

Al tempo dei "robot", cioè delle tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione, è ancora possibile elaborare una "teoria critica" della società? In particolare, "teoria" e "critica" sono ancora categorie capaci di mettere in forma la possibilità stessa del pensare?

**Bruno Montanari**

La Politica al tempo dei Robot, ovvero: si dà ancora un "Principio speranza"?

**Eligio Resta**

Il pensiero della politica

**Giovanni Bombelli**

Processi decisionali e categorie giuridiche: tra razionalità "classica" e spunti dal *nudging*

**Luciano Monti**

Nuove generazioni e tecnologia tra utopia e distopia

**Simonetta Bisi**

L'oscurità è arrivata

**Gianni Arrigo**

Il lavoro al tempo della "subordinazione digitale" ("Comincio con un clic e finì con un sms")

**Roberto Revello**

La macchina che dunque sono. Alternative nel pensare tecnologie e soggetti

**Alessio Lo Giudice**

Sulla crisi del giudizio politico

**Saggi**

**Ulderico Pomarici**

Ex facto oritur ius? Potere costituente e ordinamenti giuridici. Considerazioni intorno a *Fault Lines of Globalization* di Hans Lindahl

**Giuseppe Auletta**

Inclusione, ritrazione o relazione? Note sui rapporti inter-ordinamentali a partire dal concetto di confine

**Daniela Vello Dalbrenta**

Criminalità come destino? Philip K. Dick e lo straniante mondo di *Minority Report*

**Note**

**Andrea Raciti**

Per una critica dell'archeologia filosofica. Nota a Giorgio Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018

# LA POLITICA AL TEMPO DEI ROBOT OVVERO

## SI DÀ ANCORA UN "PRINCIPIO SPERANZA"?

A CURA DI BRUNO MONTANARI

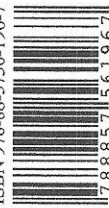


TCRS 1/2019

LA POLITICA AL TEMPO DEI ROBOT

MIMESIS

ISSN 1970-5476  
ISBN 978-88-5756-196-7



9 788857 156196

Mimesis Edizioni  
Teoria e Critica  
della Regolazione Sociale  
www.mimesisedizioni.it

18,00 euro

MIMESIS / TEORIA E CRITICA DELLA REGOLAZIONE SOCIALE

Andrea Raciti  
*Per una critica dell'archeologia filosofica*  
*Nota a Giorgio Agamben, Homo sacer. Edizione integrale.*  
1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018

For a Critique of Philosophical Archeology. A review of Giorgio Agamben's *Homo sacer*

*Abstract:* In this review of Giorgio Agamben's *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, the main theme is the critique of the philosophical method used by the Italian philosopher. The method is called "philosophical archaeology". It could be considered a particular research finalized to demonstrate the structure of western politics as a "double machine": animal life – the Aristotelian zoe – in the origin of the western political and metaphysical thought is excluded and included in polis at the same time, a kind of hidden foundation opposed and linked with political life – the Aristotelian bios. In this review are analyzed new possible horizons opened thanks to this method, but also its aporias and contradictions.

*Keywords:* Power, Form of Life, Exception, Signature, Inoperosity.

## 1. L'archeologia agambeniana tra Flaiano, Foucault e Overbeck

A partire dal 25 Ottobre 2018, Quodlibet ha messo in commercio l'edizione integrale – comprensiva delle nove opere che lo compongono, pubblicate nell'arco di un ventennio – di un lavoro filosofico monumentale e ambizioso: *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*. Monumentale non tanto per la mole considerevole di una ricerca che spazia dall'ontologia alla teologia, dalla filosofia politica alla scienza giuridica, dalla linguistica all'antropologia, ma in quanto si pone dinanzi al lettore alla stregua di *monumento*.

Come ha affermato Agamben stesso durante una presentazione del volume di cui si scrive tenutasi a Napoli, *Homo sacer* non è un'opera rivolta ai contemporanei ("Nessuna persona seria scrive per i contemporanei", asserisce il filosofo con tagliente sarcasmo durante la presentazione) né, tantomeno, ai posteri, poiché il filosofo romano guarda con sospetto a quello che chiama "il dispositivo del futuro", incessantemente utilizzato ben oltre i limiti del concesso e dell'inflazionato. E allora, citando Ennio Flaiano, la sua sfiducia nel futuro non può che spingerlo a fare "progetti per il passato". E, attenzione, non possiamo liquidare questa citazione come una battuta di spirito o una mera asserzione sarcastica: alla luce dello studio dell'opera integrale, *Homo sacer* si rivela anzitutto come una radicale revoca in questione della struttura originaria dell'ontologia e della politica dell'Occidente, volta non a sradicare o distruggere questa struttura, bensì a *destituirne il paradigma e le relazioni fondative*.



La ricerca è, in questo senso, interamente rivolta al passato, alla tradizione filosofica, giuridica e teologico-politica occidentali, con cui Agamben conduce un dialogo serrato e penetrante, che, a partire dal rapporto tra potere sovrano e nuda vita, in *Homo sacer I*, giunge fino al cuore dell'ontologia aristotelica in *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi*. Ecco, pertanto, che si profila, alla fine della ricerca, la sagoma del monumento che quest'opera, forse anche ben oltre le intenzioni dichiarate del suo autore, pretende di essere. Un monumento edificato – nel solco di un'intuizione foucaultiana ripresa da Agamben nel corso della trattazione – all'esito di un'operazione del pensiero che potremmo definire “umbratile”. Proprio su questo punto si scorge con chiarezza l'immensa ambizione teoretica del progetto *Homo sacer*: “l'ombra che l'interrogazione del presente proietta sul passato”, in ciò, secondo Foucault (e Agamben), consiste la natura di ogni ricerca archeologica.

Cerchiamo, pertanto, di considerare *Homo sacer* sotto una prospettiva prettamente metodologica. Non solo e non tanto al fine di non perderci nei mille rivoli del discorso agambeniano, ma soprattutto perché crediamo che soltanto attraverso una ricostruzione del metodo archeologico del filosofo potremo riuscire a dare un'idea del senso complessivo di una prestazione filosofica che si pone come obiettivo principale la destituzione della concettualità dell'ontologia e della politica occidentali.

