

# COSTITUZIONE ESTETICA O DESTITUZIONE ESTATICA OLTRE LA NOZIONE MODERNA DI SOGGETTO MEDIANTE L'ESPERIENZA DEL LINGUAGGIO. FOUCAULT E AGAMBEN

**CARLO CROSATO**

*Ca' Foscari University of Venice*

*Department of Philosophy and Cultural Heritage*

car.crosato@gmail.com

## **ABSTRACT**

This article addresses the critique of the modern notion of Subject that Foucault and Agamben have led drawing from the contact with the language and its materiality. Starting from the discovery of the merely functional nature of the subject, the two authors have taken radically divergent ways to look for the possibility of crossing the boundary that the modern subject has drawn around his logical and rational realm. In his restless experimentation, Foucault has highlighted the need for an emancipated and ungovernable experience, with particular emphasis on the study of literary texts which, abandoning all expressive ambitions, allows to find out the inherent vitality of language. It will be noticed how, through several changes of direction, Foucault would later return to spread light on the ethical-esthetical evenemential breaks achieved by the engagement of the historical thickness of language. I will also deal with the study of the ontological breadth that Agamben gives to his reflection on language, with the aim of retracing, through the contact with poetry, the transcendental origin of every statement, intended as a moment in which man, taking the word, makes himself a historic being.

## **KEYWORDS**

Subject, language, literature, poetry, esthetics, ethics, Foucault, Agamben.

## **1. AL DI LÀ DELL'ARCHIVIO FOUCAULTIANO**

Nel capitolo conclusivo di *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben istituisce un collegamento tra il programma di superamento della linguistica saussuriana proposto da Benveniste attraverso una metasemantica costruita sulla «semantica dell'enunciazione» (Benveniste 1974: 65), e le intuizioni sistematizzate da Foucault ne *L'archeologia del sapere*, dirette allo studio della funzione enunciativa di ogni sequenza linguistica. I due autori, sostiene Agamben, sarebbero così accomunati dall'attenzione alla materialità del discorso in senso filosofico e non strettamente

segnico, al suo aver luogo (Agamben 2001: 15-17), alla dimensione che funge da condizione di esistenza, sempre presupposta da ogni evento linguistico. Primo obiettivo delle pagine che seguono sarà comprendere che cosa in Foucault e in Agamben significhi entrare in contratto con questo “aver luogo”: il filosofo francese, infatti, orienta l’attenzione sulla materialità mediale del linguaggio, ma soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, e non senza ripensamenti e rotture, questo accesso sarà funzionale allo studio dell’evento, di positività di cui dar conto in quanto coinvolte in geometrie storicamente determinate e determinanti una precisa rarefazione di discorsi e funzioni discorsive (Foucault 1997: 52-53); per Agamben, invece, è urgente ricostruire l’orizzonte ontologico su cui si staglia ogni atto linguistico, lo stesso aver luogo del linguaggio in sé considerato.

Sono differenze dovute all’intenzione di Agamben di riscoprire tutte le implicazioni delle novità così promettenti riscontrabili nella prospettiva foucaultiana. A Foucault, afferma Agamben, va riconosciuto il merito di aver orientato lo sguardo verso il linguaggio nella sua esistenza bruta (Agamben 1978: X-XI): non più osservato in quanto mero mezzo di comunicazione bensì nella sua evenemenzialità, il linguaggio non è più avvicinato a partire da un soggetto – sia esso trascendente o psicosomatico. Foucault, secondo Agamben, ha saputo criticare i cardini del pensiero moderno, in particolare la produzione del soggetto trascendentale astratto da tutti gli attributi antropologici e psicologici, e la sua riduzione al puro “io” che si dice. E tale critica è stata avanzata conducendo a estreme conclusioni le premesse dello stesso pensiero moderno, in particolare il dislocamento dell’esperienza linguistica dal piano delle proposizioni a un piano a-semantico, a un puro dire, unico oggetto certo dell’autocoscienza, ma invero oggetto privo di contenuto se non il proprio stesso essere evento enunciativo. Proprio nell’atto di autoelezione a sovrano della storia, nel punto in cui ancora la propria autocoscienza a una trascendentalità depurata da condizioni psicologiche o storiche, il soggetto finisce per ridursi a mera funzione derivata di quel dire che avrebbe dovuto confermare la sua posizione.

Prendere sul serio il dirsi dell’io moderno significa

considerare il discorso nel suo puro aver luogo e il soggetto come «l’inesistenza nel cui vuoto s’insegue senza tregua l’effondersi indefinito del linguaggio».

La citazione riportata da Agamben proviene da *La pensée du dehors*, articolo foucaultiano del 1966, in cui il filosofo italiano individua l’occasione per interrogare l’enunciazione come «*la soglia fra un dentro e un fuori*»; una soglia in prossimità della quale

il soggetto si scioglie da ogni implicazione sostanziale e diventa una pura funzione o una pura posizione (Agamben 1998: 130-131. La citazione è da Foucault 2001a: 547).

Foucault declina questo progetto ponendo in primo piano le trame concrete che producono e condizionano il soggetto proprio laddove la filosofia moderna ha voluto depurarla di ogni condizione antropologica o storica. Lo strumento messo a punto da Foucault è quello dell'archivio, «il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli», regolando il passaggio tra tutto ciò che il linguaggio consente di dire e ciò che un'epoca ha effettivamente potuto dire (Foucault 1997: 173). Il soggetto vi emerge come un nodo di discorsi e relazioni, in una prospettiva che lo stesso Foucault, soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta ma non senza importanti avvisaglie negli anni precedenti, prenderà a considerare problematica per la difficoltà che essa comporta nel delineamento di pensieri e azioni capaci di emanciparsi dall'anonimo brusio di enunciati e relazioni di potere: su questa soglia Foucault pare collocare la sua linea “fra un dentro e un fuori”.

Il tenore ontologico della sua riflessione conduce invece Agamben a superare l'archivio foucaultiano in direzione della lingua. Agamben si colloca «fra la *langue* e il suo aver luogo, fra una pura possibilità di dire e la sua esistenza come tale», illuminando un dicibile che non è più ciò che le procedure storiche di formazione discorsiva permettono di dire, bensì una «potenza in atto *in quanto potenza*» (Agamben 1998: 134-135). Più che a questo o quell'atto discorsivo concreto, Agamben sosta sulla stessa attualizzazione della potenza: qui è collocata la soglia a cui Agamben risale per prevedere una via di emancipazione dalla paradossale dinamica che, mentre permette all'individuo di collocarsi e dotarsi di un'identità dicendo “io”, lo destina a essere una mera lacuna del discorso, una sua funzione. Una via di emancipazione che, si vedrà, perciò risulta assai differente dall'etica foucaultiana.

Prima di procedere a un confronto sulla questione etica, indaghiamo gli ambiti di gestazione della critica foucaultiana al soggetto moderno, inoltrandoci fin dentro gli scritti letterari che, paralleli alle indagini archeologiche degli anni Sessanta, testimoniano lo sforzo costante di aprire spazi di rinnovamento senza ricadere in un'ipostatizzazione del soggetto. In seguito, si darà conto del modo in cui, a sua volta in aperta critica nei confronti della fenomenologia husserliana e affrontando la materia letteraria e poetica, Agamben sviluppa l'apertura ontologica utile a integrare e correggere la prospettiva foucaultiana.

## 2. IL DIFFICILE OLTREPASSAMENTO DELLA LINEA

2.1. Il riconoscimento di una soglia tra un dentro e un fuori è un problema che Foucault incontra già in *Storia della follia* e poi, in termini più generali, in *Le parole e le cose*. La storicizzazione del discorso sulla follia lo conduce alla comprensione della dinamica moderna mediante cui la ragione informa ogni discorso di sapere, configurando strutture di controllo all'interno delle quali essa si rinserra

per fissare il proprio dominio e classificare ciò che le è altro, e che è per questo privato del diritto reciproco. Si tratta di configurazioni che negli anni Foucault ridefinirà *episteme*, formazioni discorsive, regimi di verità, con l'intenzione di sottrarle all'assolutezza e alla permanenza storica delle strutture dello strutturalismo. Foucault ne descriverà con impegno la pretesa consistenza interna, e al contempo si troverà attratto verso il limite che tali configurazioni designano attorno a sé. Avvicinare tale linea, sostare su quella soglia, infatti, significa sia rappresentare queste griglie in tutta la loro storicità e contingenza, sia aprire la possibilità di un loro superamento. È grande lo scalpore che crea l'idea che anche la configurazione di saperi in cui si trova definito l'uomo abbia una data di nascita e una data di fine: a quella che nel '66 sembra una idea estemporanea, segue un profondo lavoro attorno alle «condizioni di possibilità della rottura possibile con ciò che si è» (Revel 2003: 26), con l'uomo e con la figura del soggetto moderno mediante cui l'uomo si elegge sovrano della storia, per divenire non solo altri – e perciò dialetticamente ricompresi nel dominio del medesimo –, ma radicalmente diversi.

Griglie di intelligibilità e regimi veritativi che, nella loro pluralità e nella loro storicità, sembrano mantenere una geometria sovranitaria che rende la loro evasione difficile da pensare. Di tale geometria, sotto il segno dell'eccezione, Agamben ha dato una definizione dal tenore ontologico, in grado di sfidare l'intera forma del pensiero occidentale, e non solo la sua configurazione moderna. Così, se Foucault fin dal 1966 indica la modernità come l'orizzonte storico e culturale in cui si consuma la vicenda dell'uomo, con ampiezza ontologica Agamben, parlando di origine trascendentale più che cronologica, indaga i processi di umanizzazione e disumanizzazione mediante cui da sempre l'uomo cerca di definire la propria coincidenza a sé (Salzani 2019). Che l'uomo sia luogo di transito di processi di umanizzazione e disumanizzazione è manifestato, per Agamben, dal fatto che chiunque intenda offrire una definizione davvero esaustiva dell'umano si troverebbe a dar testimonianza di lati dell'esperienza così estremi da strappare la stessa possibilità di parlare. Parimenti, essendo il soggetto situato nell'intreccio dei vettori che catturano in termini disposizionali la vita, non solo parlare del soggetto implica una qualche inevitabile oggettivazione, ma lo stesso parlar di sé del soggetto comporta, per Agamben, un processo al contempo soggettivante e desoggettivante perfino più profondo del mero assoggettamento che in Foucault accompagna la soggettivazione.

