomporle in una sintesi superiore, ma facendo perdere a ciascuna sintesi la propria identità sostanziale. Oltre a questo movimento logicamente critico, il paradigma ha un potenziale critico anche politico, che Agamben non manca di far proprio, consistente proprio nella sottrazione dell'individuale dall'imposizione della regola generale, in direzione di una compiuta coincidenza tra l'individuale colto nella sua integralità e la regola universale istituita mediante l'esibizione di tale individualità non scissa.

L'esemplare ha in sé la forma che si intende definire; l'omogeneità dell'esempio rispetto ai casi che esemplifica, tuttavia, dipende da una somiglianza che è prodotta mediante un porre accanto, *para-deiknymi*, capace di esporre il rapporto tra singolarità e intelligibilità. Il paradigma fonda con la propria stessa esibizione il proprio insieme; un insieme dal quale sospende la propria inclusione esattamente nel momento in cui lo fonda, passando da evento storico a mera esibizione e presenza di esso. In maniera analoga a quanto avviene per gli atti discorsivi performativi, la cui azione è sospesa nel momento in cui si vuole mostrare la nozione di performatività, senza per ciò privare l'enunciato della sua realtà⁵¹, così Agamben giustifica quell'uso del campo di concentramento, da molti ritenuto storicamente poco attendibile ed eticamente poco rispettoso, come paradigma, ossia come evento la cui storicità viene momentaneamente sospesa sebbene esso debba essere intenso come una singolarità reale per poterne esibire la singolarità e l'intelligibilità.

⁵⁰ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 24.

⁵¹ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., pp. 26-27.

In più, non vi è un insieme generale preesistente rispetto ai paradigmi: «L'insieme paradigmatico [...] resta immanente ad essi», e perciò non c'è un'origine vera e propria, dal momento che «ogni fenomeno è l'origine, ogni immagine è arcaica»⁵². In questa maniera, Agamben si sottrae all'accusa di aver formulato, con i suoi esempi, delle ipotesi atte a «spiegare la modernità, riducendola a qualcosa come una causa o un'origine storica». Lo scopo dei molteplici paradigmi proposti da Agamben, spiega, «era di rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico»⁵³.

3. LA RELAZIONE PARADIGMATICA COME VIA D'ACCESSO ALL'INDICIBILE

Il paradigma è un elemento positivo, il cui valore storico e i significati mediante cui esso è interpretato vengono sospesi perché sia possibile osservarlo nella sua singolarità integrale, apprezzarlo per ciò che è senza prescegliere alcuna singola proprietà specifica, e quindi costruire matrici di intelligibilità a partire dalla singolarità «tale qual è»⁵⁴, non con un'operazione astrattiva ma proprio collocandosi al di là della dicotomia tra particolare e universale. Quella tra individuale e universale è una dicotomia che ha origine nel linguaggio, nella sua capacità di trasformare gli individui in membri di un classe, ponendo il significato comune ed essenziale in primo piano, in luogo dei singoli elementi dei quali non si dà sapere. La possibilità di nominare un oggetto di esperienza passa inevitabilmente attraverso un processo di concettualizzazione, che rende accessibile tale oggetto al pensiero e alla conoscenza senza che, tuttavia, il concetto riesca davvero a esaurire l'oggetto empirico nella sua singolarità. Si tratta di quel limite del linguaggio che, nel 1982, Agamben aveva già rilevato essere al cuore dell'inscindibile relazione tra metafisica e nichilismo, del fatto che ogni tentativo di dire la certezza sensibile si conclude con «l'esperienza dell'impossibilità di dire ciò che vogliamo-dire», dal momento che «proprio l'universale è la verità della certezza sensibile»⁵⁵. L'oggetto grezzo e concreto della certezza sensibile è immediatamente trasformato in un'entità ideale adeguata al linguaggio, così che l'incontro immediato della certezza sensibile con l'essere è sempre compromesso dal tentativo di catturare, col pensiero o con la parola, tale relazione. L'uomo abita dunque lo spazio che si apre tra un'esperienza ineffabile e gli oggetti del pensiero; uno spazio di medialità sempre presupposta e, al contempo, presupposta come

⁵² G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 33.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ G. AGAMBEN, *Qualunque*, in ID., *La comunità che viene*, cit., pp. 9-10.

⁵⁵ G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, pp. 18-19.

indicibile: è la possibilità di sostare in questa area di passaggio a innervare l'intera impresa agambeniana, nell'avvertenza che in tale spazio abitato da singolarità ancora non catturate dalle distinzioni concettuali, l'uomo può trovare la propria collocazione etica e la politica può sottrarsi al gioco includente-escludente di ogni decisione sovrana. È questo il motivo che spinge Agamben a rinvenire in una serie di indistinguibilità concettuali e di soggetti dall'azione trattenuta la possibilità di resistere alla gestualità sovrana, che fonda il proprio ordine generale sempre e immancabilmente su di un fatto decisionale violento.

Non si tratta, quindi, di una mossa meramente epistemologica, tesa a gettare luce su somiglianze strutturali tra oggetti particolari in un particolare periodo storico, com'è invece il paradigma foucaultiano: il fulcro sta proprio in quel cortocircuito - causato dal paradigma e rimasto impensato dalla logica aristotelica - nella dicotomia particolare-universale, che permette di preconizzare una destabilizzazione del meccanismo ontologico di formazione dei concetti.

Proprio come l'eccezione, anche il paradigma occupa una zona di sospensione entro cui l'ordine viene disattivato. Lungo tutta l'opera agambeniana, il gesto dell'eccezione è declinato come quel movimento negativo che ricaccia in un fondo quasi mistico ciò che è al contempo intimamente presupposto e ineluttabilmente destinato all'oblio ontologico affinché ciascuna positività possa apparire. L'eccezione, in termini ontologici, è il vincolo inscindibile tra metafisica e nichilismo: è la relazione che concede positività solo sulla base della negazione non solo di ciò che è altro in termini di non-contraddizione, ma soprattutto del fondo ontologico indicibile su cui quella positività si staglia. Così, l'eccezione occupa la sospensione mediante un gesto sovrano capace di disegnare domini la cui inclusività è fondata sull'esclusione di ciò che è altro: la sospensione è funzionale al gesto fondativo, alla decisione che scinde il campo liberato da ogni norma. L'esito della sospensione è la dicotomia tra l'universale, che è conoscibile ma mai davvero esperibile, e il particolare, di cui si ha esperienza nonostante su di esso il pensiero occidentale non produca sapere.