In ognuno dei nove libri che compongono l'opera, Agamben dichiara di star compiendo una ricerca archeologica, un'indagine che sorge dall'interrogazione del presente tale da gettare un'ombra sul passato, perché solo una volta che un determinato fenomeno “ha fatto il suo tempo” si rende manifesto il suo significato storico; in questo contesto, il discorso genealogico di Nietzsche, in particolare a proposito della esperienza della civiltà greca condotto soprattutto ne *La nascita della tragedia* e *La gaia scienza*, non può che essere un presupposto non-detto essenziale della ricerca agambeniana. Ne consegue che, secondo Agamben, l'unica chiave d'accesso efficace al presente è un'indagine archeologica, un lucido e analitico viaggio tra le rovine ancora operanti del passato. Tuttavia, un'indagine di questo genere non può essere intesa come una ricerca di un'origine cronologicamente databile: si tratta di una ricerca “preistorica”. Ciò vuol dire condurre un'indagine che si muove su due strade strettamente interdipendenti. L'archeologia deve indagare ciò che Foucault chiama “l'a priori storico”, ossia “ciò che in una determinata epoca storica, condiziona la possibilità della formazione e dello sviluppo dei saperi e delle conoscenze”<sup>1</sup>. Agamben rileva subito che l'“a priori storico” si presenta come un'espressione in apparenza contraddittoria: da un lato abbiamo un “a priori”, ossia una condizione di possibilità, un “trascendentale” che dovrebbe essere sganciato dall'esperienza, o quantomeno, prescindere; dall'altro, la storia, ossia un qualcosa che non può sussistere fuori dall'esperienza dell'uomo. Ma la contraddizione sarebbe solo apparente, in quanto, se è vero che questa espressione non rimanda ad una concezione archetipica meta-storica, “ma resta immanente a

1 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag.1123

questa, la sua formulazione contraddittoria porta all'espressione il fatto che ogni ricerca storica si urta inevitabilmente a una disomogeneità costitutiva: quella fra l'insieme dei fatti e dei documenti su cui lavora e uno strato che possiamo definire archeologico, che, pur senza trascenderli, resta irriducibile ad essi e ne permette la comprensione<sup>2</sup>.

Questa disomogeneità costitutiva viene spiegata da Agamben servendosi di una considerazione di Overbeck in merito alla distinzione in ogni ricerca storica tra storia (*Geschichte*) e preistoria (*Urgeschichte*), dove quest'ultima non designa qualcosa di cronologicamente arcaico, "bensì la storia del punto d'insorgenza (*Entstehungsgeschichte*), in cui il ricercatore deve fare i conti con un fenomeno originario (...) e, insieme, con la tradizione che, mentre sembra trasmetterci il passato, incessantemente ne ricopre la sorgività e la rende inaccessibile"<sup>3</sup>. L'archeologia filosofica di Agamben si configura in primo luogo come l'indagine sullo scarto, la distanza o la "discrepanza" che viene a crearsi tra il punto d'insorgenza del fenomeno e la trasmissione di esso da parte della tradizione, che più che tramandare ai posteri un determinato sapere, anche e soprattutto mediante la *traduzione di un determinato concetto, non fa altro che tradirlo e nascondere il contesto di origine*. Agamben indaga questo scarto perché diffida della tradizione (o, *rectius*, delle tradizioni) e delle traduzioni, anche se solo attraverso la ricostruzione archeologica delle une e delle altre potranno venir scoperti ed esposti la struttura e il funzionamento di quella che Agamben chiama, in particolare in *Homo sacer I*, la "macchina bio-politica dell'Occidente".

## 2. L'archeologia filosofica come scienza delle segnature

Ma qual è la ragione storico-politica che potrebbe dar conto di un simile nascondimento, volto a rendere inaccessibili gli a priori storici? Solo da una lettura congiunta di *Homo sacer II*, 3. *Horkos. Il sacramento del linguaggio* e di *Homo sacer II*, 4. *Oikonomia. Il Regno e la Gloria* possiamo cercare di dare una risposta a questo interrogativo.

Il potere viene studiato in queste due opere mediante un'analisi accuratissima dei gesti e dei segni di esso. Il giuramento, in *Horkos*, viene riconosciuto da Agamben come l'istituto giuridico-religioso originario in cui diritto e religione entrano in un soglia di indecidibilità e indistinzione; in esso si coglie pienamente la connessione originaria tra nominazione e comando, la coincidenza tra enunciato e la sua realizzazione: "Nominare, dar nome, è la forma originaria del comando"<sup>4</sup>. Il potere, in cui diritto e religione si confondono originariamente, ha un carattere *performativo*, secondo l'Autore. Il performativo, nella linguistica, è un enunciato che è,

2 *Op.cit.* pag. 1124

3 *Ibidem*

4 G. Agamben, *Homo sacer II*, 3. *Horkos. Il sacramento del linguaggio* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag.367



in se stesso, anche un fatto reale; in esso, “l’evento di linguaggio”, che caratterizza l’antropogenesi come processo sempre in corso del divenir umano dell’uomo, si ripresenta in una coincidenza tra lingua e mondo, tra *logos e physis*. Tutto ciò è possibile in forza della particolare natura del performativo (ad esempio “Io giuro” o “*Sacer esto*”) che si costituisce sempre attraverso un’operazione di “sospensione del normale carattere denotativo del linguaggio” e ciò significa che “a ben vedere l’enunciato performativo non è un segno, ma una segnatura, che segna il *dictum* per sospenderne il valore e dislocarlo in una nuova sfera non denotativa che vale in luogo della prima” ed è proprio in questo modo che “dobbiamo intendere i gesti e i segni del potere (...) Essi sono segnature, che ineriscono ad altri segni o a oggetti per conferire ad essi un’efficacia particolare”<sup>5</sup>.