Del paradosso di una soggettivazione sempre legata a processi di cattura della soggettività, di una soggettivazione cioè sempre e inevitabilmente emergente come positività di discorsi e relazioni di potere Agamben presenta il caso più estremo, quello del Musulmano di Auschwitz. Un paradosso, afferma Agamben, sfiorato una sola volta da Foucault, nel testo *La vie des hommes infâmes* del 1977, prefazione a un'antologia di documenti burocratici nei quali avviene un paradossale incontro tra il soggetto e le trame di saperi e poteri. Proprio nel momento in cui

l'individuo è bollato d'infamia, esso viene portato alla luce in quanto inconoscibile impenetrabilità. Si viene così proiettati di fronte all'interrogativo dell'oltrepassamento della linea, dell'urgenza di «passare dall'altra parte, di ascoltare e far comprendere il linguaggio che viene da altrove o dal basso», non nei termini – già condizionati dalle trami disposizionali – di un soggetto che si confessa, quanto in quelli di un'esperienza “selvaggia”, irriducibilmente ingovernabile, che piega a sé il discorso del potere. «Il punto più intenso delle vite, quello in cui si concentra la loro energia è proprio là dove si scontrano con il potere, si dibattono con esso, tentano di utilizzare le sue forze o di sfuggire alle sue trappole», resistenti loro malgrado e per una vocazionale incontenibilità, per una forma propria e in assegnata (Foucault 2001b: 241).

2.2. Lo sforzo di muovere in direzione di un'esteriorità rispetto a trame eteroimposte accompagna già il fugace ma significativo avvicinamento del giovane Foucault allo sforzo operato da Binswanger nello studio della dimensione onirica al di là sia del positivismo psicologico sia di forme filosofiche a priori. Nel sogno «la rete dei significati sembra dissimularsi» (Foucault 2001a: 96), e vi si può osservare l'immaginazione del soggetto libero che si fa mondo. Rompendo l'«oggettività che affascina la coscienza vigile», la *Daseinsanalyse* interroga il soggetto non come mero significato, ma come significante, non come immagine raffreddata e desiderio appagato, ma come immaginazione inesauribile (Foucault 2001a: 107 e 143. Cfr. Luce 2009: 28 ss). Un movimento che la *Daseinsanalyse* illumina nel sogno, ma che Foucault già nel '54 proietta sull'espressione poetica, come lavoro di continuo rifiuto, negazione del desiderio realizzato, grazie a cui si rivelano tutte le forme possibili che un'esistenza può assumere.

Lo slancio fenomenologico dell'introduzione a *Sogno ed esistenza* risulta già notevolmente attenuato nello studio dello stesso anno, *Maladie mentale et personnalité*, in cui la domanda sul movimento originario dell'esistenza è sostituita dall'attenzione all'orizzonte epistemico in cui, mediante l'uso degli strumenti delle scienze naturali, viene formulata la definizione del patologico. Quelli della metà degli anni Cinquanta sono passaggi cruciali: matura l'allontanamento dalla fenomenologia, corrente che aveva offerto il primo movente per interrogarsi su un'esperienza irriducibile al discorso scientifico, e avviene un sensibile avvicinamento allo strutturalismo, prospettiva concentrata sulla descrizione di condizioni culturali e oggettive del reale.

Il confronto con lo strutturalismo conduce Foucault a prendere progressivamente le distanze dalla pretesa fenomenologica di mettere tra parentesi il mondo oggettivo al fine di affermare i privilegi di una presunta soggettività non assoggettata, originaria e produttrice di senso: tale figura, sosterrà Foucault con sempre maggiore forza, lungi dall'essere originaria, è essa stessa il prodotto di una precisa configurazione storica. In questa fase, l'urgenza di “oltrepassare la linea” assumerà

gradualmente il significato di liberarsi dalla nozione moderna di soggetto, smascherando tale concetto come un evento che ha consolidato l'ordine epistemico che l'ha prodotto e ha legittimato forme di sapere e di potere rispetto alle quali Foucault intende rinvenire possibilità di discontinuità<sup>1</sup>. Questa rottura, tuttavia, non va intesa come un pacifico e completo affidamento al metodo strutturalista o come un più generico interesse esclusivo per le strutture oggettive parimenti storiche e incapaci di accogliere la discontinuità (Revel 1996: 41). Se è vero che lo strutturalismo offre il movente sperimentale per assumere una posizione critica nei confronti della soggettività moderna e del soggetto della fenomenologia, è parimenti vero che il continuo confronto con i testi letterari, fino alla rilettura di Nietzsche che con tali testi è legato da un reciproco rimando (De Cristofaro 2008: 31-36), restituisce l'inquieta ambizione di Foucault di smarcarsi certo da un soggetto storico, senza tuttavia arenarsi nelle secche di una oggettività irrefutabile. L'inquieto smarcamento prima dalla fenomenologia e in seguito dallo strutturalismo permette insomma di comprendere come la giovanile urgenza di sostare sul limite, di trasgredirne l'impermeabilità, non possa arrendersi alla riduzione del soggetto a pura positività strutturata, rimanendo piuttosto aperta alla ricerca di un'autonomia sempre storicamente collocata rispetto alle forme del limite di cui si fa esperienza (Domenicali 2018: 106-110), di una differenza irriducibile - com'è invece l'alterità - al medesimo (Revel 1997).

2.3. Quella tra differenza e alterità non è una distinzione di poco conto nell'esercizio foucaultiano del limite, se si considera la binarietà dal vago sapore hegeliano che ancora in *Storia della follia* funziona lizza l'alterità al discorso sovrano del medesimo. E non è una distinzione secondaria perché proprio il recupero critico della movenza dell'inclusione di qualcosa in quanto escluso è ciò che caratterizza l'osservazione agambeniana dell'ontologia occidentale.

L'intera vicenda intellettuale agambeniana è volta a mettere in luce la negatività intrinseca alla metafisica occidentale, che impiglia a sé anche i tentativi di aggirarne gli esiti, come nel caso della comunità negativa di Bataille (Agamben 1988). Da parte sua, anche Foucault non manca di rilevare l'inermità di un oltrepassamento che, trasgredendo il limite imposto dalle formazioni storiche di saperi e poteri, indirettamente finisce per confermarlo. Nel '63, lo stesso Foucault si confronta con Bataille, e in particolare con il suo concetto di trasgressione inteso come «un gesto che concerne il limite» e che «supera e non cessa di riprendere a superare una linea che, dietro a essa, subito si richiude [...] recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile» (Foucault 2001a: 264-265). Nella ricerca di occasioni per produrre alterità e discontinuità, limite e trasgressione si implicano vicendevolmente, e anzi «devono l'uno all'altra la densità del loro essere» (Foucault

<sup>1</sup> Temi centrali nel corso *L'ermeneutica del soggetto*, dell'81-82, come si tornerà a vedere. Cfr. Luce 2015.

2001a: 265). L'anomalia è già momento del medesimo, che la ricomprende come mera alterità entro il proprio statuto privilegiato, ne ritraduce con il proprio lessico e la propria sintassi il linguaggio, la arruola per la legittimazione del limite<sup>2</sup>.

È in prossimità di queste riflessioni che Foucault matura le proprie intuizioni in merito al fatto stesso che «i discorsi esistono» (Foucault 2011: 34), alla materialità dei discorsi che Agamben intenderà valorizzare e superare. Dalla frustrazione del gesto trasgressivo entro una geografia capace di pacificarsi in senso dialettico, Foucault prende a indagare ordini linguistici autonomi, eterogenei, sperando di incontrarvi voci che l'ordine preconstituito non riesce a riassorbire, che con la loro irriducibile positività, oltre la volontà di verità che le circonda (Catucci 2007), producono una *impasse* tra i saperi (si pensi a certe esperienze letterarie e alla loro combinazione con la follia (Foucault 2001a: 440-448)<sup>3</sup>) e tra i poteri (di qui la fascinazione di Foucault nei confronti degli infami e di Rivière (Foucault 1973)).

2.4. Il riferimento filosofico cui Foucault fa appello nel '66, dopo aver brevemente esitato presso la trasgressione in senso batailleano, è il *dehors* di Blanchot, inteso come esperienza di superamento della completa presenza a sé dell'*io penso* cartesiano, attraverso lo spazio vuoto aperto dall'*io parlo* della parola letteraria. È in questa occasione che Foucault matura le riflessioni che Agamben cita in *Quel che resta di Auschwitz* come punto di raccordo tra la sua riflessione e quella foucaultiana. Anche l'*io parlo*, come l'*io penso*, appare capace di porsi come polo di raccolta e organizzazione di tutto un linguaggio; e tuttavia la lettura di Blanchot consente a Foucault di immaginare un'inversione di tale movimento, grazie alla quale «il vuoto in cui si manifesta l'esiguità senza contenuto dell'“io parlo”» appaia essere l'apertura assoluta, una breccia attraverso cui il linguaggio possa diffondersi all'infinito, proprio mentre il soggetto, lungi dal riscoprirsi responsabile del discorso, si ritrova disperso fino a scomparire in un indefinito recupero di sé da parte del linguaggio<sup>4</sup>. L'*io dell'io parlo* illumina uno spazio di proliferazione del linguaggio di cui non è sovrano. Sospesa l'illusione di un soggetto-autore della cui interiorità essa sarebbe manifestazione, la letteratura può rendere possibile «un passaggio al “di fuori”», in cui il linguaggio si libera dalla funzione rappresentativa e in cui «la

<sup>2</sup> Analogamente al potere con la voce dei folli, anche nel trattamento riservato sia dalla grammatica di Port-Royal che dalla linguistica moderna alle parole, Foucault ritrova «la medesima volontà di analizzare la grammatica, non come un insieme di precetti più o meno coerenti, bensì come un sistema in cui si dovrebbe poter trovare una ragione per tutti i fatti, perfino per quelli che sembrano i più devianti». Di nuovo questa idea di un limite che, minacciato, si richiude attorno al gesto trasgressivo per riportare ogni possibile anomalia a coerenza, rendendo completamente vana l'idea di un'esperienza ingovernabile (Foucault 2001a).