A differenza di quanto è eccepito, il paradigma per parte sua si "mostra accanto" alla classe che istituisce senza esservi incluso. Per così dire, lo spazio che il paradigma occupa è il medesimo di quello dell'eccezione, agendovi però in senso speculare, cioè esibendo l'appartenenza all'insieme a cui sta a fianco:

Mentre l'esempio è escluso dall'insieme in quanto appartiene ad esso, l'eccezione è inclusa nel caso normale proprio perché non ne fa parte. E come l'appartenenza a una classe può essere mostrata solo con un esempio, cioè al di fuori di essa, così la non-appartenenza può essere mostrata solo al suo interno, cioè con un'eccezione.⁵⁶

⁵⁶ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 27. Analogo ciò che Bruno Gullì scrive della violenza che pone lo stato di eccezione e della violenza che apre lo spazio di eccezione effettiva: ontologicamente uguali, esse sono animate da dinamiche "politicamente" contrarie (cfr. B. GULLÌ, *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, in M. CALARCO e S. DE

Laddove l'eccezione si qualifica come una "presa fuori" a partire da un dentro, il paradigma si presenta come una gestualità che "spinge dentro" a partire dal suo star fuori: nella dimensione della sospensione, il particolare non viene affermato come oggetto di esperienza mediante una sua distinzione rispetto all'universale che lo rende conoscibile; esso si presenta al contempo come singolare e come oggetto di conoscenza in quanto tale. Si genera un cortocircuito nella dicotomia universale-particolare per il gesto mediante cui il singolare si esibisce con ogni suo attributo e a prescindere da ognuno di essi, e, al contempo, istituisce una regola. Una regola solo per equivoco detta tale: essa sussiste solo in prossimità del paradigma che si esibisce come singolarità e che esibisce la propria singolarità, disattivando la movenza fondativa metafisico-nichilistica. La "regola" che il paradigma, invertendo il flusso con cui l'eccezione occupa l'alveo della sospensione, istituisce è dunque in primo luogo quella della sospensione di ogni fondazione, di ogni scissione; una regola di inclusione che non passa necessariamente per un'esclusione. Solo il paradigma, in quanto atto di esibizione, è escluso da tale insieme, che contiene tutto ciò che è, in quanto è e la cui forma coincide con il suo essere, oltre ogni de-finizione. Agamben insiste sul fatto che un paradigma non è il riferimento a un particolare oggetto o a un'idea, e tanto meno esso si riduce a una relazione che intercorre tra singoli oggetti, fra essi e una regola generale: la relazione paradigmatica corre innanzitutto «fra la singolarità (che diventa così paradigma) e la sua esposizione (cioè la sua intelligibilità)»⁵⁷.

Così, mentre l'eccezione funzionalizza l'area della sospensione al fine di delinearvi distinzioni nette, tagliando quella zona marginale con limiti sovranamente precisati, il paradigma anima quella medesima area innanzitutto ponendola in primo piano, per poi scompaginare le categorie stabili che lì vengono prodotte come necessarie e irrinunciabili per il nostro pensiero. Si destituiscono così i perni attorno a cui ruotano pacificamente metafisica e nichilismo, la potenza e l'atto, la macchina antropogenetica, il potere sovrano e l'economia governamentale, e ogni altra figura del pensiero occidentale: questo il compito schiettamente critico e politico che Agamben affida al sapere che va dalla singolarità alla singolarità.

Agamben posiziona il paradigma accanto alle classi già determinate e fissate, e ne dismette così la funzione e la forma, calamitando attorno al paradigma, come a una sorta di lente gravitazionale, gli attributi che pacificamente qualificano gli appartenenti alle differenti classi, mandando in frantumi la quieta procedura tassonomica della metafisica occidentale, fatta di divisioni, opposizioni e riarticolazioni strategiche⁵⁸. Ciò che è definito secondo differenze essenziali e,

CAROLI (cur.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stranford 2007, pp. 219-242; soprattutto p. 238).

⁵⁷ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 25.

⁵⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., pp. 21-24.

dunque, incluso in un insieme specifico dal quale sono posti in secondo piano o esclusi gli attributi accidentali, ciò che è identificato dalla sua appartenenza a un certo dominio precisamente stabilita mediante l'individuazione di ciò che non vi appartiene, con l'irruzione del paradigma perde la propria collocazione fissa. Il paradigma, in quanto positività la cui specificità viene profanata e disattivata, popola uno spazio marginale di concetti e attributi resi inoperativi rispetto alla loro funzione specificante e disponibili a un nuovo uso.

Il paradigma, operando un gesto analogo e contrario a quello dell'eccezione, permette di risalire la catena di distinzioni consolidate e irriflessivamente accettate che conformano il nostro pensiero e, in maniera tragica, è ciò che resta dopo che ogni scissione è stata operata, e che quindi evidenzia la pretesa, mai esauribile e quindi sempre oggetto di una possibile resistenza, di tale gesto sovrano: si mette in crisi lo stesso meccanismo che genera le distinzioni, e si ristabilisce, almeno provvisoriamente, una indistinzione, riconquistando l'interaltà del terreno solcato e scisso dalla decisione sovrana; un terreno sul quale solo è possibile esercitare lo sguardo archeologico. Esso viene perciò prodotto e sfruttato non tanto per chiarire le strutture trascurate o nascoste di uno specifico oggetto attraverso la matrice fornita da una dimensione a quell'oggetto lontana o perfino opposta, come nel caso foucaultiano: il paradigma agambeniano scompagina la stabilità mediante un raffronto e una sovrapposizione con quanto la metafisica occidentale ha collocato all'estremo opposto rispetto a quello stesso oggetto; un raffronto che, in quello che Justin Clemens chiama «uno spazio alogico di reintricazione genetica», strappa i confini determinati fra le categorie e le forza a cedere la loro specificità, per lasciare finalmente scoperto il gesto sovrano che ha tracciato quei confini⁵⁹. Il paradigma apre uno spazio alogico illuminando la violenza con cui la logica metafisica si fonda, quel gesto sovrano senza significato che genera ogni significato.

Ed è proprio questa l'operazione in cui Agamben si esercita gettando luce sullo stato di eccezione, in cui fatto e diritto si indifferenziano, come paradigma del governo⁶⁰; e in modo simile avviene nell'impresa di far reagire due dimensioni così eterogenee come la trascendenza di cui riferisce la teologia politica e la massima prossimità di cui scrive Foucault trattando la governamentalità⁶¹. La medesima operazione è quella che, almeno in termini programmatici, organizza il volume II, 2 del progetto *Homo sacer*, in merito alla guerra civile, ultimo a essere stato

⁵⁹ J. CLEMENS, *An Alogical Space of Genetic Reintrication: Notes on an Element of Giorgio Agamben's Method*, in D. MCLOUGHLIN (cur.), *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017², pp. 115-140.