L’archeologia filosofica, quindi, consiste in una *scienza delle segnature*, ossia di quei ponti linguistici che permettono la dislocazione di un termine da un ambito semantico all’altro, e che operano attraverso una preliminare sospensione del normale carattere denotativo del linguaggio. Nel corso dell’opera, il carattere dell’archeologia come scienza non dei concetti, ma delle segnature, si manifesta nell’analisi di coppie concettuali (*bios-zoe, potenza-atto, polis-oikia, norma-vita, essere-prassi, umano-inumano*) che nel corso della storia vengono costantemente *tramandate, tradotte e tradite* – da una traduzione all’altra – per fungere da fondamento alle contingenti strategie di auto-giustificazione del potere nel corso del succedersi delle sue molteplici manifestazioni storiche. Condurre una ricerca filosofica sotto forma di archeologia significa essenzialmente questo: ricostruire le strategie con cui il potere storicamente ha posto, anzi, *presupposto per sé*, una fonte di legittimità, un fondamento che, alla luce dello smascheramento di un determinato pseudo-concetto – che viene rivelato come mero strumento di dislocamento per mezzo della sospensione della denotazione – non consiste in altro che in un centro vuoto, in un nulla-di-rappresentazione e in nulla-di-relazione. Attraverso le segnature il pensiero crea soglie di indistinzione, in cui ci troviamo dinanzi a due concetti uniti tra i quali si trova un trattino che li unisce e che, al contempo, li separa.

Mediante questo metodo, che incessantemente ricerca le soglie in cui diviene manifesto un determinato paradigma ontologico, politico o linguistico, è possibile cogliere, secondo Agamben, la struttura originaria della politica occidentale: l’*exceptio*. Questa consiste nell’esclusione-inclusiva di un termine in una relazione, per porlo come fondamento negativo di essa. Questa operazione si presta naturalmente alla strategia di auto-giustificazione del potere come diritto, e di conseguenza (seguendo l’insegnamento di Benjamin in *Per la critica della violenza*) come dialettica della violenza che fonda e che conserva il diritto all’interno del “ciclo magico delle forme mitiche del diritto”<sup>6</sup>.

5 G. Agamben, *Homo sacer II, 4. Oikonomia. Il Regno e la Gloria in Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 548

6 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag.105

Alla luce dell'archeologia del potere sovrano, Agamben analizza la relazione fondativa di *zoe* e *bios*, individuata da Aristotele nella *Politica*, e nella scissione così operata tra vita naturale e modo di vita politicamente qualificato, scorge la cattura della vita naturale all'interno della città che viene operata attraverso la sua esclusione. Essa, mediante questa "cattura fuori" (ossia, appunto, l'*ex-ceptio*), diviene una soglia di indistinzione tra *zoe* e *bios*, in cui l'una trapassa nell'altra e viceversa. La vita umana scissa e separata dalla sua forma, mediante questa operazione esclusiva-inclusiva, si trasforma in "nuda vita" (altro concetto benjaminiano), divenendo l'oggetto primo (se non esclusivo) della politica. La "nuda vita", quale concetto risultante dalla suddetta operazione dell'*ex-ceptio*, è il risultato dell'esclusione di un elemento impolitico dalla città al fine di fondare lo spazio politico.

La "nuda vita", seguendo la ricerca archeologica di Agamben, viene interpretata come vita "sacra" in forza del concetto di "*homo sacer*" che egli ritrova in Festo: nel diritto pubblico romano essa è la vita assolutamente uccidibile dell'uomo che abbia commesso *parricidium* (ossia, l'assassinio di un uomo libero) ma, al contempo, insacrificabile. Il potere sovrano si fonda sul *ius vitae necisque potestas* sulla nuda vita, la quale, in quanto vita scissa dalla sua forma, è inclusa nella città come fondamento attraverso la sua esclusione: il potere di uccidere senza commettere omicidio.

In questo senso, Agamben afferma che la struttura originaria del potere sovrano si esprime in un *paradigma bio-politico*, in forza del quale "la prestazione fondamentale del potere sovrano è la produzione della nuda vita come elemento politico originario", tale che il fondamento primo del potere politico "è una vita assolutamente uccidibile, che si politicizza solo attraverso la sua stessa uccidibilità"<sup>7</sup>. La massima realizzazione del paradigma biopolitico "potere sovrano-nuda vita", fondato sulla eccezione di quest'ultima nella *polis*, coincide con la suprema radicalizzazione di esso: il campo di sterminio. *Homo sacer III. Auschwitz*, che, non a caso, già dal titolo si presenta quale partizione a sé stante al pari di *Homo sacer I* (e non una sottosezione), costituisce una integrazione centrale e ineludibile per la comprensione del progetto agambeniano.

L'evento-Auschwitz attraverso la vera e propria produzione della figura del prigioniero del campo abbandonato da tutti, che non reagisce più agli stimoli esterni, in stato di denutrizione avanzata (chiamato da Primo Levi "musulmano") è il vero "testimone integrale", la soglia in cui l'umano trapassa nel non umano e viceversa. Con Auschwitz, il paradigma biopolitico della "sacertà della vita", ossia della sua uccidibilità assoluta senza sacrificio rituale, dell'esposizione di essa alla morte in quanto presupposto negativo del potere sovrano, assume stabilmente la forma del campo di sterminio come "paradigma biopolitico della modernità"<sup>8</sup>. Questo esito catastrofico, che Agamben ritiene non ancora indagato seriamente nei suoi presupposti etici fino ad allora (1995 e 1998, rispettivamente sono gli anni della

7 G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 87

8 *Op.cit.* pag. 109



prima pubblicazione di *Homo sacer I* e di *Auschwitz*), si pone in perfetta continuità con quella che, secondo l'Autore, non è altro che una pseudo-evoluzione dell'etica dall'antichità ai giorni nostri, in quanto attraversata dalla segnatura della *leitourghia*. In forza di questa speciale segnatura (*leitourghia* significa "prestazione pubblica", da *laos*, "popolo" e *ergon*, "opera"), che trapassa nel concetto romano di *officium* (soprattutto grazie a Cicerone) per poi approdare al *ministerium* del sacerdote cattolico (teologia sacramentale della scolastica), fino all'imperativo categorico kantiano e al positivismo giuridico contemporaneo, risulta la costruzione di un paradigma etico in cui l'effetto dell'azione (*opus operatum*), del tutto scisso dall'agente che ne è mera causa strumentale (*opus operans*), si produce senza alcuna considerazione delle qualità soggettive dell'individuo, che è solo uno "strumento animato", tecnicamente uno schiavo di un dovere che espropria del tutto chi agisce del ruolo stesso di agente.