<sup>3</sup> Curioso, a proposito, l'aneddoto ricordato da Eribon, secondo cui pare che, concludendo la propria dissertazione orale di dottorato, Foucault abbia affermato l'urgenza di un talento poetico per essere all'altezza del tema di ragione e follia, e che Canguilhem rispose «ma lei ce l'ha, signore» (Eribon 1990: 133). In generale, cfr. Righetti 2011: 6-20.

<sup>4</sup> Si veda anche Foucault 2001a: 278-289.

parola letteraria si sviluppa a partire da se stessa», aprendo spazi di dispersione anziché di adesione a sé di segni e soggetti, e tenendosi

sulla soglia di ogni positività, non tanto per afferrarne il fondamento e la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio dove essa si dispiega, il vuoto che le serve da luogo, la distanza nella quale essa si costituisce e dove sfuggono, non appena osservate, le sue certezze immediate (Foucault 2001a: 549).

Foucault riformula la sua domanda inerente l'oltrepassamento della soglia come istanza che si rifiuta di essere apologia della positività, e che osserva il fuori non come uno spazio avvicinato e gestito da un gesto sovrano – muovendo verso il quale si ricadrebbe nuovamente in una dimensione autocelebrativa del dentro –, bensì luogo di positività differenti.

«L'essere del linguaggio non appare di per sé che nella sparizione del soggetto»; ma laddove Agamben concentrerà la propria attenzione su questa apertura ontologica in quanto tale, Foucault si affaccia sull'apertura della potenza trascendente del linguaggio come risorsa di discontinuità storica, oltre le linee d'ordine esistenti, prima fra tutte quella che il soggetto sovrano traccia attorno a sé e dalla quale si dipartono, come cerchi concentrici, le possibilità di dire la propria interiorità. A questo proposito, Foucault immagina una *conversion* dei moti di riflessione e finzione, per piegarli altrove rispetto a dove rischierebbero sempre di precipitare<sup>5</sup>. Lungi dal lavorare in senso centripeto come conferma dell'interiorità, il linguaggio riflessivo deve rivolgersi «verso un'estremità nella quale deve continuamente contestarsi». Laddove negare in termini dialettici significa «fare entrare ciò che si nega nell'interiorità inquieta dello spirito», la conversione della riflessione conduce a una negazione del proprio discorso, un costante passaggio fuori di sé perché il linguaggio sia «libero per un ricominciamento» impossibile da riconciliare. Anche la finzione viene ribaltata in senso centrifugo, in modo che non sia più impegnata nella conservazione del brillamento della positività, bensì dispieghi le proprie immagini, vivificandole mediante l'illuminazione della loro trasparenza: l'immagine viene eviscerata, perché – e questa è un'espressione su cui converrà tornare a breve – si possa vedere «come sia invisibile l'invisibilità del visibile» (Foucault 2001a: 551-552).

La richiesta che Foucault, con Blanchot, rivolge alla letteratura in questi anni, nella sua ricerca di una via di accesso a una ben intesa esperienza selvaggia, è perciò quella di un discorso «libero da qualsiasi centro, liberato da ogni luogo originario e che costituisce il suo proprio spazio come il di fuori verso il quale, fuori del quale esso parla» (Foucault 2001a: 552-553). Non più funzione di un soggetto che si presume trascendentale, questo fuori parla di un'esperienza “selvaggia”, capace di far segno verso una possibile fonte di nuovi ordini. Il soggetto non è cancellato, bensì liberato dal peso dell'autonarrazione moderna, perché esso sia dotato del

<sup>5</sup> A tal proposito, Foucault 2001a: 821-824.



coraggio di avanzare incessantemente oltre l'ordine del già detto, verso uno spazio non ancora illuminato, in cui il linguaggio rimane estraneo e inconcepibile. Tale esperienza, Foucault la descrive come l'urgenza di sporgere verso qualcosa che da sempre ci accompagna come ciò con cui non abbiamo legami: il fuori è così osservato come una domanda inevasa oltre un limite che è il vero negativo su cui sbatte il linguaggio del soggetto moderno. Un limite oltre il quale Foucault sfiora la potenza del linguaggio incaricandola però sempre dell'onere di attuarsi altrimenti.

2.5. Vi sono alcune interessanti occasioni in cui Foucault esplora la possibilità di scaricare il linguaggio dell'onere dello strumento in mano a un soggetto sovrano. Sono esempi degni di nota, perché mostrano come egli, pur entrando in contatto con delle esperienze che l'avrebbero permesso, non spinga la sospensione della comunicatività fino all'orizzonte ontologico entro cui Agamben illumina il *factum loquendi* in se stesso. Più che gettare luce sull'orizzonte della potenza, il tenore storico della ricerca foucaultiana è attratto dall'operatività concreta di nuovi ordini linguistici: in tali sperimentazioni, Foucault rinviene una sorta di esoterismo strutturale, una vitalità interna al linguaggio capace di stravolgere gli equilibri, in primo luogo quello della rappresentatività al servizio del soggetto.

Già nell'estate del 1957<sup>6</sup>, durante la scrittura della tesi di dottorato, Foucault entra in contatto con le opere di Raymond Roussel, autore di cui descriverà la capacità di restituire l'esperienza di una «nascita sempre rinnovata di un infinito rapporto fra le parole e le cose» (Foucault 1978; le parole sono tratte da Foucault 2001a: 449-452. Cfr. Deleuze 2002), restituendo un tenore dionisiaco alla parola. «Il disparato di Roussel non è affatto bizzarra dell'immaginazione: è il casuale del linguaggio instaurato nella sua onnipotenza all'interno di ciò che dice». Ruotando attorno a metagrammi o scomponendo i suoni di frasi prese a caso per costruire immagini differenti, il procedimento di Roussel fa muovere nello spessore visibile del racconto una serie discorsiva invisibile che organizza meticolosamente il suo svolgimento (Roussel 1935). Quello che, a tutta prima, pare un casuale effluvio di immagini erranti che si dipanano in un linguaggio piano e recepibile, o, ciò che è peggio, fantasia ispirata dall'interiorità dell'autore, è tale solo se osservato dalla prospettiva del soggetto nella sua esplorazione di sé e del mondo: gli accostamenti visibili nel racconto, in realtà, obbediscono a un'economia discorsiva tutta nuova, a una vera e propria necessità interna, che risponde alla stessa materialità delle parole libere dall'urgenza rappresentativa e governate da una trama invisibile che ora si rende visibile in quanto invisibile; al fatto «che vi sia del linguaggio» (Foucault 1978: 47).

La figura di Roussel torna a essere evocata, oltre che nella Prefazione di *Le parole e le cose*, anche in un articolo che Foucault scrive nel 1970 come introduzione a *La Grammaire logique* di J.P. Brisset, in cui compare anche la figura enigma-

<sup>6</sup> Si veda Foucault 2001b: 1418-1427.

tica di L. Wolfson (Foucault 2001a: 881-893; Deleuze 1970; Sabot 2019). Rousset, nell'assunzione della «costrizione della casualità e dell'associazione», denuncia l'uso strumentale del linguaggio e rivendica la capacità produttiva della materia fonica. Brisset, da grammatico e schizofrenico, riuscirà a spingersi anche oltre, abbandonando l'intenzione di Rousset di estendere un testo narrativo e combinando la capacità compositiva di omofonie, assonanze, metagrammi, e quella della sua psicosi, e finendo per trasgredire ogni norma compositiva della morfosintassi francese in senso intimamente e paradossalmente poetico (Breton 1973: 235) che confonde inesorabilmente letteratura e linguistica, etimologia e mitologia, invenzione e logica. Ed è proprio questo intreccio, che scompagina gli stessi ordini del sapere scientifico, che attira l'attenzione di Foucault.

Con lo spirito del grammatico, Brisset non solo sospende l'aspetto rappresentativo del linguaggio, ma si esercita nella ricerca di una paradossale lingua primitiva. Anziché risalire la catena delle differenziazioni storiche che le diverse lingue hanno subito, al fine di recuperare pochi atomi elementari e originari, Brisset moltiplica fra di loro le sillabe del francese, intendendo la primitività come quello «stato fluido, mobile, indefinitamente penetrabile del linguaggio, una possibilità di circolarvi in tutti i sensi, il campo libero a tutte le trasformazioni, capovolgimenti, tagli, la moltiplicazione in ogni punto, in ogni sillaba o sonorità, dei poteri di designazione» (Foucault 2001a: 882-883). Brisset, insomma, non si colloca nello iato discreto tra parole corrispondenti di differenti lingue, ma al contrario riempie, nella sua sola lingua, lo spazio tra una parola e l'altra, ottenendo così un'emulsione da cui sembrano rinascere, come in successivi lanci di dadi, nuove parole. Ogni parola non rappresenterebbe così l'evoluzione storica di un determinato significato, bensì la contrazione di interi discorsi, di catene di enunciati che è possibile svolgere e riavvolgere senza limiti, ribaltando l'interiorità in un'esteriorità che si auto-produce. Brisset approfondisce e colma lo spazio che separa ogni parola dalle altre della medesima lingua, opponendosi alla ricerca etimologica di una corrispondenza tra le parole e le frasi delle differenti lingue storiche; di qui, l'assoluta intraducibilità delle produzioni di Brisset, ma anche la fuoriuscita della parola dal campo del sapere e l'emersione dentro a essa di una potenza produttiva autonoma, non riportabile a una legge generale stabile. È come se la *parole* – l'operatività del discorso – avesse una propria soggettività, di cui il soggetto tradizionale, con la sua urgenza di significato rappresentativo, non pare poter prendere immediatamente controllo.

La terza figura considerata da Foucault è quella di Wolfson, uno schizofrenico il cui turbamento nei confronti della madre gli impedisce di sopportare la sua lingua natia, e lo costringe a bombardare la propria quotidianità con una molteplicità di lingue straniere mediante cui costruire una propria lingua. L'ordine interno è rovesciato verso l'esterno, sbaragliando ogni familiarità e producendo una sorta di apolidia diffusa. Tra le occasioni per aprire un varco entro l'ordine del discorso

che Foucault indaga negli anni Sessanta – altre verranno depositate in *L'ordine del discorso*, quando Foucault inizierà a pensare il problema dei discorsi in funzione di quello del potere (Foucault 2004a: 26 ss) –, quella offerta da Wolfson è certamente la più radicale, poiché declina in una Babele di dieci lingue il gioco già praticato in francese da Brisset.