⁶⁰ Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁶¹ Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007, poi Bollati Boringhieri, Torino 2009.

pubblicato⁶². In termini massimamente critici, poi, sfruttando questa movenza, Agamben propone di far interagire la vita umana e quella animale, oppure di

⁶² G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015. Claudia Aradau (*Politics as (Civil?) War*, «Radical Philosophy», 196 (marzo-aprile 2016), pp. 42-45) ha notato come il concetto di “guerra civile” ricorra sia in Agamben che in Foucault, animando nei due un diverso metodo paradigmatico. Prima nel corso *Teorie e istituzioni penali* ('71-'72), con la nozione di sedizione, poi durante il corso *La società punitiva* ('72-'73), con la guerra civile come «matrice di tutte le lotte di potere, di tutte le strategie di potere e, di conseguenza, anche di tutte le lotte intorno e contro il potere», e infine nel corso *“Bisogna difendere la società”* ('75-'76), con l'esperimento del potere come guerra *tout court* come strumento per sfondare il velo pacificante della dottrina hobbesiana, senza mai problematizzare la categoria della guerra, ma estrapolandone precisamente la struttura interna, Foucault la sovrappone a una seconda categoria, quella della politica, del potere, della sovranità: una positività è trasformata in un paradigma, e viene messa alla prova piegando il proprio oggetto di studio alle matrici di intelligibilità di quel paradigma. In quanto operatore di frontiera, il paradigma di Agamben invece non è semplicemente un modello – per quanto sorprendente – attraverso cui ripensare un determinato oggetto di studio: il paradigma si colloca al margine delle categorie diffusamente utilizzate nell'analisi politica, per indeterminarne i confini e aprire spazi di indiscernibilità. Il confronto costruito da Aradau è assai istruttivo; nondimeno la scelta di *Stasis* per provarne la tenuta, per quanto obbligata dall'effettiva coincidenza del paradigma scelto dai due, non pare essere davvero definitiva. Al di là del programma evidenziato dal sottotitolo dell'opera, la solidarietà dimostrata dal paradigma della guerra civile tra pensiero antico e pensiero moderno è solo vagheggiata: la collocazione del paradigma nel caso del pensiero antico in uno stato di sospensione che rende indistinguibile la dimensione domestica rispetto a quella politica non è completata da una medesima operazione rispetto al pensiero moderno. La guerra civile nel testo hobbesiano è ricercata e indagata con una postura più simile alla *Begriffsgeschichte* che all'archeologia come paradigmatica e come disvelamento di strategie discorsive; con termini foucaultiani, Hobbes è letto come documento più che come monumento, per indicare semplicemente la persistenza entro lo stato civile del germe dello stato di natura, che il sovrano conserva per sé per evitare il sempre possibile ribaltamento nella guerra civile. Questo non genera alcuna rivelazione derivante dall'indeterminarsi di categorie solide e definite; conduce semplicemente all'evidenza che, laddove nell'epoca antica la guerra civile era posta al centro come funzione riordinante, in epoca moderna essa viene semplicemente espunta per una strategia conservativa delle prerogative sovrane. Risulta invece maggiormente rivolta all'analisi archeologica la nota inedita recentemente pubblicata nel volume *Homo sacer (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 296-310, e dedicata alle nozioni di guerra, nemico e gioco in Schmitt. Essa si apre sottolineando la circolarità e la reciproca presupposizione che lega inimicizia e guerra in Schmitt; una circolarità che ricorre anche nel rapporto fra Stato e politico e fra stato di natura e politica: in tali circolarità, a essere sempre posto come oggetto originario, è la pericolosità dell'uomo e, in generale, la possibilità di infliggere morte come movente di ogni teoria politica. Sono questi gli elementi implicati nella definizione schmittiana di politico, dove quest'ultimo risulta essere il centro della co-implicazione tra guerra come realizzazione dell'inimicizia e inimicizia come determinata e resa evidente dalla guerra. Ciò che l'archeologia agambeniana si impegna a rilevare è il non detto, ciò che da questa definizione viene escluso e che, dunque, rappresenta, in quanto escluso, la natura della politica in senso moderno: in origine, infatti, la guerra era attività agonica, simile a un gioco con regole e limiti, tutto teso, più che alla determinazione politica del nemico, alla stipula di alleanze e amicizie. Qui, più che nell'analisi esegetica di Hobbes, emerge un paradigma, quello del gioco, in cui guerra e politica si legano; un legame che, in epoca moderna, lascia sullo sfondo l'aspetto giocoso di ricomposizione, per collocare la guerra sul confine esterno dell'ordine civile, come sul margine costitutivo escludente e come estrema possibilità. Di qui, la possibilità di rievocare il gioco come paradigma, ossia come motivo di desacralizzazione, di profanazione di

interrogare il campo come paradigma della politica moderna, il musulmano, Bartleby o altri individui completamente inerti come esempi di resistenza, il contestatore di Tienanmen del tutto privo di rivendicazioni e di appartenenza come cittadino di una nuova comunità⁶³: essi sono luoghi in cui le distinzioni “specifiche” appaiono sorprendentemente sospese, permettendo di indicare la cooriginarietà di aspetti eterogenei, indipendenti e persino opposti. Ciò che rende particolarmente interessante il caso del musulmano tra gli altri, oltre alla chiarezza con cui il potere si esercita attorno a lui, è lo statuto ontologico di questa figura: in essa, la paradigmologia non si esercita solo come riscoperta di un terreno di indistinzione delle categorie, ma anche come resistenza al potere a partire dalla coesione pressoché inscissibile di tale intreccio e all’esibizione di una singolarità in cui essenza e proprietà, forma e sostanza risultano indistinguibili e le matrici di intelligibilità tradizionali rimangono inapplicabili.

Il caso presentato in *Quel che resta di Auschwitz* permette di constatare in maniera palmare l’uso che Agamben fa della relazione paradigmatica nel suo lavoro ontologico-politico come strumento di indagine archeologica, ma anche per segnalare un’area strutturalmente inaccessibile al linguaggio e alle categorie che esso delinea. Il problema rappresentato dal campo nazista, infatti, è per Agamben in primo luogo un problema di testimonianza, inerente da un lato l’impossibilità di esprimere in maniera completa gli aspetti più violenti e mostruosi di quell’esperienza e dall’altro l’impossibilità di dar voce a chi quella violenza l’ha subita fino alla consunzione e alla morte; due impossibilità all’incrocio delle quali Agamben rileva l’urgenza che la lingua ceda il posto a una «non-lingua», a un significato esibito in quanto trattenuto, a una parola che, pur non più significante, rimane ancora «voce di qualcosa o qualcuno»⁶⁴. L’impresa che Agamben intraprende in *Quel che resta di Auschwitz* è perciò quella di accedere al luogo dello strutturalmente indicibile, in quanto non vi sono categorie per dirlo, attraverso la figura storica di chi, abbruttito, non può dire: «L’impossibilità di testimoniare, la “lacuna” che costituisce la lingua umana» deve sprofondare «in se stessa per far posto a un’altra impossibilità di testimoniare – quella di ciò che non ha lingua». Il musulmano è la figura storica che incarna la completa consunzione; esso, pur avendo subito la violenza disumanizzante non vi è morto, e, pur essendo vivo, non può testimoniare. Il musulmano, perciò, incarna nella sua assenza di

categorie ben definite. Si tratta, com’è evidente, dell’oggetto di un’indagine che meriterebbe ben più spazio e che qui si delinea solo per sommi capi (cfr. C. CROSATO, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 461 ss).