Si tratta, insomma, di una radicale critica del concetto di azione, che da Agamben viene sempre considerata con sospetto a causa della sua originaria compromissione con il diritto (risalente all'*actio* del processo romano), che, ancora una volta, nel solco della riflessione benjaminiana, egli ricollega ad una violenza volta a rendere *colpevole la vita umana*<sup>9</sup>.

A proposito di questo esito catastrofico dell'etica fondata sulla *leitourghia* – complice dell'altra segnatura della *sacertus*, poiché diretta sempre a fondare l'auto-legittimazione del potere sovrano mediante l'assoluta disponibilità della nuda vita – Agamben fa riferimento in *Homo sacer II, 5. Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* ad una dichiarazione di Eichmann durante il processo di Gerusalemme, riportata da Hannah Arendt ne *La banalità del male*. Eichmann in quella sede asseriva di aver sempre seguito i precetti dell'etica kantiana, cosicché il principio della sua volontà dovesse esser sempre tale da divenire il principio di leggi universali. A questo punto, Arendt sembra ritenere che questa tesi di Eichmann vada presa in qualche modo sul serio: "Qualunque ruolo abbia avuto Kant nella formazione della mentalità della "povera gente" in Germania, non vi è il minimo dubbio che in una cosa Eichmann seguì realmente i precetti kantiani: una legge è una legge e non ci possono essere eccezioni"<sup>10</sup>.

E qui Agamben ha buon gioco nel poter concludere che Kant, su questo punto, fu cieco nel non aver scorto che nella società che stava sorgendo dalla rivoluzione industriale, "in cui gli uomini sarebbero stati assoggettati a forze che non avrebbero potuto in alcun modo controllare, la morale del dovere li avrebbe abituati a considerare l'obbedienza a un comando (poco importa se esterno o interno, perché nulla è più facile che interiorizzare un comando esterno) come un atto di libertà"<sup>11</sup>.

9 L'Autore ha sviluppato ulteriormente la critica al concetto di azione in un recentissimo saggio, nel quale tenta di cogliere in particolare il nesso azione-colpa, nonché tra il sanscrito *karman* e il *crimen* del diritto romano. Vedi G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017

10 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001, pag.144

11 G. Agamben, *Homo sacer II, 5. Opus Dei in Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-

Da questo rapido sguardo in una delle indagini centrali della ricerca di Agamben, possiamo tracciare un altro elemento costitutivo dell'archeologia: poiché essa non è altro che una scienza delle segnature, e queste non sono altro che gli strumenti linguistico-performativi del potere per permettere il funzionamento della macchina governamentale della politica occidentale, ne consegue che le segnature vengono rivelate dall'archeologia *in un rapporto di segreta complicità tra loro*. Tuttavia, queste complicità tra di esse (abbiamo tracciato ora il caso paradigmatico del nesso *sacertas-leitourghìa*, ma lo stesso vale per tutte le altre che nel corso delle nove opere del volume Agamben individua) non deriva da una sorta di complotto di un "Potere" avente connotati magico-esoterici, bensì dalla struttura stessa del potere come *ex-ceptio* che escludendo e includendo, al contempo, un elemento, e ponendolo come fondamento negativo di una relazione, esibisce l'*arcanum imperii*, ma allo stesso tempo, lo tiene "tenacemente nascosto"<sup>12</sup>.

### 3. Il paradigma biopolitico agambeniano e la centralità sistematica dell'*exceptio*

A parere di chi scrive, se all'interno dell'indagine archeologica di Agamben si volesse trovare la finalità ultima della macchina governamentale della politica occidentale, solo lo studio dell'archeologia del governo condotta dal filosofo in *Homo sacer II, 4. Oikonomia. Il Regno e la Gloria*, potrebbe soddisfare, almeno in parte, questo interrogativo.

In quest'opera, l'archeologia filosofica assume le vesti di una "genealogia teologica del governo", ovvero indaga il legato che la modernità ha ereditato e accettato "senza beneficio d'inventario" dalla teologia economica trinitaria. Nel corso di questa analisi l'archeologia agambeniana cerca di sviluppare quanto Carl Schmitt nella sua *Teologia politica* (1922) aveva esplicitamente sostenuto, quando affermava che tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato non sono altro che concetti teologici secolarizzati<sup>13</sup>. Agamben, sostanzialmente accogliendo e recependo la radicale tesi schmittiana, tenta di dimostrare che la teologia politica stessa come operazione di artificioso mantenimento della struttura teologica dei concetti politico-giuridici moderni, può essere compresa solo alla luce della dottrina teologica dell'*oikonomia trinitaria* (che va da Ambrogio e Agostino fino a Tommaso, da Suarez fino alla teologia dogmatica moderna). Quest'ultima, in base alla ricostruzione di Agamben, si configurerebbe sia quale dispositivo onto-teologico che permette di considerare l'unica sostanza divina articolata nelle tre persone della Trinità, che, di conseguenza, attraverso l'"anarchia" del Verbo-Figlio, come fondamento del governo provvidenziale del mondo. In questa prospettiva, il pa-

2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 753

<sup>12</sup> G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1265

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Teologia politica in Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna, 2013, pag. 61



radigma governamentale che si esprime nella relazione Regno-Governo o – nella dottrina dello Stato moderno – nella relazione sovranità-esecutivo, *non è altro che la trasposizione secolarizzata dell'oikonomia (letteralmente "governo domestico") trinitaria*, in cui essere e prassi, Regno e Governo, entrano in una soglia di indistinzione, e l'essere diviene il presupposto negativo *ex-ceptio* in una relazione nella quale si risolve interamente in prassi.