Si tratta di figure che permettono di sostare a contatto con la perpetua rinascita della lingua, con ciò che consideriamo massimamente familiare eppure si palesa così inquietante nelle mani del grammatico che la restituisce alle sue stesse leggi. La critica foucaultiana al soggetto cartesiano sfiora così occasioni le cui condizioni appaiono promettenti ma assai onerose: alla dissoluzione del soggetto cartesiano come origine autoeletta sovrana del linguaggio, seguono esempi in cui il soggetto è privato della sua integrità, casi di perdita del soggetto *tout court* in una condizione di disfacimento del singolo. Permanendo nel contesto ontologico dell'operatività che ha prodotto il soggetto moderno, la ricerca di una differenza affermativa e ontologicamente forte conserva residui della figura del soggetto, limitandosi a degradarne la consistenza. Dotare il linguaggio di una tale vitalità propria rischia anzi di ribaltare gli esiti della sperimentazione in una forma di feticismo, ipostatizzando la vitalità insita nei soggetti parlanti e trasformandola in una potenza a essi estranea, con il risultato di precipitare nuovamente nella negatività di un soggetto resistente suo malgrado e di un discorso che parla sempre un ordine altro.

Il passaggio attraverso la trasgressione e il rischio del suo riassorbimento in termini dialettici, da un lato, e, dall'altro lato, un pensiero del fuori a tal punto radicale da dissolvere la stessa intenzionalità del singolo, costituisce il segno di una domanda che, fin dai primi passi della ricerca foucaultiana, rimane aperta, generando sperimentazioni e ripensamenti costanti e sempre nuovi. L'ideazione di forme di resistenza a ordini discorsivi e di potere che in tanto assoggettano in quanto concedono una identità soggettiva, sembra dover inevitabilmente passare per il rischio di minare le stesse condizioni di esistenza dell'individuo e la sua stessa capacità di resistenza.

### 3. IN PROSSIMITÀ DEL DICIBILE IN QUANTO TALE

3.1. Conservando l'attenzione sulle griglie che storicamente determinano lo spessore dei discorsi al di là della loro dimensione puramente proposizionale, negli anni Ottanta Foucault ricalibrerà la propria indagine sul soggetto in direzione delle forme di immanenza come pratiche di soggettivazione e come lavoro su di sé «all'interno del campo storico delle pratiche e dei processi entro cui [il soggetto] non ha smesso di trasformarsi» (così in una bozza della conferenza *Sexuality and Solitude* tenuta a New York nel 1981; questa bozza confluirà in un dossier intitolato *Gouvernement de soi et des autres*, inedito, di cui abbiamo testimonianza nella nota firmata da Gros, in Foucault 2003: 472-473). E proprio rispetto all'attualità

delle forme cui mira Foucault è possibile misurare la distanza dell'iniziativa agambeniana, il cui tenore ontologico è rivolto al trattenimento della potenza, intesa come dimensione in cui è in gioco la stessa categoria del soggetto. Una distanza che si riflette sui concetti di "materialità" del linguaggio che i due autori coinvolgono. Una nozione che Foucault specifica non essere assimilabile a quella della semiotica, tanto meno afferente alle «unità descritte dalla grammatica o dalla logica» (Foucault 1997: 145), essendo piuttosto ciò che storicamente governa l'apparizione e la trasformazione, e in generale il funzionamento degli eventi discorsivi. Come si comprenderà, pur avvicinando tale concetto a partire dal confronto con le intuizioni foucaultiane e dagli studi della linguistica, Agamben distingue la sua idea di linguaggio sia dalla storicità delle prime sia dalle proprietà normative considerate dai secondi. Di qui l'oltrepassamento in chiave filosofica della linguistica, al fine di esporre il fatto stesso che vi sia il linguaggio; scopo in funzione del quale la filosofia non si presenta come un metalinguaggio che tematizza la lingua come sistema di segni e regole, e nemmeno può fermarsi alla mera storicità di ciò che viene detto, ma anzi risale all'orizzonte ontologico su cui segni, regole e storia sono possibili, a ciò che sempre viene presupposto e che solo un dire di frontiera fra filosofia e poesia sa illuminare davvero (Agamben 2016: 44-45; Agamben 2005: 57-75; Agamben 1968: 113).

3.2 Alla discussione di questi argomenti e alla loro relazione con il soggetto Agamben giunge mediante un confronto preliminare fra le nozioni antica e moderna di esperienza e conoscenza. Se il problema antico era la relazione tra il molteplice e l'uno, tra la pluralità degli individui e l'intelletto divino, con l'epoca moderna il problema diviene quello del rapporto con l'oggetto da parte di un soggetto unico, punto archimedeo astratto di coincidenza tra conoscenza ed esperienza: l'*ego cogito* cartesiano il cui punto d'appiglio alla realtà è l'autocertezza conquistabile ogniqualvolta egli si concepisce dubitante di tutto (Agamben 1978: 11-13; Descartes 2007: II, 10-13). Ridotto ogni contenuto psichico eccetto il puro atto del pensare, Cartesio giunge a un soggetto che, nella sua purezza originaria è, a ben vedere, «un ente puramente linguistico-funzionale» sussistente giusto il tempo dell'enunciazione "io penso, io sono", e difficilmente raggiungibile al di fuori di essa, denudato com'era di ogni suo predicato. Lungi dal rilevare questa funzionalità puramente enunciativa del soggetto appena concepito - funzionalità rilevata da Foucault in senso storico, anche con l'appoggio dello strutturalismo, e da Agamben in senso ontologico, rifacendosi alla linguistica contemporanea -, Cartesio sostanzializza l'Io, fornendo le basi per un nuovo soggetto metafisico che possa sostituirsi all'anima della psicologia cristiana e al *nous* greco. Agamben ricostruisce l'influenza che tale mossa avrà sui pensatori successivi, descrivendo lo sforzo del pensiero post-cartesiano per recuperare la realtà, messa fra parentesi dal dubbio iperbolico, e l'impegno del pensiero post-kantiano nel recupero di una qualche

conoscibilità del soggetto: è su tale linea, oltrepassata ora in un senso ora nell'altro, che Agamben vede la filosofia moderna mantenersi in equilibrio precario.

Nel Novecento, affrontando il problema dal lato dell'urgenza di restaurare un'unità coerente e conoscibile nella corrente inafferrabile degli *Erlebnisse*, alla ricerca di un dato originario per l'esperienza di coscienza, Husserl mediterà la possibilità di recuperare un'esperienza trascendentale dell'io cartesiano. Sia per la riflessione trascendentale che per quella puramente psicologica, secondo Husserl, «l'inizio è dato dall'esperienza pura e per così dire ancora muta», precedente sia la soggettività sia una supposta realtà psicologica, la cui manifestazione davvero prima è però da lui identificata con «l'ego cogito cartesiano» (Husserl 2009: II, § 16), ossia con il momento della sua espressione, «con il suo divenire da *muta, parlante*» (Agamben 1978: 33). Sul crinale di una riflessione impegnata nella ricerca dell'esperienza pura di un soggetto trascendentale che fosse, al contempo, rivolto verso la realtà oggettuale, Agamben incontra l'ipotesi husserliana di un'esperienza pura, che non si sia ancora fatta presupposizione inconoscibile di una trascendenza e non si sia fatta incoerente rincorsa di oggetti: un'esperienza muta che, però, paradossalmente Husserl identifica con l'*ego cogito* cartesiano, realtà che è già mediata da un'espressione logica di sé. Di qui, il compito di interrogare in modo compiuto questa urgenza del soggetto di esprimersi per aversi: compito che lo stesso Foucault aveva avvicinato smascherando l'*io parlo* alle spalle dell'*io penso*, e che la linguistica contemporanea avrebbe saputo sviluppare, aprendo la via alla piena considerazione del discorso nel suo puro aver luogo e del soggetto come «l'inesistenza nel cui vuoto s'insegue senza tregua l'effondersi indefinito del linguaggio» (citazione da Foucault riportata in Agamben 1998: 130-131).

Rieccoci dunque al punto di contatto fra Foucault e Agamben. A partire da esso, il pensatore francese prende a elaborare la sua critica del soggetto come nodo di trame disposizionali, prima in senso discorsivo e poi in senso analitico-politico, e, successivamente, si impegna nel ripensamento delle vie emancipative verso nuove forme di vita. Per parte sua, Agamben intraprende un'interrogazione ontologica che vede nel soggetto un effetto del farsi storico dell'uomo mediante il linguaggio; tale interrogazione lo condurrà a retrocedere anche rispetto alle determinazioni storiche, non per far segno verso un dire differente, bensì verso l'orizzonte in cui, non essendo ancora stato detto nulla, il soggetto viene a dirsi. Quella che la disattivazione dei dispositivi del pensiero occidentale recupera è un'intenzione pura, in cui la "linea" che la filosofia moderna ha superato in un senso o nell'altro, si dissolve lasciando posto a una dimensione estatica precedente la dicotomia soggetto-oggetto. «Qualcosa come una "contemplazione senza conoscenza" un pensiero privo di carattere cognitivo» (Agamben 1997)<sup>7</sup>, in una revisione ontologica in cui la

<sup>7</sup> Nel 2009, durante una lezione presso la European Graduate School, *The Problem of Subjectivity*, il cui testo è inedito, Agamben racconta l'esperienza di Fernand Deligny, pedagogista, il quale, avendo a che fare con bambini autistici, trascriveva i loro movimenti su fogli trasparenti che, so-

verità sia definibile come la stessa intelligibilità, la stessa conoscibilità, la stessa dicibilità che spezzano il rapporto presunto diretto tra soggetto e oggetto<sup>8</sup>. Questa è la dimora della medialità assoluta e, perciò, dell'etica (Agamben 2001: 39-40), più adeguata all'uomo. La via d'accesso a questa potenza trattenuta nell'atto è l'esperienza di un linguaggio non presupponente che spezza la movenza strutturalmente nichilistica della metafisica, e che permetta all'uomo di riscoprire il proprio (infondato) statuto poetico<sup>9</sup>.