⁶³ Cfr. G. AGAMBEN, *Tienanmen*, in ID., *La comunità che viene*, cit., pp. 67-69; ripreso con importanti aggiunte nelle *Glosse in margine ai “Commentari sulla società dello spettacolo”*, prefazione a G. DEBORD, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Fausto Lupetti, Milano 1990, poi ripubblicato nel ’96 in G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 60-73.

⁶⁴ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 36.

una lingua le impossibilità strutturali del linguaggio, ossia della forma dell'esperienza umana; e la testimonianza è il momento in cui questa forma "già da sempre" umana richiede un elemento del tutto unico nella storia, mai stato e irripetibile, per farsi davvero testimonianza⁶⁵.

Incaricando il proprio lavoro dell'impegno di collocarsi in quel divario tra ciò che è accaduto nei campi e che appare ai superstiti come l'unica cosa vera e assolutamente indimenticabile, da un lato, e, dall'altro, l'irriducibilità di questa esperienza agli elementi reali che la costituiscono, incaricandosi cioè di sostare sulla «non-coincidenza fra fatti e verità, fra costatazione e comprensione», Agamben riconosce l'assoluta unicità storica di quegli eventi. E però, proprio nel momento in cui intraprende «una sorta di commento perpetuo della testimonianza», Agamben coglie in quel dramma mai visto prima l'occasione di avvicinare in maniera inaudita il cuore insondabile dell'esperienza umana, quell'ineffabilità, quell'infanzia che, ontologicamente cooriginaria e al contempo da sempre presupposta come esclusa, sostiene ogni discorso significativo: una missione ardua proprio nella misura in cui si incarica di rivelare, senza replicarne le movenze, il gesto sovrano, ossia la forza senza significato che decide di ogni significato. La testimonianza, come impossibilità di dire, deve riportare a quella parola senza significato, a quella totipotenza impotente, senza pretendere da essa che significhi e si attui: è a ciò che Agamben fa segno come a quella *medialità pura* che è la vera essenza senza opera dell'uomo.

Si può andare ancora più nello specifico. Il musulmano, come una persona autistica che ignora la realtà, certo non presta più attenzione ai rapporti reali di causalità e li sostituisce con fantasie deliranti. Il suo mutismo è al contempo l'oggetto della più profonda testimonianza, quella dell'esaurimento dell'umanità, e l'incapacità di farsene soggetto. E tuttavia, proprio per la coincidenza in questa figura della manifestazione di una vita sottratta dalla presa di ogni definizione e dell'incapacità di definire, il musulmano è colto da Agamben come quell'essere che, avendo vissuto l'esperienza più particolare e irripetibile, si colloca al di qua di ogni formazione del sapere: è pura singolarità, sottratta dalla dicotomia tra particolare e universale. Vero paradigma che, esibendosi come indefinibile attraverso categorie specifiche, esibisce nella maniera più drammatica e passiva una vita e una forma di vita del tutto coincidenti, non più scindibili. E, in quanto paradigma, segnando la crisi della produzione di significato dal particolare all'astratto, mette fuori gioco ogni tentativo di descriverne la condizione in termini etici, politici, giuridici.

Quello che Agamben propone come gesto di riconquista di una vita non-scissa, in un moto di autocoscienza che smaschera e dà nuovo uso alla propria integralità, si presenta specularmente nel musulmano non come integralità già riconquistata,

⁶⁵ Cfr. A.G. DÜTTMANN, *Never Before, Always Already: Notes on Agamben and the Category of Relation*, 6.3 (2001), pp. 3-6.

non come forma-di-vita in cui l'indistinzione delle categorie è esito di una liberazione dalla decisione che attribuisce forme e identità, ma come «mobile soglia in cui l'uomo trapassava in non-uomo», l'abitante di un terreno di conquista transitato dal potere sovrano⁶⁶.

Questo rende il musulmano non solo l'abitante di una zona di sospensione, paradigma dello spazio entro cui agisce il gesto sovrano, ma anche quell'individuo in cui la cattura sovrana ha a tal punto esaurito il proprio vigore da aver prodotto una rimanenza non più catturabile. Il musulmano, come oggetto di un discorso impossibile perché del tutto singolare, in quanto singolarità non scissa è "ciò che resta": in quanto abitante di una zona di sospensione in cui il potere sovrano muove la soglia tra dentro e fuori, il musulmano è ciò che eccede la dicotomia tra universale e particolare. Ed è in questo senso che il "resto" che il musulmano rappresenta viene descritto da Agamben come «una forma inaudita di resistenza», che, nella completa inerzia, nell'«assoluta indistinzione di fatto e diritto, di vita e di norma, di natura e politica» che lo segna, lascia lo stesso guardiano impotente.

Si può comprendere lo statuto di questo resto, se lo si intende nei termini del «*leímma*» che, secondo il messianismo paolino che Agamben analizza nel suo *Il tempo che resta*, è lo strumento che fa segno verso la salvezza. Oltre la dimensione del tutto come espressione, al contempo sommativa e distributiva, propria del *telos* escatologico, e della parte, come divisione intrinseca al mondo profano e al tempo sotto la legge, il resto non è configurato come una nozione quantitativa, come una sorta di porzione numerica di un tutto o come parte qualificata che si fa tutto. Esso non può essere inteso, perciò, né come una parte eletta, né come una parte che si impone come identica al tutto. Il resto non è «né il tutto né una sua parte, ma significa l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro»⁶⁷, cioè di valere in quanto parte e tutto o di valere come parte che si impone sul tutto. Nel contesto messianico, Agamben scrive che il resto non sta al di là della parte, come un disavanzo quantitativo, ma risulta dalla divisione della parte: il percorso che conduce alla salvezza - il mondo messianico che prepara alla redenzione - non è altro rispetto al mondo profano, ma si qualifica in qualche modo come un minimo scarto operato rispetto alla stessa parzialità del mondo profano. Si tratta dello scarto che, tagliando nell'intimo le parti, «impedisce alle divisioni di essere esaustive», impedisce alle parti di coincidere perfettamente con se stesse e alla loro somma di coincidere con il tutto. È, per così dire, lo spessore del taglio che percorre la scissione del potere; uno scarto che eccede sia la parte mondana, liberandosi da essa, sia il tutto

⁶⁶ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 42.