La sovranità moderna, erede secolarizzato dell'*oikonomia* trinitaria, tramite i suoi principali teorici (Agamben prende in considerazione soprattutto Rousseau) arriva a installarsi come centro vuoto di una dottrina dello Stato volta a legittimare *una prassi di governo anomica e anarchica, poiché ha già catturato anomia e anarchia dentro il paradigma dello stato di eccezione, giuridificandole* (come argutamente Agamben sostiene nell'opera *Homo sacer II, 1 Istitutium. Stato di eccezione*). Anche stavolta la complicità delle segnature tra loro appare manifesta: il paradigma economico-governamentale, in cui l'essere si risolve interamente in prassi e la sovranità nel governo, non è altro che una "incessante liturgia" nelle parole di Agamben, ossia, una dossologia; una macchina che produce incessantemente "gloria", al fine di legittimare una prassi di governo che può funzionare solo grazie a questo centro vuoto, alla relazione ad un nulla impotente. L'anarchia e l'anomia che, a parere di Agamben, sono originariamente eterogenee rispetto al diritto, una volta catturate nel meccanismo dell'*ex-ceptio*, possono garantire la sopravvivenza del potere sovrano e la sua presa immediata sulla nuda vita (la "vita sacra").

Nella prospettiva del Nostro, l'archeologia del governo condurrebbe, pertanto, al riconoscimento dell'equivoco consistente nel concepire il governo come potere esecutivo, poiché non solo nulla la sovranità *prescrive, ma in nulla, in un centro vuoto, consiste la stessa sovranità*. Ed è per questo che Agamben può affermare – citando la frase di uno dei gerarchi fascisti del film *Salò o le 120 giornate di Sodoma* di Pier Paolo Pasolini – che "la sola vera anarchia è quella del Potere"<sup>14</sup>. Perciò, questo equivoco non ha fatto altro che condurre la riflessione politica dietro "astrazioni e vacui mitologemi come la Legge, la volontà generale e la sovranità popolare", poiché ciò che l'archeologia avrebbe rivelato è che l'arcano centrale della politica "non è la sovranità, ma il governo, non è Dio, ma l'angelo, non è il re, ma il ministro, non è la legge, ma la polizia"<sup>15</sup>.

Liturgia, dossologia, *oikonomia* trinitaria, stato di eccezione, guerra civile (*stasis*) e perfino la relazione potenza-atto in Aristotele (come Agamben cerca di dimostrare soprattutto ne *L'uso dei corpi*) vengono riconosciuti dall'indagine archeologica agambeniana *quali mere funzioni del mantenimento della relazione originaria tra potere sovrano e nuda vita, ossia dispositivi teorico-pratici finalizzati a tenere in movimento una macchina nella quale la zoe giace al fondo della bios* (relazione speculare, a parere del Nostro, a quella heideggeriana dell'essenza dell'esserci che

14 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1276

15 G. Agamben, *Homo sacer II, 4. Oikonomia. Il Regno e la Gloria* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 637

giace sull'esistenza, in *Essere e tempo*), tale che essa, degradata a vita incessantemente esposta all'uccidibilità, diviene un'entità assolutamente disponibile per il potere. Proprio perciò è e resta Auschwitz il luogo-evento in cui si rivela il paradigma della "sacertà della vita", tale che, secondo Agamben, sarebbe proprio il campo il vero e proprio "paradigma biopolitico del moderno". È lì, infatti, che questo paradigma si appalesa in modo irrefrenabile: "L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile"<sup>16</sup>. Lo sterminio degli ebrei non ha nulla a che vedere con un "folle e gigantesco olocausto", poiché essi sono stati sterminati "come Hitler aveva annunciato, "come pidocchi", cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica". In forza di ciò, Agamben ribadisce spesso che il termine più giusto da utilizzare, non solo sotto il profilo storiografico, ma soprattutto sotto quello etico, per indicare lo sterminio degli ebrei è *shoah* (ossia "catastrofe") e non "olocausto", come se si volesse conferire allo sterminio una sorta di aura sacrificale: a ragione, Agamben sostiene che quel termine non è altro che il frutto di un "irresponsabile cecità storiografica"<sup>17</sup>.

Da quanto sopra esposto, emerge con assoluta evidenza un'altra essenziale caratteristica del metodo archeologico di cui Agamben ha fatto uso in *Homo sacer*: l'archeologia riesce a svelare (o quantomeno, si prefigge tale compito) la struttura di *exceptio* insita nella tradizione ontologica, politica e giuridica occidentali proprio e soltanto in forza del fatto che essa stessa si articola come metodo fondato sull'eccezione. Alla luce dello studio dell'intero percorso agambeniano in *Homo sacer*, non crediamo che vi sia un qualche punto in tutta l'opera in cui questo carattere essenziale venga messo in luce dall'Autore; tuttavia, crediamo che questa consapevolezza sia, in qualche modo, lasciata volutamente non esplicitata da Agamben.

#### 4. L'aporia del metodo archeologico e la "gigantomachia" Schmitt-Benjamin

Forse, solo in un punto, assolutamente centrale in *Homo sacer*, Agamben lascia intravedere quantomeno la possibilità di intendere correttamente il suo metodo.

Nell'*Avvertenza a Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi*, Agamben, dopo aver sostenuto che la *pars destruens* dell'opera non può essere, com'è d'uso, distinta dalla *pars construens* (e ciò risulta tanto più vero per un'opera come *L'uso dei corpi*), afferma quanto segue: "L'*arché* che l'archeologia porta alla luce non è omogenea ai presupposti che ha neutralizzato: essa si dà integralmente soltanto nel loro cadere. La sua opera è la loro inoperosità"<sup>18</sup>. In questo passo straordinario, Agamben traccia con estrema chiarezza il senso della prestazione specifica della sua ricerca:

16 G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 108

17 *Ibidem*

18 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1011



rendere inoperose quelle che potremmo chiamare la dogmatica e la “grammatica” che hanno tenuto in piedi l’architettura dell’ontologia e della politica occidentali, le quali *simul stabunt, simul cadent*. Ritorniamo a breve sul concetto-chiave di “inoperosità”. Ma, per quanto riguarda, invece, i presupposti che l’archeologia neutralizza? Perché, se è vero che una volta condotta fino in fondo un’indagine di tal fatta e una volta posti i concetti che prima erano in relazione finalmente “a contatto” e quindi non più in relazione, questi, ormai irrelati, si danno nel loro cadere, anche l’archeologia cade con essi. Ed è lo stesso Agamben ad ammetterlo, nella medesima *Avvertenza*, in cui scrive che una teoria (ossia, l’archeologia filosofica) “che, nella misura del possibile, ha sgombrato il campo dagli errori, ha con ciò, esaurito la sua ragion d’essere e non può sussistere in quanto separata dalla prassi”<sup>19</sup>.