3.3. Di tale *dehors* di pura potenzialità presupposta e mai davvero tematizzabile, e del suo statuto eminentemente linguistico, dagli anni Ottanta Agamben non ha mai smesso di occuparsi (Salzani 2015). In una conferenza del 1984, l'occasione per affrontare lo statuto della presupposizione è la lettura della *Lettera VII* di Platone, in cui, con un'espressione variamente interpretata nei secoli, il filosofo greco introduce tra gli elementi necessari per l'instaurazione della conoscenza "la cosa stessa", connotandola come qualche cosa che, seppure conoscibile, risulta impossibile da dire a causa di una debolezza intrinseca del linguaggio, che non le si può mai adeguare (*Lettera VII* 342a8 - 343a3).

Laddove la tradizione attribuisce alla "cosa stessa" una natura mistica, con cura filologica Agamben propone di tradurre il passo platonico definendo la "cosa stessa" come ciò «attraverso cui ciascuno degli enti è conoscibile e vero» (Agamben 2005: 14). L'interpretazione del dettato platonico restituisce la "cosa stessa" non più come «l'ente nella sua oscurità, come oggetto presupposto al linguaggio e al processo conoscitivo», bensì come «ciò *per cui* esso è conoscibile, *la sua stessa conoscibilità e verità*». Nella conoscenza di qualcosa, Agamben invita così a collocarci «nel medio stesso della sua conoscibilità, nella pura luce del suo rivelarsi e annunciarsi alla conoscenza» (Agamben 2005: 14-15), di fronte al fatto che le cose dicibili risiedono entro un'apertura mediale che, pur non risultando dicibile dal linguaggio, le rende conoscibili e dicibili. La "cosa stessa" non sarebbe perciò una cosa fra le altre, ma la stessa dicibilità, «la stessa apertura che è in questione nel linguaggio, che è il linguaggio», che è presupposto indicibile di ogni discorso in atto (Agamben 2005: 18). Forse, scrive Agamben, la "cosa stessa" «è, nel suo intimo, oblio e abbandono di sé», e può essere trattenuta solo in quanto presupposta,

vrapposti, restituivano alcune costanze e ricorrenze: queste *lignes d'erre*, sostiene Agamben, sono i contorni di una forma-di-vita, condizione d'atto senza essere soggetto sovrano.

<sup>8</sup> Alcuni spunti per pensare l'esistenza di una pura potenza vengono dalle riflessioni di Averroè sull'intelletto materiale: «Il tentativo di pensare, a proposito dell'intelletto materiale, l'esistenza di una pura potenza come un quarto genere d'essere [...] contiene [...] degli spunti per una concezione alternativa del soggetto rispetto a quella che si è affermata a partire da Descartes. [...] Averroè pensa il *subiectum* non come una sostanza autonoma, ma, per così dire, come una pura esigenza della potenza. L'averroismo pensa, cioè, il soggetto come soggetto di una potenza, e non soltanto di un atto» (Agamben 2020: 32).

<sup>9</sup> Argomento già toccato da Agamben 1970, e poi ripreso in merito alla medialità in Agamben 2018. In merito, si veda anche Spina 2019.

secondo una movenza di “eccezione” che conserva e dissimula la linea tra il dentro e il fuori nell’alternarsi di ordini positivi in atto (Zartaloudis 2010: 239-277; Prozorov 2014: 66 ss).

Della negatività cui è destinata tale apertura perché ogni ordine e ogni proposizione possano essere attuati, Agamben aveva già largamente trattato due anni prima, nel seminario *Il linguaggio e la morte*, in cui essa è denominata “Voce”. Per il suo particolare statuto, Agamben stabilisce di usare la *V* maiuscola, essendo essa non l’esperienza di un semplice stile vocale o un’emissione sonora – come nel caso degli animali –, pur permanendo al di qua della più complessa enunciazione comunicativa tra umani: essa è l’esperienza più elementare del linguaggio, consistente in una pura intenzione di significare, un «puro voler-dire, in cui qualcosa si dà a comprendere senza che ancora si produca un evento determinato di significato» (Agamben 1982a: 45). Non una proposizione di senso, bensì un puro evento di linguaggio la cui esistenza, come Dio nella prova ontologica di Anselmo, è presupposta in ogni nominazione linguistica significante (Agamben 2005: 27).

Intimamente caratterizzata dall’oblio e dall’abbandono, la Voce è la negatività intrinseca al non esser più mero suono, e non essere ancora un significato; ma soprattutto è la negatività consustanziale all’emersione del significato determinato, in funzione del quale la dimensione dell’aver-luogo e della pura intenzione inespresa retrocede, così come il puro essere rispetto all’ente (Agamben 2005: 20 ss). La Voce «è *fondamento*, ma nel senso che essa è ciò che va *a fondo* e scompare, perché l’essere e il linguaggio abbiano luogo», si concretino nella storia.

La pura intenzione scompare, ma rimane ancorata – in quanto esclusa – all’aver-luogo concreto dell’essere e del linguaggio grazie a delle strutture linguistiche, specialmente agli *shifters*, quegli elementi che, per se stessi, non veicolano alcun significato, ma che possono funzionare nel discorso in atto perché sospendono la loro incapacità di significare e illuminare lo stesso evento di linguaggio (Clemens 2008: 43-65). Consustanziale all’atto enunciativo, lo *shifter*, nullo e vuoto fuori dall’enunciazione, si rivela essere il luogo in cui dal significare si passa all’indicare. Ma a che cosa esso faccia segno è rimasto un problema fino a quando la linguistica moderna ha spiegato come l’indicazione avvenga sempre in direzione di qualche cosa che, nell’enunciazione, è immancabilmente presente: l’istanza di discorso in quanto tale, in quella sua dicibilità che il significato ricaccia sempre nell’oblio. Gli *shifters* sono segni vuoti che acquisiscono senso non appena vengono assunti in un’istanza di discorso. Per questo essi hanno la funzione non tanto di operare l’articolazione dall’indicazione sensibile alla dimensione linguistica, quanto invece «di permettere il passaggio dalla *lingua* alla *parola*», da un codice linguistico a una parola in atto: eccoci ricollocati in quel passaggio che Foucault invece ha interrogato solo nel senso dell’archivio, e che Agamben invece considera per esaltare l’istanza stessa del discorso, il luogo in cui il linguaggio si fa evento storico in atto.

Nell'evento di parola, lasciandosi alle spalle la totipotenza di una Voce già intenzionata a significare pur non essendo significato attuale, l'uomo si definisce perpetuamente come soggetto nella storia. Ogni fondazione costituente l'atto ricaccia la potenza in un oblio ineffabile e quasi mistico, e su tale negatività poggia la struttura – per questo, intimamente nichilistica – della metafisica occidentale, del pensiero e della pratica anche politica, che Agamben propone di superare mediante «un'esperienza di parola che non supponga più alcun fondamento negativo» (Agamben 1982a: 67), e che esponga il *factum loquendi* nella sua pura esistenza.

«Solo l'esperienza della pura esistenza del linguaggio dischiude al pensiero la pura esistenza del mondo» (Agamben 2005: 65). La dimensione aperta che è sempre stata chiamata “essere” dalla tradizione filosofica occidentale a ben vedere, osserva Agamben, ha l'ampiezza «dell'aver-luogo del linguaggio e metafisica è quell'esperienza di linguaggio che, in ogni atto di parola, coglie l'aprirsi di questa dimensione». Gli *shifters*, perciò, si rendono operatori anche di un distacco dal mondo storico e ontico, permettendo uno sguardo verso l'apertura stessa dove l'uomo si trova a conoscere e dire. È per tornare a dimorare in questa apertura, intesa come dimensione di trattenimento in atto della potenza, che Agamben interroga il linguaggio, sottraendolo dalle mani di un presunto soggetto sovrano, sedicente polo di conoscenza trascendentale. D'altronde, alla luce di queste considerazioni, con le parole di Benveniste, qual è la “realtà” del pronome io, se non «unicamente una “realtà di discorso”»? È in questi termini che la linguistica contemporanea può aiutare a ripensare la nozione di trascendenza, riconoscendo il primato genealogico del linguaggio.

3.4. Con l'ontologia heideggeriana, la filosofia occidentale torna a pensare l'Essere come la stessa apertura priva di fondamento in cui si ritrova a vivere l'uomo. Tale infondata apertura, che significa l'impossibilità di un rapporto determinato con il mondo, è dovuta all'assenza nell'uomo di una voce propria, che gli permetta una codifica diretta di ciò che lo circonda. Una condizione di angosciante sospensione nel linguaggio (Agamben 1982b), che Heidegger ha illuminato senza tuttavia riuscire a sostare in quella pendenza in quanto tale. Un avvicinamento a questa apertura totipotenziale è ritenuto possibile da Agamben a partire dalla capacità della linguistica di Benveniste di far segno verso il confine tra linguistica e filosofia, tra lingua e il fatto del linguaggio: come Heidegger ha riflettuto sull'Essere, così Benveniste avrebbe fatto segno verso la stessa dimensione di evento del linguaggio entro cui sola ogni cosa può esser detta. Le due aperture, ontologica e linguistica, coincidono dal momento che l'uomo ci si trova dentro senza far di esse una proprietà; e coincidono al punto che Agamben può scrivere che «la trascendenza dell'essere e del mondo è la trascendenza dell'evento di lin-



guaggio rispetto a ciò che, in questo evento, è detto e significato» (Agamben 1982a: 69).

La linguistica di Benveniste, secondo Agamben, ritorna sulla distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, superandola sovrapponendole la distinzione tra la sfera del semiotico e la sfera del semantico e affermando l'impossibilità del passaggio dall'una all'altra (Agamben 1978: 52-55), se non attraverso l'evento singolare (e quindi non più parte del semiotico) che logicamente precede ciò che viene comunicato (e quindi non ancora parte del semantico). All'altezza dell'enunciazione – che ci riporta di nuovo a contatto con quella dimensione intenzionale che Agamben chiama Voce, e di cui gli *shifters* sono indicatori –, Benveniste offre la possibilità di considerare la natura linguistica dell'io, non essendo la soggettività altro che la capacità di ogni locutore di «porsi come un *ego*»; una capacità non riconducibile a un presunto sentimento muto di autoadesione di ognuno con sé o a un esperienza psichica ineffabile dell'*ego*. La soggettività, fondata sulla possibilità offerta dal linguaggio a ogni locutore di dirsi *ego*, è perciò «la trascendenza dell'io linguistico rispetto a ogni possibile esperienza» (Agamben 1978: 43; McLoughlin 2013; Attell 2019).