⁶⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 57.

riconquistato in senso escatologico: è l'«insalvabile nella cui percezione soltanto la salvezza si lascia raggiungere»⁶⁸.

Nel caso del musulmano, il resto si presenta come quell'area del campo, ossia della zona aperta dal potere per potervi transitare con la propria decisione, in cui la sospensione dell'ordine e la conseguente indistinzione tra vita e forma, rimane al punto contratta in un punto atomico da risultare sempre intransitabile dall'ulteriore passaggio del potere ed eccedente all'ordine che con tale passaggio si vorrebbe imporre; con il musulmano,

una legge che pretende di farsi integralmente vita si trova qui di fronte una vita che si è confusa in ogni punto con la norma, e proprio questa indiscernibilità minaccia la *lex animata* del campo.⁶⁹

Esso può essere inteso, perciò, come oggetto di massimo accanimento del potere, e al contempo come impotenza non più transitabile dal potere stesso. Il musulmano, luogo di estrema e unica barbarie, rappresenta l'irriducibile resto che, anche nella più violenta espressione, il potere non riesce a far proprio: esso non è, in quanto tale, salvato, bensì è il grado minimo per iniziare a visualizzare e pensare una resistenza rispetto al potere e alla sua ontologia, per collocarsi nel suo campo di transito e invertire il flusso della scissione sovrana.

L'abitante più abusato e prostrato del campo è dunque assunto da Agamben come paradigma non solo del soggetto di fronte al potere sovrano e biopolitico nel suo esercizio più ordinario, ma perfino di una resistenza inaudita a quell'azione.

Secondo la definizione che si è distillata dalle considerazioni agambeniane, questo significa intendere la figura del musulmano attraverso un movimento che dalla singolarità conduce alla singolarità e che, come rimanendo in relazione alla singolarità, fa di ogni singolo caso l'esemplare di una regola al contempo generale e mai decretabile a priori: ci si colloca, così, in quell'intreccio tra ciò che non è mai stato, l'evento del tutto unico e particolare, e ciò che è da sempre, una regola dalle apparenze universali; ma in questo intreccio, il confine tra particolare e universale viene meno. Superare, col paradigma, la dicotomia che governa il nostro sapere e la nostra esperienza in senso linguistico significa illuminare un fondo dimenticato che solo in occasioni del tutto irripetibili emerge, e che solo grazie all'esibizione di queste unicità può rendersi visibile per ciò che è: un fondo cooriginario e coestentivo rispetto a ogni positività; una sorta di origine trascendentale che accompagna ogni positività nella sua identità non contraddittoria.

Se il musulmano è promosso a paradigma del soggetto universale è perché la sua figura, in quanto paradigma, sfida la metafisica occupando e permettendo di

⁶⁸ *Ivi*, pp. 58-59.

⁶⁹ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 207.

gettare luce su questo terreno a-logico, in cui le nozioni e le discipline risultano complicate e indistinguibili. Il musulmano, in quanto paradigma, è il luogo in cui «l'iscrizione nella vita di una zona morta, e, nella morte, di una zona viva» si rende improvvisamente e tragicamente manifesto. Scrive Agamben:

A essere revocata in questione è la stessa umanità dell'uomo. Il musulmano è il non-uomo che si presenta ostinatamente come uomo e l'umano che è impossibile sceverare dall'inumano.⁷⁰

La assoluta unicità della figura del musulmano, simile agli angoli reconditi e polverosi in cui Benjamin immaginava di poter vedere in ogni momento una porta aperta sulla redenzione, colta come paradigma è occasione per individuare il legame tra vita e morte che per Agamben è ciò che rende inseparabili sovranità e biopolitica, ma, in senso più fondamentale, metafisica e nichilismo; un meccanismo che nel musulmano emerge nel suo momento critico, in cui l'eccezione invade la regola e fa della vita un compito storico.

In quanto enigma storico, aporia della conoscenza storica, della non coincidenza fra costatazione e comprensione, il musulmano è paradigma dell'assolutamente straordinario che costringe all'ineffabilità, pena la sua riduzione a qualcosa di comune. Eppure, proprio per questa sua irriducibile singolarità, il musulmano trasforma ogni cosa in esempio, in esibizione di ciò che è per quello che è, in particolare di ogni positività in relazione al gesto che ha dettato l'ordine entro cui essa emerge. Una relazione che, in quanto esemplare, ora si presenta sotto le specie dell'indistinguibilità di un'essenza specifica e di una concretezza storica. Di qui, la natura del paradigma come positività la cui storicità è stata sospesa, perché essa fosse ricondotta al suo fondo infantile e alla intricazione originaria da cui è stata scissa.

Non solo esibizione di quell'indistinzione da cui è nato il soggetto, il musulmano è presentato anche come elemento di inaudita resistenza, si è detto.

Le cesure biopolitiche sono essenzialmente mobili e isolano ogni volta nel *continuum* della vita una zona ulteriore, che corrisponde a un processo di *Entwürdigung* e di degradazione sempre più spinto.⁷¹

Proprio in quello spazio di massimo svilimento, Agamben osserva quel resto irriducibile, in cui vita e norma rimangono al punto indistinguibili da impedire un ulteriore presa del potere; quell'indistinguibilità di cui la forma-di-vita si farà portatrice.

Ci si può, a questo punto, interrogare sul rapporto che l'archeologo agambeniano intrattiene con la storia, per legittimare il suo uso del paradigma oltre ogni accusa di anacronismo, di incomprendimento delle fonti o di scarsa

⁷⁰ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 76.

⁷¹ *Ivi*, p. 79.

sensibilità etica. È a questa altezza che il soggetto secondo Agamben può riscoprire la propria condizione e riassumere un ruolo.

4. L'INATTUALITÀ DELL'ARCHEOLOGO: IL RICONOSCIMENTO DI UN RUOLO ETICO

In un articolo pubblicato nel 2016, Judith Revel ha denunciato il carattere antistorico del paradigma agambeniano e, in particolare, del paradigma del campo. Al di là delle reali o presunte parentele del concetto foucaultiano di *episteme*, ciò che con questo termine e con quello più tardo di “dispositivo” Foucault intendeva indicare era sempre una periodizzazione precisa: «Se sono effettivamente leggibili in eventi singolari e in tracce specifiche, è per costruire una lettura più larga, che fa vedere nella storia l'emergenza, lo sviluppo e la metamorfosi di linee coerenti che caratterizzano, più generalmente, un sistema di pensiero e di pratiche date»⁷². Leggendo il saggio foucaultiano su Nietzsche e la genealogia, Revel conclude che, col pensatore francese, non si esce mai dalla storia. Questo avviene, invece, puntualmente con il concetto agambeniano di paradigma – e sarebbe interessante comprendere se davvero il paradigma sia sovrapponibile alla nozione di dispositivo.