Questo perché la struttura del metodo coincide (come sempre, insegna Cartesio) con il contenuto della ricerca: infatti, il punto d’insorgenza del fenomeno che l’archeologia ricerca viene sempre posto come *presupposto* dalla tradizione, come abbiamo visto, mediante la traduzione, e così vien reso inefficace e destinato letteralmente a soccombere rispetto ad un altro fenomeno divenuto strategico dal punto di vista della contingente struttura di potere. Ciò che Agamben, a nostro parere, non ha notato o non ha esplicitato consciamente per non evidenziare un’aporia insita nel suo metodo è la seguente: essendo già immanente al metodo archeologico e, di conseguenza, nelle stesse relazioni (*rectius*, signature) che essa indaga, sempre, l’inoperosità, tant’è che, come egli stesso afferma, una volta caduti i suoi presupposti e resi inoperosi anch’essa archeologia diviene inoperosa, ebbene, sarà vero che l’inoperosità finale che sorge da questa caduta (“che è la sua opera”) possa essere qualcosa di veramente inedito rispetto ai presupposti che ha disattivato? E’ su questo punto metodologico decisivo che si gioca il successo (l’aver sgombrato il campo dell’ontologia e della politica dagli errori) o il fallimento, seppur grandioso, del progetto *Homo sacer*. Un approfondimento sulla questione risulta quantomai urgente.

Per rispondere, in modo purtroppo breve e parziale, a questo interrogativo gravido di conseguenze per la critica del pensiero di Agamben, ci tocca riflettere sul contenuto di *Homo sacer II, 1. Iustitium. Stato di eccezione*. In quest’opera si individua il dispositivo cardine dell’ordine giuridico, che era già stato attentamente studiato e teorizzato, come Agamben non manca di far notare, da Carl Schmitt, in particolar modo ne *La dittatura* (1921) e in *Teologia politica* (1922).

Agamben, in questo scritto, critica la concezione schmittiana, la quale iscrive lo stato d’eccezione all’interno dell’ordine giuridico, innanzitutto, com’è noto, attraverso l’istituto della dittatura sovrana, la quale è volta alla rimozione dell’ordine giuridico vigente per fondarne uno nuovo (nel libro del ‘21). In *Teologia politica* la dottrina della sovranità viene definita a partire dallo stato di eccezione che, come nota a ragione Agamben, essendo già stato “giuridicizzato” nell’opera del ‘21, diviene l’oggetto anormale, ab-norme della decisione politica del sovrano (“Sovrano

19 *Ibidem*

è chi decide sullo stato di eccezione”, così si apre *Teologia politica*<sup>20</sup>), tale che il sovrano *si trova fuori dell'ordine giuridico ma al contempo vi appartiene*: “Essere-fuori e, tuttavia, appartenere: questo è lo statuto topologico dello stato di eccezione, (...) può anch'esso essere definito dall'ossimoro estasi-appartenenza”<sup>21</sup>. L'analisi di Agamben prosegue con una illuminante indagine archeologica dello stato di eccezione nell'ordinamento giuridico romano; l'istituto si esprime pienamente nel diritto pubblico romano con l'istituto del *iustitium*, che indicava l'arresto e la sospensione dell'ordine giuridico<sup>22</sup>. Dopodiché, Agamben descrive la “gigantomachia intorno a un vuoto”: questo vuoto è la legge stessa, che, come nella leggenda *Davanti alla legge* ne *Il processo* di Kafka<sup>23</sup>, non prescrive nulla e la sua porta è sempre aperta, anche se custodita da un misterioso guardiano all'ingresso che sbarrava la strada al contadino. I due protagonisti della gigantomachia sono Schmitt e Benjamin. Agamben interpreta lo scontro libresco tra i due come un conflitto teorico originatosi dalla lettura schmittiana del saggio di Benjamin del '21 *Per la critica della violenza*, rispetto al quale la *Teologia politica* schmittiana costituirebbe una vera e propria risposta.

Mentre Benjamin cerca di pensare una violenza “pura”, che non si ponga come mezzo (*Zweck*) rispetto a un fine (*Mittel*), ossia, una violenza “pura” o “divina”, la quale deponga il diritto e spezzi il dialettico altalenarsi di violenza che pone e violenza che conserva il diritto, Schmitt compie un gesto opposto, cercando sempre di ancorare la violenza, quand'anche rivoluzionaria, *alla sfera del diritto*. L'ancoramento dello stato di eccezione (che è, ricordiamo, la situazione non normata e non normabile, ma solo, appunto, decidibile) è garantito da Schmitt dalla figura del sovrano che viene definito come tale non in sé e per sé o da sé, ma solo e soltanto dall'*Ausnahmestand* (stato di eccezione), ossia solo e soltanto poiché opera una decisione su di esso, creando la situazione normale che permette la fondazione e il funzionamento di un ordinamento istituzionale e normativo. Agamben, accogliendo e facendo propria la tesi benjaminiana contro quella schmittiana, pensa l'articolazione tra vita e diritto come un'artificiosità fittizia, anche se come l'Autore stesso ammette, “efficace” (e ciò avrebbe forse dovuto spingerlo a ulteriori considerazioni in merito). Si tratterebbe di due termini eterogenei e irrelati, che vengono strategicamente uniti e separati al contempo da una soglia, lo stato di eccezione, in cui il diritto trapassa nella vita e la vita nel diritto<sup>24</sup>.