L'immediatezza della rappresentazione di sé cui Husserl subordinava l'esperienza di formazione linguistica del soggetto, risulta perciò inattuabile, non essendovi un concetto "io" capace di comprendere tutti gli "io" che vengono enunciati dai vari locutori. Ciò che vale per tutti gli *shifters*, cioè di non riferirsi ad altro che a una realtà di discorso, vale anche per il pronome della prima persona singolare; ma nel caso di "io", questo significa che

la configurazione della sfera trascendentale come una soggettività, come un «io penso», si fond[a] in realtà su uno scambio fra trascendentale e linguistico. *Il soggetto trascendentale non è altri che il «locutore», e il pensiero moderno si è costruito su questa assunzione non dichiarata del soggetto del linguaggio come fondamento dell'esperienza e della conoscenza.*

Lo studio del soggetto è lo studio di un elemento del discorso, di un momento dello stesso farsi storico del discorso. Il risultato della ricerca di una soggettività pura arriva sempre e immancabilmente a una dimensione linguistica, nella cui trascendenza il soggetto si forma. Il soggetto è sempre un locutore: Agamben nega la possibilità di reperire nel soggetto una trascendentalità muta, perché è proprio mettendo fine al silenzio ed esprimendosi che il soggetto si appropria del linguaggio e si forma, è nel linguaggio e attraverso di esso che l'essere umano si costituisce come soggetto. "Io" non corrisponde a un individuo reale o a un concetto ineffabile ed esterno al linguaggio ma, con le parole di Agamben, è «l'ombra della lingua», «l'affiorare nell'essere di una proprietà esclusivamente linguistica» (Agamben 1998: 113). E tuttavia – e qui sta l'urgenza di oltrepassare la linea – il linguaggio è un dispositivo (Agamben 2006: 22) che, mentre dona la possibilità di farsi

soggetti, al contempo cattura e - scrive Agamben ben oltre il concetto foucaultiano di "assoggettamento" - desoggettiva (Agamben 1998: 108-109).

L'uomo diviene soggetto identificando se stesso nel linguaggio, nel momento in cui la lingua prende luogo; il soggetto dice sé impossessandosi del linguaggio, ma invero accettando di divenire un essere parlante espropriato di sé. Un gesto non storico, ma che, anzi, è «storicizzante» (Agamben 1978: 47), dà il via alla storia, permette all'uomo di farsi essere storico: è su questa soglia antropogenetica che Agamben situa la linea da oltrepassare, per usare l'espressione foucaultiana, scoprendo la sovranità del linguaggio e la mossa mediante cui esso tiene l'uomo sospeso in un bando inevitabile (Agamben 1995: 25-26). Il rapporto che Agamben intesse con la poesia porta a maturazione quello proposto da Foucault dal momento che non cerca un nuovo ordine del dire, ma anzi offre un'occasione per sostare nella soglia - in cui la linguistica e la filologia lasciano il posto alla filosofia (Agamben 1977: 181-189) - fra appropriazione ed espropriazione del linguaggio, liberandosi dall'illusione del soggetto sovrano che fa del linguaggio un mezzo di comunicazione proprio nel momento in cui il linguaggio è ragione della sua desoggettivazione.

3.5 È su tali basi che la ricerca di un'esperienza originaria conduce Agamben a qualche cosa che precede il soggetto e il gesto di appropriazione del linguaggio. Agamben definisce *infanzia* questa esperienza, descrivendola come l'origine trascendentale di ogni atto enunciativo, soglia di ogni evento linguistico in cui, impossessandosi di volta in volta del linguaggio e collocandosi nel passaggio tra *lingua* e *parola*, il soggetto si determina (Agamben 1978: 49). L'urgenza di superamento della linguistica saussuriana, reso possibile da Benveniste, risale alla fine degli anni Settanta, quando, con riferimento al *Cours de linguistique générale*, Agamben rimprovera a Saussure di aver attribuito un primato ontogenetico alla *langue* mediante l'ipostatizzazione degli elementi di *parole*, laddove essa è piuttosto «una costruzione della scienza a partire dalla parola» (Agamben 1980: 157). Ciò che Saussure non avrebbe colto è perciò la priorità ontologica dell'«istanza concreta di discorso [...] immediatamente e concretamente esperibile». Queste considerazioni risultano interessanti perché permettono di mettere in luce la proiezione di categorie ontologiche da parte di Agamben sulle intuizioni di Saussure, tutte tese invece a ricercare l'oggetto precipuo e funzionale della linguistica. A ben vedere, infatti, già per Saussure, la *langue* non è il *primum* ontologico dell'esperienza linguistica, bensì l'oggetto cui la scienza del linguaggio attribuisce maggior rilievo data la sua stabilità e il suo carattere sociale (Saussure 1976: 37).

Chiarito il tenore ontologico che Agamben proietta sulle riflessioni di Saussure, si comprende il senso di accordare alla distinzione tra semiotico e semantico di Benveniste il merito di aver chiarito che fra il piano astratto e impersonale della *langue* e quello concreto della *parole* non è possibile alcun passaggio (Agamben

2016: 90; Agamben 1978 57; D'Alonzo 2018). E tuttavia Agamben sembra trascurare che Benveniste gioca la propria distinzione tra semiotico e semantico tutto internamente alla dimensione della *langue*, ampliandola di molto rispetto a quella saussuriana: in essa confluiscono non solo i segni e le strutture e i sistemi che essi compongono, ma anche le frasi, che sono più che semplici somme di segni (Benveniste 1966: 117-131). È entro il dominio della *langue* che Benveniste rileva l'irriducibilità dei «mondi distinti» di segni e frasi; ed è ancora nella declinazione semantica della *langue* che si inserisce «l'attività del locutore» come operatore della combinazione tra i contesti infra- ed extralinguistico in cui le frasi sono impiegate (Benveniste 1974: 224-225). Questa è la collocazione attribuita da Benveniste al locutore e all'enunciazione, intendendo quest'ultima come «l'atto stesso di produrre un enunciato» (Benveniste 1974: 80).

*Langue* e *sémiotique* perciò non sono coestensivi, constando la prima anche delle dimensioni enunciativa e discorsiva. Fra i due modi di significazione interni alla *langue*, quello del segno e quello della frase che invece Saussure aveva escluso dalle competenze della linguistica, Benveniste istituisce uno iato impossibile da ricucire; ed è su questo iato che opera l'enunciazione, lasciando alla dimensione della *parole* il solo enunciato. Per Saussure, la *parole* si distingue per la libertà delle sue combinazioni, e nulla impone che ciascuna combinazione di segni - sintagma - sia liberamente generata. Manca per Saussure un criterio netto per distinguere, entro il dominio dei sintagmi, «il fatto di *langue*, contrassegno di un uso collettivo, e il fatto di *parole*, che dipende dalla libertà individuale» (Saussure 1976: 173). Esattamente a questa altezza si inserisce Benveniste attribuendo alla linguistica della *langue* il compito di studiare la frase, e superando di fatto l'idea che essa sia una mera sequenza segnica. Di qui la distinzione tra semiotico e semantico, per specificare l'irriducibilità della frase alla somma dei segni che la compongono; e il contemporaneo passaggio in secondo piano della coppia *langue-parole*, con il riconoscimento dell'autonomia del discorso (D'Alonzo 2018: 150-151). L'autonomia della frase e la sua dignità scientifica sono i punti di maggiore innovazione che Benveniste ha apportato nel dialogo con Saussure. Punti per affermare i quali è necessario riconoscere la stretta inerenza dell'enunciazione al piano semantico, ciò che Agamben manca di fare preferendo vedere nell'enunciazione una funzione di «ponte su quello iato» aperto fra piani di significazione (Agamben 2008b: 63).

Tali difficoltà interpretative si riflettono sul concetto di origine trascendentale che è l'infanzia, che Agamben colloca nello iato tra *langue* e *parole*, come esperienza dell'aver-luogo del linguaggio, della possibilità di prendere parola. Una possibilità che però, proiettando sulla distinzione saussuriana delle pretese ontologiche e sovrapponendole le riflessioni di Benveniste, coincide anche con l'impossibilità radicale dell'esperienza dello spazio aperto tra *langue* e *parole*. Ha dunque senso chiedersi con D'Alonzo come sia possibile superare lo iato aperto

fra questi che Agamben considera a tutti gli effetti fenomeni eterogenei; in che cosa consista l'esperienza dell'infanzia e «come si fa a parlare se fra lingua e parola c'è un abisso che sembra incolmabile?» (D'Alonzo 2018: 154). La conseguenza che maggiormente tocca gli argomenti fin qui trattati, tuttavia, è che se la distinzione fra semiotico e semantico è, rigorosamente intesa, tutta interna alla *langue*, il luogo di istituzione del soggetto e, per converso, di possibile esperienza dell'infanzia non è lo spazio fra *langue* e *parole*, bensì interno alla *langue*. Questo ricolloca l'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio, che Agamben esplicitamente afferma essere possibile solo nell'atto concreto di parola che dovrebbe corrispondere al piano semantico, tra il semiotico e il semantico, in una posizione di trascendenza non solo rispetto alla *parole* di Saussure ma anche rispetto all'enunciazione benvenistiana, privandoci così dell'opportunità di osservare l'enunciazione e il locutore nella loro attualità storica ed empirica. Aspetto, quest'ultimo, coerente con l'iniziativa di incaricare la filosofia del solo compito di studiare il *factum loquendi* nella sua monologicità (D'Alonzo 2015: 50-53), riducendo il soggetto a mera concrezione linguistica mediata dai pronomi.