Nel caso specifico del paradigma del campo, l'applicazione dello sguardo genealogico foucaultiano avrebbe comportato di risalire dalle diversità dei fenomeni non verso un elemento comune oltre la periodizzazione o la collocazione geografica, oltre alla complessità delle pratiche contingenti, bensì verso lo spazio che si apre proprio a causa di tale polisemia, le incoerenze e le riformulazioni e, in altri termini, gli aspetti evenemenziali che ne rompono la coerenza apparente. Ciò che, secondo Revel, si rinviene nella relazione paradigmatica tra la singolarità e la sua esibizione individuata da Agamben sarebbe, invece, la pretesa di scorrazzare anacronisticamente da un capo all'altro del grande *continuum* storico, resa legittima da «una definizione assolutamente *univoca* della parola “campo”»⁷³.

Il campo, così, risulta destoricizzato, così come gli eventi che si riferiscono a esso; l'archeologia rimane ridotta a una mera interrogazione della parola “campo”, in termini di puro gioco linguistico. Il campo rinvia «a una specie di “matrice” prima della forma-campo», fuori dalla temporalità dell'evento, dalla storia degli storici e da quella materiale di uomini e donne. Di fatto, lo stesso Agamben aveva annotato di voler seguire un orientamento inverso rispetto a quello che interroga la condizione disumana del campo:

⁷² Cfr. J. REVEL, *Che cos'è un campo?* (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano), in A. LUCCI e L. VIGLIALORO (cur.), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 247-266; p. 249.

⁷³ *Ivi*, p. 252 (corsivo nel testo).

Invece di dedurre la definizione del campo dagli eventi che vi sono avvenuti, ci chiederemo piuttosto: che cos'è un campo, qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo?⁷⁴

Laddove Foucault si esercita nella produzione di giustapposizioni utili a smascherare la vera trama alle spalle dei discorsi strategici che sostengono il potere, Agamben si impegna nella ricerca della zona in cui elementi indipendenti ed eterogenei erano di fatto indistinguibili; uno spazio che rivela non tanto le discontinuità all'interno della storia, come è urgente fare per Foucault, bensì la cooriginarietà dei concetti o, meglio ancora, lo spazio di indistinzione sul quale solo è possibile vedere irrompere la decisione sovrana. Nel caso specifico del campo, esso rappresenta la zona di eccezione non come momentanea sospensione dell'ordine legale, ma come origine trascendentale - non cronologica! - di ogni ordine legale, la forza insignificante che puntella e sostiene la legge nel suo significato; il campo, in particolare, è il momento del tutto straordinario in cui si rende visibile la novità di un'eccezione che tende a fagocitare lo spazio della norma, coincidendo con essa. Ciò che Agamben intende presentare, così, non è un momento storico, una pratica particolare, ma, per così dire, la stessa struttura ontologica del pensiero occidentale, la sua urgenza, variamente declinata in ogni dimensione e nelle diverse epoche, di uno spazio di eccezione, al contempo escluso e incluso, in cui la normatività e il fatto sono del tutto indiscernibili. Non banalmente ciò che c'era prima della presa metafisica e sovrana, quanto invece uno spazio creato dalla decisione stessa mediante la sua collocazione di un confine tra interno ed esterno.

Pretendendo di risalire a una prospettiva ontologica attenta alle strutture storiche, commenta tuttavia Revel, in ambito politico Agamben propone un connubio inscindibile e inveterato tra sovranità e biopolitica. Così facendo, in primo luogo, Agamben pretende di riferire la sua nozione di biopolitica a Foucault, secondo il quale la biopolitica è però una precisa trama di saperi-poteri che in epoca moderna gradualmente soppianta il diagramma tanatopolitico; una mossa che pone al centro il campo, come luogo di indistinzione e perfino di equivalenza fra vita e morte: «È solo perché la biopolitica è stata precedentemente svuotata della propria storicità che il gioco di prestigio è possibile»⁷⁵. In secondo luogo, dalla sua prospettiva ontologica Agamben si rende incapace di osservare il campo nella normatività che lo orienta, pretendendo di osservarlo come spazio senza popolo, e di vedere il musulmano altrimenti che come spazio di indistinzione di vita e morte. Infine Agamben non pare essere in grado di distinguere le differenti razionalità che animano da un lato il campo di concentramento e, dall'altro, il campo di sterminio.

⁷⁴ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 185.

⁷⁵ J. REVEL, *Che cos'è un campo?*, cit., p. 258.

Si tratta di una serie di differenze che può sorprendere se si considera che sia Foucault che Agamben sono, per certi versi, impegnati in una ontologia del presente. Ciò che qualifica in maniera specifica il loro lavoro è tuttavia il modo in cui i due declinano la questione sul presente: se, infatti, si cerca nella postura ontologica di Agamben la risposta alla domanda storica ma non da storico di Foucault, si rischia di perdere la ricchezza che il concetto agambeniano di paradigma importa nel lavoro filosofico. Conviene per questo fare alcuni passi indietro.

In termini generali, il paradigma agambeniano è uno strumento epistemologico che spinge a collocarsi all'incrocio tra una prospettiva sincronica e una prospettiva diacronica, per chiarire sia il presente da cui il ricercatore osserva sia il passato del suo oggetto, mediante uno "shock temporale" che ne faccia emergere la natura ontologica prima ancora che storica: tale prospettiva è l'archeologia, che, scrive Agamben ancora nel volume *Signatura rerum* del 2008, è «sempre una paradigmologia»⁷⁶, ossia una postura che evoca ed espelle da sé la pretesa di una origine storica pura e originaria.

Questa evocazione ed espulsione, nota Agamben, è una mossa del medesimo tenore di quella che Foucault opera per liberarsi del soggetto come sorgente trascendentale della storia. Condividendo tale impostazione, che mette tra parentesi il concetto di origine e la nozione irriflessa di soggetto, Agamben pone tuttavia una questione che guiderà la sua tematizzazione dell'archeologia: dopo che si sono eliminati origine e soggetto, «che cosa viene a sostituirsi al loro posto?»⁷⁷.