Secondo Agamben, esibire il diritto “nella sua non-relazione alla vita e la vita nella sua non-relazione al diritto significa aprire fra di essi uno spazio per l'azione

20 C. Schmitt, *Teologia politica in Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna, 2013, pag. 33

21 G. Agamben, *Homo sacer II, 1. Iustitium. Stato di eccezione* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pagg. 202-203

22 *Op.cit.* pag. 213

23 Richiamata e interpretata da Agamben in *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pagg. 56-66

24 G. Agamben, *Homo sacer II, 1. Iustitium. Stato di eccezione* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 249



umana, che un tempo rivendicava a sé il nome di “politica”, la quale si sarebbe ridotta, nel migliore dei casi, a mero potere costituente (ossia violenza che pone il diritto), contaminandosi quindi con il diritto, mentre vera politica sarebbe soltanto “quell’azione che recide il nesso fra violenza e diritto”<sup>25</sup>. Si aprirebbe, così facendo, un nuovo spazio, coerentemente rispetto alla prospettiva benjaminiana, per un diritto “puro”, un’azione “pura”, poiché concepiti come mezzi puri, che non proibiscono né comandano alcunché, ma mostrano soltanto se stessi senza relazione a uno scopo.

Si potrebbe, a questo punto, avanzare la seguente critica alla tesi agambeniana appena esposta: la non-relazione insita nel concetto di violenza divina-rivoluzionaria di Benjamin potrebbe risultare iscritta nell’ordine del diritto e nel meccanismo auto-fondante dell’eccezione tanto quanto lo è la c.d. violenza mitica, che pone e conserva il diritto. Infatti, se è vero che la violenza divina-rivoluzionaria (“pura”) nelle sue storiche attuazioni ha dimostrato di non poter fare a meno, non solo sul piano della teoria e dei concetti – che sembra l’unico davvero decisivo in *Iustitium*, per Agamben – ma *storicamente*, in quanto, una volta affermata, non ha fatto altro che ricreare un nuovo ordine costituito (sempre definito, “di transizione”, come la dittatura del proletariato in Urss e nella Cina maoista), non possiamo davvero, oggi, immaginare che un’azione che recida il nesso tra violenza e diritto, e che, in forza di ciò, si configuri solo e soltanto come violenza “pura”, possa rappresentare l’apertura di un nuovo spazio che neutralizzi tale nesso.

Ed è appunto per questo che, a parere di chi scrive, Agamben stesso, nell’*Epilogo a L’uso dei corpi* ammette “la difficoltà di pensare una potenza puramente destituente, cioè integralmente sciolta dalla relazione sovrana di bando che la lega al potere costituito”<sup>26</sup>. Ciò che Agamben chiama “potenza destituente” è l’esito specificamente politico dell’inoperosità nella quale l’archeologia ha condotto le relazioni-chiave dell’ontologia e della politica. L’archeologia non ricerca un’origine più arcaica né “nuove o più efficaci articolazioni dei due elementi, giocando l’una contro l’altra, le due metà della macchina (...) : l’archeologia filosofica non ha altro inizio se non quello che può, eventualmente, risultare dalla disattivazione della macchina”, perciò il problema ontologico-politico fondamentale è, oggi, per Agamben, non l’opera, ma l’inoperosità, che emerge solo mediante “l’esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro”<sup>27</sup>.

La potenza destituente agambeniana consiste nella figura politica dell’inoperosità, la più ambigua, e, proprio per il legame inscindibile che, come sopra accennato, a nostro parere intrattiene sempre con il diritto (anche nella sua pretesa “inoperosità”), rischia di far crollare l’architettura dell’archeologia di Agamben, che avrebbe già sempre presupposto l’inoperosità al suo interno, nel suo stesso

25 *Ibidem*

26 G. Agamben, *Homo sacer*, IV, 2. *L’uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1269

27 *Op.cit.* pagg.1267-1268

funzionamento, e non sarebbe un esito cui si giunge dopo aver neutralizzato i presupposti dell'ontologia e della politica.

Difatti, da un lato vediamo come la potenza destituente sia strettamente legata alla figura classica del potere costituente: Agamben afferma senza mezzi termini che “costituente è quella figura del potere in cui una potenza destituente viene catturata e neutralizzata, in modo da assicurare che essa non possa rivolgersi contro il potere o l'ordine giuridico come tale, ma solo contro una sua determinata figura storica”<sup>28</sup>. Ma resta sempre aperto il problema specificamente storico, che, seguendo l'insegnamento di Benjamin, si presenta immediatamente come problema di *filosofia della storia*, di come sia possibile fattualmente un potere – financo destituente, che, forse, proprio perciò, intrattiene un rapporto ancor più promiscuo con il diritto – che non sia sempre fondativo delle relazioni di comando, che pure, nell'ipotesi che sia destituente, sia riuscito a rendere inoperose.

La potenza destituente agambeniana è la potenza capace di deporre le relazioni ontologico-politiche per far apparire i loro elementi in contatto; con ciò non si intende affatto “un punto di tangenza né un *quid* o una sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da un'assenza di rappresentazione, solo da una cesura”<sup>29</sup>. Così, prosegue Agamben, mediante la mera esibizione della nullità del vincolo che pretendeva di tenerli uniti insieme, nuda vita e potere sovrano, anomia e nomos, potere costituente e potere costituito si mostrano a contatto “senz'alcuna relazione”<sup>30</sup>, cosicché vita, anomia e potenza anarchica possano liberare le loro potenzialità, fuori dalla relazione che li articolava nell'*exceptio*. L'archeologia sembra cessare del tutto proprio nel momento in cui giunge all'esibizione della non-relazione e del contatto (la cesura) tra termini che erano prima articolati nella soglia d'indistinzione dell'*exceptio*. *Pertanto, il metodo archeologico può essere compreso solo come scienza dell'inoperosità, proprio in forza del fatto che, esibendo le signature come tali nella loro struttura e come funzioni dell'exceptio, non esibiscono altro che un nulla-di-relazione e, al contempo, un nulla-di-rappresentazione.*