#### 4. FRA COSTITUZIONE ESTETICA E DESTITUZIONE ESTATICA

4.1. La critica del soggetto nella definizione che la filosofia moderna, da Cartesio a Husserl, ne ha offerto, colloca Foucault fin dagli studi giovanili fra due fuochi: da un lato, condizioni storiche del discorso e dell'azione impossibili da padroneggiare per un soggetto sempre condizionato e prodotto; dall'altro, l'urgenza di immaginare, oltre le secche dello strutturalismo o, più genericamente, del determinismo, la possibilità di un'esperienza emancipata dai vincoli in cui il soggetto moderno si è costretto. Importante snodo in queste riflessioni è una conferenza del 1969, dunque coeva a *L'archeologia del sapere: Qu'est-ce qu'un auteur?*<sup>2</sup>, il cui movente è rappresentato dalle critiche ricevute da Foucault per l'uso fatto in *Le parole e le cose* del materiale bibliografico, delle «masse verbali» e «degli strati discorsivi». Soprattutto il confronto con gli autori era stato criticato, e Foucault tenta di giustificarlo mediante l'intento di scoprire «le condizioni del funzionamento di pratiche discorsive specifiche», di scoprire, con spirito intimamente poetico, un differente “ritmo”, al di là delle unità tradizionali (Foucault 2001a: 819).

Il tema del linguaggio come sistema simbolico e mezzo di comunicazione - obiettivo critico già ne *Le parole e le cose* e nella prefazione che Foucault scrive per l'edizione americana dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari (Foucault 1983) - nella conferenza del 1969 viene sviluppato non solo con riferimento alla funzione dell'autore, paradigma del soggetto sovrano dei discorsi che produce, ma anche con attenzione particolare alla figura del lettore, non interprete passivo ma una fra

le positività direttamente coinvolte in un'ontologia plurale<sup>10</sup>. Sono interrogativi che anche Barthes in quegli anni si sta ponendo, aprendo il campo a intuizioni inerenti una «spersonalizzazione» che mina le basi della figura dell'autore, dando voce al linguaggio (Barthes 1988: 52) e permettendo il riconoscimento delle condizioni storiche che precedono il gesto di iscrizione dell'individuo nel linguaggio e che lo stesso Foucault, nella sua lezione inaugurale al *Collège de France*, confesserà di voler assecondare (Foucault 2004a: 3).

Barthes definisce l'enunciazione «un procedimento vuoto» che può funzionare anche senza che tale “vuoto” sia colmato ricorrendo alle persone degli interlocutori. Analogamente, nella conferenza del '69 Foucault parla di un vuoto che, se non colmato dal feticcio di altre sintesi precostituite, rende accessibile la materialità dei discorsi, le «modalità della loro esistenza: i modi di circolazione, di valorizzazione, di attribuzione, di appropriazione dei discorsi», la sempre mutevole dimensione irriducibile alle regole della grammatica e della logica, come alle leggi dell'oggetto. Proprio riscoprendo nell'autore una delle specificazioni assunte dal soggetto che presume di padroneggiare il linguaggio come strumento comunicativo, egli afferma l'urgenza

di rivoltare il problema tradizionale. Non porre più la domanda: come può la libertà di un soggetto inserirsi nello spessore delle cose e dare loro un senso, come può animare, dall'interno, le regole di un linguaggio e chiarire così le finalità che le sono proprie? Ma porre piuttosto queste domande: come, secondo quali condizioni e sotto quali forme, qualcosa come un soggetto può apparire nell'ordine dei discorsi? Quale posto può occupare in ogni tipo di discorso, quale funzione esercitare, e obbedendo a quali regole? In breve, si tratta di togliere al soggetto (o al suo sostituto) il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso.

Solo capovolgendo in questo senso l'interrogazione, non partendo più da un'origine soggettiva, ma anzi assumendo il soggetto nella sua funzionalità interna al discorso, si può accedere a quello spazio aperto di un linguaggio che ci precede, in cui avviene il passaggio dalla *langue* alla *parole*, interrogato da Foucault non come condizione ontologica bensì come serie di condizioni storiche. È un aspetto non secondario, se si intende comprendere, da un lato, il modo in cui Foucault, a partire dalla sua proposta archeologica, pensa di riprendere il discorso intorno alla soggettivazione, e, dall'altro, l'insoddisfazione di Agamben nei confronti di tale proposta, cui fa seguito un ampliamento di respiro ontologico.

Una simile operazione è interessante perché, con la dissoluzione della sovranità dell'autore e con l'apertura di una dimensione plurale del testo, Foucault acquisi-

<sup>10</sup> Tema centrale del confronto fra Derrida e Foucault sulla postura ermeneutica da adottare nello studio di Cartesio. Cfr. Derrida 1990. Foucault risponderà nel 1971 con *Mon corps, ce papier, ce feu*, posto in appendice nelle edizioni della *Storia della follia* a partire dall'edizione del '72; ma si veda anche l'intervista *Michel Foucault Derrida e no kaino* (2001a: 1149-1163). Più in generale, cfr. Perego 2018.

sce elementi di analisi che confluiranno poi nella sua analitica del potere. Ma, a ben vedere, la morte dell'autore, l'eventualizzazione del testo e di ogni discorsività, e il coinvolgimento dello scrivente e del lettore in una sperimentazione attiva e non più in una mera ricerca ermeneutica dell'origine, ha già un valore intimamente politico. Ricucendo le riflessioni inerenti alle intuizioni di Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski - ma anche la drammatica esperienza di Roussel, Brisset, Wolfson - con il lavoro sulla soggettivazione degli anni Ottanta, in un'intervista del 1980 Foucault afferma che il problema che è urgente porsi «non è quello della costruzione di sistemi, bensì quello di compiere esperienze dirette, personali» (Trombadori 2005: 31); proprio quella messa in gioco, rischiosa perché completa, che è al centro del concetto di *parrhesia*, come lavoro di critica radicale e costituzione di sé. Una costituzione di sé che, nel proprio nucleo, è animata da un'esperienza-limite di dislocazione del soggetto da sé, dall'intreccio di dispositivi che lo producono: primo fra essi, proprio il discorso strategico che lo definisce come attore sovrano della storia, origine di senso, e che paradossalmente gli impedisce di essere davvero originale (Trombadori 2005: 31); e in seguito i dispositivi che attribuiscono a ciascuno un'identità definitoria.

4.2. Con la critica della figura dell'autore, Foucault muove passi decisivi, attraverso la critica della filosofia del soggetto e l'inscindibile coppia soggettivazione-assogettamento, in direzione di uno sforzo autopoietico, volto a sostituire la pedissequa interpretazione di una funzione con delle pratiche autocostitutive. Un percorso che, in primo luogo, conduce Foucault a riscoprire alle spalle della nozione tradizionale di soggetto la costruzione di un'interiorità che viene indotta a manifestarsi, a esprimersi perché siano rimirabili le sue parole e controllabili le sue azioni<sup>11</sup>; fino agli anni Ottanta, quando rispetto a questa interiorità, presunta originaria e invero minuziosamente governata, facendo tesoro delle sperimentazioni arqueo-genealogiche Foucault preferirà suggerire un'etica capace di dislocare in senso critico l'individuo<sup>12</sup>. Oltrepassare la linea significherà ora ripensare il rapporto del soggetto con la verità non come completa adesione originaria di sé con sé, ma come pratica di dislocamento sempre in atto, di smarcamento da sé.

E ciò avviene, anche negli anni Ottanta, rimanendo concentrati sulle condizioni normative attuali rispetto a cui smarcarsi per poter dire la propria verità, che è sempre una verità di sé storica (Cavallari 2016; Crosato in via di pubblicazione). Sono illuminanti a questo punto le intuizioni di Foucault in merito a un *ethos* di ispirazione cinica, capace di relazionarsi in maniera concreta e problematica con il proprio presente, di «distaccarsi» dalla congiuntura epistemica e politica da cui ci

<sup>11</sup> In merito al ruolo dell'esame e della confessione, si possono vedere i corsi sul *Potere psichiatrico* (1973-1974) e su *Gli anormali* (1974-1975).

<sup>12</sup> Come momento di apertura alle riflessioni degli anni Ottanta, si veda Foucault 2015b. Per un sovrano generale sulle questioni appena menzionate, cfr. Dean-Zamora 2019: 75-101.

si trova preceduti e prodotti (Foucault 2001b: 1416). Questo non implica tanto un'analisi ontologica delle modalità di produzione del soggetto come tale, quanto invece un posizionamento coraggioso del soggetto nei discorsi, lavorando sullo spessore disposizionale che ne definisce la collocazione storica più che sull'ordine proposizionale. Quella che a partire dal 1980 Foucault chiama "anarcheologia" consiste nello svincolarsi rispetto alle fratture che ogni ordine di senso cela, e che già archeologia e analitica del potere hanno reso evidenti come, al contempo, punti di attacco e fronti di lotta (Foucault 2014: 86; Avelino 2018).

Guadagnata una prospettiva sulle condizioni pragmatiche e sugli ordini materiali che governano storicamente il dicibile, Foucault propone il modello della *parrhesia*, pratica consistente nell'irruzione discorsiva atta a rivelare la storicità di ogni assetto d'ordine (Foucault 2015a: 66-69)<sup>13</sup>. Foucault la definisce mediante un confronto con l'atto di discorso performativo, inerendo entrambi alla materialità del discorso in modo tale da sospendere il valore denotativo del linguaggio e facendo coincidere *dictum* e *factum* (Agamben 2008a: 74 ss), ma agendo essi in maniera speculare rispetto a tale materialità.

L'atto linguistico performativo è assunto come paradigma della stretta parentela tra soggettivazione e assoggettamento, dal momento che il suo spazio d'avvento è tale da assegnare mere funzioni discorsive e imporre coerenza rispetto agli enunciati che lo precedono e lo rendono possibile, espropriando il soggetto della propria singolarità e dettando norma a una circostanzialità del tutto indifferente alla singolarità etica del soggetto chiamato a garantire una *performance* (Lorenzini 2015: 266-267; Sforzini 2019). L'atto parresiasico è presentato da Foucault come un evento speculare, in cui «questa indifferenza non è possibile» (Foucault 2015a: 69). Ciò non significa né restituire sovranità a un soggetto trascendentale operante da un fuori assoluto, né osservare il discorso parresiasico come espressione di un'interiorità soggettiva: entrambe queste realtà sono, anzi, prodotto dell'ordine di pensiero oggetto di critica. Ribaltare le pretese performative avanzate dall'ordine discorsivo significa in primo luogo agire sulla materialità dei discorsi a prescindere dal loro contenuto semantico; significa cioè irrompere in maniera singolare, e legarsi alla propria enunciazione e agli effetti di scompaginamento provocati dalla propria incoerenza nel senso di un rilevamento della contingenza delle relazioni di potere esistenti e delle funzioni che esse ammettono.