Qual è il ruolo del soggetto, come può riscoprire la propria collocazione al di là della presa del potere? Qual è il ruolo del paradigma e dell'archeologo che lo produce? E, in maniera preliminare, come può l'archeologo confrontarsi con le fonti che ha di fronte, se tale collazione deve svolgersi in modo tale da contrarre il tempo e rivelarne le movenze ontologiche?

Per poter rispondere a tali questioni, Agamben interroga il teologo Franz Overbeck, al quale si deve l'identificazione, in ogni ricerca storica, di una sorta di scarto eterogeneo, ossia di alterità qualitativa e non meramente cronologica; quella che Overbeck chiama *Urgeschichte*, "preistoria". Di ogni evento si può fare una storia e una preistoria: si tratta di due dimensioni non omogenee, che richiedono metodologie precise e distinte; ciò che è interessante notare è che Overbeck non qualifica la preistoria come una storia dell'antichissimo, ossia non la qualifica come uno sguardo lanciato indefinitamente all'indietro nel tempo. La preistoria, che ha pur sempre a che fare con il passato, è, tuttavia, la «storia dell'insorgenza»; e questo fa del passato da essa ricercato un «passato speciale», scrive Overbeck in

⁷⁶ G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, cit., p. 33.

⁷⁷ G. AGAMBEN, *Archeologia filosofica*, in ID., *Signatura rerum*, cit., pp. 82-111; p. 85.

un passo citato da Agamben⁷⁸: un passato qualificato, un passato “al quadrato”, per così dire, che non si distende sulla dimensione meramente diacronica, collocandosi piuttosto in una dimensione in cui «gli elementi, che nella storia siamo abituati a considerare come separati, [...] coincidono immediatamente e si manifestano solo nella loro vivente unità»⁷⁹.

È a questo punto che, nel confronto con Overbeck, Agamben specifica in che cosa consista tale studio preistorico, e ne individua il punto focale nel confronto con le fonti al di là della canonizzazione operata dalla tradizione, ossia dalla scelta e interpretazione che la tradizione ha operato su di esse. In particolare, ciò che qualifica la preistoria non è tanto la ricostruzione di un percorso storico, ma la stessa conduzione di tale ricostruzione, la messa in questione dello stesso soggetto storico che accede alle fonti utili per ricostruire la storia. In questo senso, centrale nella storia dell'insorgenza è il paradigma epistemologico della ricerca e, di qui, lo stesso soggetto che conduce la ricerca; soggetto ricercatore ma, a ben vedere, sempre soggetto storico; e perciò soggetto testimone. Agamben propone dunque una definizione provvisoria dell'“archeologia”, indicando con questo nome

quella pratica che, in ogni indagine storica, ha a che fare non con l'origine, ma col punto d'insorgenza del fenomeno e deve, perciò, confrontarsi nuovamente con le fonti e con la tradizione.

Tale confronto ripetuto e critico con le fonti e con la lettura che la tradizione ne ha già fatto implica, dunque, prima di tutto, che ci si misuri con i paradigmi, le tecniche e le pratiche mediante cui la tradizione regola le forme del tramandamento e condiziona l'accesso alle fonti, determinando così anche lo statuto dello stesso soggetto conoscente. È a questa altezza che rientra, nella riflessione sui paradigmi di ricerca, la nozione di soggetto, della sua etica al di là dell'anonimato in cui, secondo Agamben, lo strutturalismo, e con esso Foucault, rischiava di relegare i propri strumenti filosofici.

Il punto d'insorgenza è qui insieme oggettivo e soggettivo e si situa, anzi, in una soglia di indecidibilità fra l'oggetto e il soggetto. Essa non è mai l'emergere del fatto senza essere, insieme, emergere dello stesso soggetto conoscente: l'operazione sull'origine è, nello stesso tempo, un'operazione sul soggetto.⁸⁰

In questo senso, l'archeologia agambeniana sembra voler approfondire lo statuto critico di quella foucaultiana: quest'ultima era una mappatura delle formazioni discorsive, delle relazioni tra enunciati nel loro darsi come monumenti, prima che come documenti da assumere in una dimensione proposizionale; combinandosi con la genealogia, l'archeologia foucaultiana mirava

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 86-87.

⁷⁹ *Ivi*, p. 87.

⁸⁰ *Ivi*, p. 90. Sul medesimo punto, cfr. la conversazione con A. Gnoli, pubblicata su «Robinson», nell'edizione del 28 ottobre 2018, pp. 64-65.

poi a ricostruire il percorso accidentato e conflittuale che sostiene tali diagrammi, che li fa emergere come realtà storiche egemoni, comunemente accettate. Da parte sua, Agamben intenderebbe mettere in questione lo stesso sguardo del ricercatore, dello storico e dell'archeologo, impegnandoli in una riconsiderazione della stessa impostazione mediante cui si affacciano sulle fonti: laddove la critica foucaultiana costruiva diagrammi e genealogie capaci di restituire la complessità sincronica e diacronica che accompagna ogni realtà storica presuntamente pacifica, l'archeologia agambeniana ambisce a coinvolgere all'interno della critica lo stesso soggetto osservatore, il quale, in quanto soggetto storico, è, se non determinato, almeno condizionato dalla tradizione che lo guida alle spalle, che mira a limitarne l'accesso alle fonti o a influenzarne l'interpretazione. Il soggetto che Foucault sembra aver espunto, facendo del soggetto storico una funzione discorsiva e dell'archeologo-genealogista - che solo nella riflessione sulla *parthésia* assume una vera e propria funzione politica esplicita - un occhio wittgensteineamente esterno dal campo visivo, con Agamben viene ricondotto nel cono di luce della critica, o, meglio, nella zona di indistinzione, insieme soggettiva e oggettiva, che la critica istituisce.

Una zona di indistinzione che attribuisce all'archeologia agambeniana una «particolare struttura temporale», che rivela la sua problematicità nell'affermazione per cui «la condizione di possibilità che è in questione nell'*a priori* storico che l'archeologia si sforza di raggiungere, non solo è contemporanea al reale e al presente, ma è e resta ad essi immanente», proprio come l'inaccessibilità di un non-vissuto o di un elemento obliato si rivela, nella psicoanalisi, contemporanea al proprio presente⁸¹. Agamben scioglie questa difficoltà intorno allo statuto temporale aperto dall'archeologia, scrivendo che se in essa è in gioco un punto d'insorgenza e se l'accesso a tale punto d'insorgenza può essere aperto solo risalendo fino al punto in cui è stato reso inaccessibile (come oblio) dalla tradizione,

l'*arché* dell'archeologia è ciò che avverrà, che diventerà accessibile e presente, solo quando l'inchiesta archeologica avrà compiuto la sua operazione. Esso ha dunque la forma di un passato nel futuro, cioè di un *futuro anteriore*.⁸²

Si tratta di una definizione un po' contratta, che Agamben completa scrivendo che «nell'archeologia si tratta di accedere per la prima volta al presente», conclusione nella quale risuonano a ben vedere le parole intorno all'impegno critico inerente (immanente) l'attualità con le quali Foucault stesso scioglieva alcune fissità della propria archeologia. Leggendo le ultimissime righe del saggio

⁸¹ G. AGAMBEN, *Archeologia filosofica*, cit., p. 106, p. 96 e cfr. pp. 102-103.