## 5. Conclusione: dall'archeologia filosofica alla filosofia della storia

L'archeologia condotta fino al suo esaurimento, alla sua stessa inoperosità – ma, a nostro avviso, esibendo già da sempre la sua inoperosità intrinseca, di cui diviene in qualche modo cosciente dopo aver disattivato “l'ontologia dell'operatività e del comando” (che Agamben, in *Homo sacer*, sottopone alla lente dell'archeologia in *Opus Dei* e in *Oikonomia*) – si converte immediatamente e senza soluzione di continuità in *vera anarchia*. Per attuarla, ad avviso dell'Autore, bisogna passare da un'ontologia (e quindi, parallelamente, da una politica) della *energeia* (dell' “atto”, ma, letteralmente, della “messa-in-opera”) e del comando (“*arché*)

28 *Op. cit.* pag.1269

29 *Op.cit.* pag.1274

30 *Ibidem*



ad un'ontologia modale o "dell'uso", che Agamben intende come "la relazione a un inappropriabile"<sup>31</sup>. Quest'ultima, seguendo l'intuizione di Benjamin contenuta negli *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia*, sarebbe la vera giustizia, intesa come "condizione di un bene che non può essere appropriato"<sup>32</sup>.

Ecco che Agamben, al fine di cercare di definire un dispositivo che, in fondo, cerca di emanciparsi dal paradigma ontologico-politico della volontà, che sarebbe intrinseco alla relazione potenza-atto in Aristotele, prende come riferimento San Paolo, in un passo di *ICor7*, in cui "definisce la forma di vita del cristiano attraverso la formula dell'*hos me* ("come non"): aventi moglie come non aventi moglie siano e i piangenti come non piangenti e (...) coloro che comprano come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo"<sup>33</sup>, tale che con questa deposizione senza *abdicatio omnis iuris* (di matrice francescana e fortemente criticata dall'Autore, in quanto intrappolata nella concettualità giuridica<sup>34</sup>), prosegue Agamben, si destituisce "ogni proprietà giuridica e sociale, senza che questa deposizione fondi una nuova identità"<sup>35</sup>.

Una volta così destituita l'anarchia del potere (torna il richiamo a Pasolini e a Benjamin), in quanto afferrata ed esibita nella sua irriducibile eterogeneità e non-relazione rispetto al potere, diventa pensabile a questo punto la vera anarchia come potenza destituente.

Rimane però, giunti a quest'altezza della ricerca archeologica, la suddetta difficoltà di immaginare una simile potenza destituente, la quale rimane sempre e comunque connessa ad un'opera; anzi, è proprio dall'*ergon* che l'inoperosità come (e qui il riferimento è all'*Etica* di Spinoza) "*acquiescentia in se ipso*" emerge appunto come "contemplazione di una potenza di agire": "una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire"<sup>36</sup>.

L'aporia dell'archeologia che abbiamo sopra rilevato si spiega da sé: l'indagine archeologica interroga la "preistoria" (*Urgeschichte*), non come qualcosa di cronologicamente più arcaico, ma nel senso che Agamben riprende da Overbeck, come indagine sullo scarto tra il punto di insorgenza di un fenomeno e la tradizione che ce lo ha tramandato occultandone la sorgività. Così che non può che risultare quasi del tutto assente una decisiva interrogazione della *Geschichte*, della storia, e quindi una filosofia della storia la quale pure, secondo Benjamin, costituisce la più grande sfida ed esigenza per il pensiero: "La tradizione degli oppressi ci insegna che "lo

31 *Op.cit.* pag. 1093

32 W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia* in *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag.109

33 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1275

34 Il concetto di *abdicatio omnis iuris* viene analizzato specificamente in *Homo sacer IV,1. Altissima povertà* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018 pagg. 986-1003

35 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1275

36 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1279

stato di emergenza” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto”, scrive Benjamin nell’VIII tesi di filosofia della storia<sup>37</sup>. E, ancor più illuminante, in *Per la critica della violenza*, Benjamin scrive: “La critica della violenza è la filosofia della sua storia”<sup>38</sup>. Pertanto, se certamente il confronto con l’archeologia filosofica di Agamben, che cerca di pensare la non-relazione, il nulla del vincolo e la eterogeneità radicale delle coppie concettuali ontologico-politiche articolate nell’*exceptio*, è stata certamente ineludibile, questa stessa ricerca archeologica non si propone, come Agamben stesso riconosce alla fine de *L’uso dei corpi*, di “tradurre in qualche modo in atto l’azione di una potenza destituente in un sistema politico costituito”, poiché “non è tra gli scopi di questo libro”<sup>39</sup>. L’archeologia non ha gli strumenti per una simile operazione, stretta in una contraddizione, forse, insanabile, nella sua volontà di poter comunque, una volta riconosciutasi inoperosa essa stessa, immaginare la potenza destituente in un ordine costituito. Agamben sa che una esigenza del genere non può essere soddisfatta, nemmeno parzialmente, da una ricerca archeologica, bensì *solo da una critica della violenza come “filosofia della sua storia”*.

Se è vero che, come noi crediamo, “*la eternidad está en las cosas del tiempo*”, come recita un verso di Borges, il compito epocale del pensiero non può che dimorare e svolgersi *al di qua* dell’archeologia filosofica, ritornando alla *Geschichte*.

37 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 2014, pag. 79. La tesi benjaminiana viene citata da Agamben, in particolare in *Homo sacer II, 1. Iustitium. Stato di eccezione*, pag. 180, tuttavia, non viene mai sviluppata nella direzione di una filosofia della storia, bensì considerata alla stregua di una sorta di profezia dell’attuale pervasività del potere esecutivo a scapito del legislativo, ormai del tutto esautorato, fenomeno di cui Agamben fornisce vari esempi nella stessa opera, nello specifico vedi pagg. 184-192 (Breve storia dello stato di eccezione)

38 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 103

39 G. Agamben, *Homo sacer IV, 2. L’uso dei corpi* in *Homo sacer*. Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 1279