⁸² *Ivi*, p. 106 (corsivo nel testo). Di «profezia rivolta al passato» parla Agamben nell'intervista *Tre domande a Giorgio Agamben sull'edizione integrale di Homo sacer*, nel sito dell'editore Quodlibet, post del 25 ottobre 2018 disponibile all'indirizzo <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>

sull'archeologia, in cui si rimette a tema l'*arché*, è possibile cercare di chiarire questo passaggio. Dell'*arché* si scrive che esso non è in alcun modo collocabile all'interno di una cronologia, ma che è da intendere, piuttosto, come una «forza operante nella storia» o, meglio, «un campo di correnti storiche bipolari», che si tendono fra un arcipassato e il presente⁸³. L'impresa archeologica si inoltra in tale campo, aprendosi un varco verso il passato e, così facendo, rendendo il passato accessibile al presente. Un campo da cui l'osservatore garantisce l'intelligibilità per il futuro degli eventi passati, dunque: tale intelligibilità – e, con essa, il futuro che l'archeologia apre – si rende possibile solo una volta liberato il campo dalle superfetazioni e dagli accumuli di tradizione, che rendono arduo l'accesso alla storia. Come nell'analisi psicologica, il passato si rende così accessibile, rivelandosi così contemporaneo a un presente ora davvero appropriabile.

Su un simile rapporto dell'archeologo con la storia, Agamben aveva già insistito un anno prima, inaugurando il proprio corso di Filosofia Teoretica presso lo IUAV di Venezia. La lezione, poi pubblicata con il titolo *Che cos'è il contemporaneo?*⁸⁴, si apre proprio insistendo sulla parentela, suggerita da Roland Barthes, tra contemporaneo e intempestivo, e definendo assieme a Nietzsche l'attualità rispetto al tempo contemporaneo come una sfasatura, un anacronismo, una non coincidenza che, mentre fa appartenere l'osservatore al proprio tempo, gli permette di non aderirvi completamente; o, meglio, di aderirvi solo «*attraverso una sfasatura*»⁸⁵.

Al lettore di Foucault non può sfuggire l'assonanza con quella speciale prospettiva che il pensatore francese chiamava “ontologia dell'attuale”, sul quale molto si è scritto e su cui qui non ci si può soffermare⁸⁶; basti qui ricordare come Deleuze e Guattari ne precisano la peculiarità, chiarendo che, «per Foucault, ciò che conta è la differenza fra il presente e l'attuale», ossia tra ciò che siamo e «ciò che diventiamo, ciò che stiamo divenendo, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro». Quella stessa intempestività che Agamben assegna al proprio archeologo, attribuendo a Foucault una prospettiva tutta presa in uno strutturalismo dell'episteme anonimo, è già ben chiara nella riflessione del pensatore francese secondo cui, ancora con Deleuze e Guattari, «l'attuale non è la prefigurazione, magari utopistica, di un avvenire ancora della nostra storia, ma piuttosto l'adesso del nostro divenire»⁸⁷. Insomma, già a partire dalla critica foucaultiana agli universali della storiografia presente ne *L'archeologia del sapere*, passando per il

⁸³ *Ivi*, pp. 110-111.

⁸⁴ G. AGAMBEN, *Che cos'è il contemporaneo?*, in ID., *Nudità*, nottetempo, Roma 2017⁶, pp. 19-32.

⁸⁵ *Ivi*, p. 21 (corsivo nel testo).

⁸⁶ Come esempio fra gli innumerevoli altri, si veda J. REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

⁸⁷ G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 106.

confronto con la genealogia di matrice nietzscheana e concludendo con l'impegno del parresiasta a rivelare la contingenza delle trame di saperi e poteri che lo circondano e a tenderne la geometria attraverso l'incursione dell'azione cinica, per Foucault lo scopo che la filosofia si prefigge non è la contemplazione dell'eterno e nemmeno la riflessione fedele della storia, quanto invece un posizionamento, al contempo teorico e pratico, nel proprio tempo per coglierne la contingenza e aprire possibilità.

Ciò che specifica la postura dell'archeologo agambeniano rispetto all'impresa, già nietzscheana, di Foucault non è dunque il fatto di promuovere la propria interrogazione a partire dal presente, considerando le urgenze che premono nella contemporaneità per smascherarne l'autonarrazione di necessità monolitiche e insuperabili. Quello che sembra maggiormente caratterizzare lo sguardo dell'archeologo di Agamben è proprio il movente ontologico, nel senso non di un'ontologia dell'attualità attenta alla contingenza del detto e dell'agito, quanto invece di un confronto vero e proprio con la metafisica e con la sua gestualità fondamentalmente complice del nichilismo, una ricerca di un fondo quasi mistico non-detto e non-stato che si tratta di illuminare.

Non ciò che abbiamo vissuto e, poi, dimenticato, torna ora, imperfettamente, alla coscienza, ma, piuttosto, noi accediamo, in quel punto, a ciò che non è mai stato, alla dimenticanza come patria della coscienza.⁸⁸

Quando, assegnandosi l'impegno di rovistare negli angoli più nascosti e polverosi per riscoprire nella loro oscurità lo spazio entro cui irrompe la luce del presente, di riscoprire in ogni attimo non la sua origine cronologica, bensì la preistoria, l'origine trascendentale⁸⁹, strutturale e coestensiva al momento storico, Agamben riecheggia le parole di Benjamin, secondo le quali in ogni momento presente si può celare la porta della redenzione⁹⁰. Si tratta di un compito la cui portata è ben più ampia rispetto alla ontologia immanentistica proposta da Foucault, e che ricerca una risoluzione in senso cairologico e messianico al servizio della quale porre la contrazione, operata per mezzo del paradigma, del tempo e dei molteplici concetti che in esso si coagulano nascondendo la dimora infantile dell'uomo.

⁸⁸ G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2013², p. 48.

⁸⁹ G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978, 2001², pp. 47 ss. Cfr. S. PROZOROV, *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, pp. 68 ss.

⁹⁰ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), tr. it. con titolo *Sul concetto di storia*, in ID., *Opere complete vol. VII: Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, pp. 483-493; p. 493.