La *parrhesia* è al contempo un atto di desoggettivazione e di irriducibile soggettivazione etico-politica proprio in quanto, mediante essa, ci si sottrae dalla funzione soggettivante-assoggettante imposta dall'ordine esistente, e si mette in gioco la propria stessa vita nella sua insostituibile concretezza, al di là dei regimi di veridizione accettati. Il soggetto fa della propria vita manifestazione della propria parola, attraversando obliquamente l'ordine disposizionale vigente senza farsene cattura-

<sup>13</sup> In termini generali, cfr. Ferrando 2012. Per il dibattito sul problema del soggetto in Foucault: Flynn 1985; Rovatti 1986; Dews 1989; Leclercq 2007; Galzigna 2008; Rovatti 2008.

re, senza funzionalizzarsi a esso, ma anzi facendone emergere lo spessore, la contingenza, la storicità della volontà di potenza che lo puntella, e perciò la criticabilità. Così, viene disattivato il dispositivo che produceva il soggetto come sovrano del linguaggio proprio mentre lo riduceva a mera funzione anonima: attraverso un atto che non proviene da fuori e non conduce verso l'esterno, essendo piuttosto lo sforzo di tendere la miriade di segmenti che compongono la trama entro cui ciascuno si trova prodotto e, proprio mediante questa tensione, dire la propria verità, che è sempre una verità storica.

4.3. Una volta rinunciato alla nozione di un soggetto puro di stampo cartesiano, le possibilità di trasformazione emopoietica (Foucault 2016: 73) del soggetto non possono che procedere da una mossa immanente al sistema di autorappresentazioni che circondano il soggetto, e dall'irruzione di un discorso che forza le geometrie date entro ciascun regime di verità. Non potendo mai uscire in senso assoluto dalla matassa di poteri-saperi verso un illusorio recupero della purezza originaria, la cura di sé che predispose alla soggettivazione corrisponde a una presa di consapevolezza di ciò che si è, della propria collocazione entro giochi di forze e delle possibilità di proporre per sé un posizionamento nuovo che, al contempo, riassetti le geometrie circostanti (Marzocca 2016: 14-15). Non l'evasione - mai possibile - dai limiti, ma un passaggio in prossimità dei molteplici limiti che dettano ordine alla realtà, al fine di condizionare gli schemi regolativi interni e curvarne le trame costitutive. «Un' *attitudine limite*», oltre l'«alternativa del fuori e del dentro» (Foucault 2001b: 1393), che prima di tutto renda osservabili i modi in cui l'uomo è reso soggetto e al contempo assoggettato a un ordine che lo funzionalizza, e, in secondo luogo, apra la possibilità di inventare differenti pratiche e nuovi tracciati di soggettivazione (Cesaroni 2013: 140). Il soggetto, in quanto punto di emergenza di un intrico di dispositivi, ritrova attorno a sé non solo una disarmante complicità di forze che lo trattengono, ma anche i punti di attacco per altrettanti fuochi di resistenza. Così, lungi dal proporre uno sforzo volontaristico a partire da un punto originario o finale, Foucault afferma non esserci punto di resistenza esterno al rapporto di sé con sé.

Se consideriamo la questione del potere politico [...] come un campo strategico di relazioni di potere, con tutto quello che di mobile, trasformabile, reversibile, esse comportano, in questo caso ritengo che la riflessione su tale nozione debba necessariamente allora passare, sia da un punto di vista teorico, sia da un punto di vista pratico, attraverso l'elemento costituito da un soggetto che è definito dal rapporto di sé con sé (Foucault 2003: 221).

La posta in gioco è chiaramente etica e politica. D'altra parte, il lavoro foucaultiano degli ultimi anni, che risale fino al problema antico del «modo in cui l'individuo si costituisce soggetto morale delle proprie azioni» (Foucault 2004b: 30-37), ha come proprio movente l'urgenza di praticare il governo di sé. Ed è solo



in relazione al governo di sé e alla costituzione di sé come soggetti morali che Foucault introduce il tema dell'estetica dell'esistenza: la costruzione della propria vita come opera d'arte ha senso solo in funzione di una *epimeleia heauton*, da non confondere, come invece farà Hadot, con «una specie di dandismo» o con «l'affermazione e la sfida, a un tempo, di uno stadio estetico e individuale non superabile», ossia con una estetizzazione dell'esistenza gelosamente avvinghiata all'io (Foucault 2003: 14; Hadot 1989). Le pratiche del sé, mediante cui gli uomini hanno cercato «di fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile» sono pratiche problematizzanti e già immediatamente eto-poietiche (Foucault 2014b: 15-17).

Leggendo i Greci, Foucault può affermare che «la cura di sé è etica in se stessa; ma implica dei rapporti complessi con gli altri» (Foucault 2001b: 1533). È sempre all'interno di una complessa - e inevitabile - trama relazionale che Foucault pensa le sue forme di emancipazione. Nell'intrico delle tecnologie del potere e delle razionalità che le orientano, il soggetto non è definibile come il punto di origine che trascende assolutamente la storia e vi dimora in modo sovrano - come invece vorrebbe la nozione di soggetto derivante dalla tradizionale sfera dell'*officium*. Se si mettono in sequenza le considerazioni foucaultiane degli anni Sessanta sull'urgenza di disfarsi del vincolo tra autore e opera e quelle degli anni Ottanta contenenti l'invito a vivere la vita come un'opera d'arte (Foucault 2001b: 1211), si intende come il ripensamento dell'etica contempli una figura di soggetto irriducibilmente costituente, ma che, non più sovrano, è sempre processo e relazione problematica con il sé costituito. Anzi, il soggetto, desostanzializzato in favore di una soggettivazione sempre *in fieri*, è definito da una relazione di problematizzazione e autocostruzione. Rimangono tuttavia il sospetto di una ipostatizzazione scivolata dal soggetto al sé, e il rischio di rendere al contempo stabile e mobile il sé, soggetto e oggetto di distacco (Foucault 2014b: 14), producendo così un effetto à la Barone di Münchhausen (Redaelli 2011: 79-91). Di tale problematicità riguardo all'attività etica del soggetto avverte Agamben, in una serie di puntualizzazioni depositate in *L'uso dei corpi*, e volte a un ripensamento, non più in chiave storica ma in chiave ontologica, della «stessa concezione dell'etica e del soggetto» (Agamben 2014a: 138).

Di contro alla concezione tradizionale di un potere definito costituente in quanto crea e separa da sé un potere costituito che fungerà da legittimazione della sua azione fondativa, lo sforzo foucaultiano di ripensare in termini di immanenza la relazione costitutiva soddisfa la definizione agambeniana per cui «costituente è, in verità, soltanto quel potere - quel soggetto - che è capace di costituir sé come costituente» (Agamben 2014a: 143). Agamben, tuttavia, approfondisce la discussione di questo primo promettente passo nel rinnovamento della concezione di etica: come l'essere spinoziano, che si autocostruisce e si autorappresenta rimanendo sempre immanente a sé in quanto costituentesi, e senza mai separarsi da sé in una

sostanza, così dovrebbe essere anche la relazione con sé che determina il modo in cui l'individuo si costituisce come soggetto del proprio agire. La costante *déprise* foucaultiana è correttamente definita come un'attività costantemente costituente; e però, rigorosamente intesa, proprio come tale essa non dovrebbe mai precipitare in una forma costituita. «La cura di sé - commenta Agamben - passa necessariamente per un *opus*» (Agamben 2014b: 138). Facendo della sua estetica una costituzione del sé sempre intrisa di rapporti di potere e, entro questi, sempre tesa ad affermarsi come forma di vita determinata, Foucault ricadrebbe nella contraddizione di una pratica che si vuole inesauribilmente costituente e, al contempo, si concreta in una forma costituita.

Il meccanismo a cui nemmeno Foucault riesce a sottrarsi è quello per cui «qualcosa viene diviso, escluso e respinto al fondo e, proprio attraverso questa esclusione, viene incluso come *archè* e fondamento» (Agamben 2014a: 334). Un meccanismo che, scrive Agamben chiudendo il proprio progetto *Homo sacer*, è «costitutivamente connesso all'evento di linguaggio che coincide con l'antropogenesi». E ancora nel linguaggio avviene la soggettivazione come, al contempo, avvento del soggetto e sua cattura nell'evento enunciativo (Heron 2011), in maniera del tutto analoga a come il potere costituito confisca la carica potenziale del potere costituente, sottraendole la forza destituente capace di abbattere tale fisicità.

È proprio in un gesto destituente che Agamben intravede la promessa di una soluzione alle difficoltà fra cui Foucault si è trovato preso fino agli ultimi giorni della sua vita. Difficoltà che si renderebbero evidenti nel momento in cui, dal piano teorico, Foucault passa al piano pratico, in cui a occupare il campo sono soggetti che si vogliono liberi, che intendono cioè soggettivarsi in una certa forma di vita, ma che, per condurre se stessi come tali, non possono evitare di entrare in relazioni di potere, assoggettando altri o essendo da altri assoggettati. La determinatezza della forma di vita in cui Foucault si ostina a vedere la messa in opera della relazione con sé, la determinatezza quindi del soggetto in cui si completa la sempre *in fieri* relazione di sé con sé, costringe all'ingresso in relazioni di potere:

Come potere costituente e potere costituito, la relazione con sé e il soggetto sono l'una per l'altro insieme trascendenti e immanenti. E, tuttavia, è proprio l'immanenza fra sé e soggetto in una forma di vita che Foucault ha cercato ostinatamente di pensare fino alla fine mostrandosi, certamente, capace di accogliere l'esempio antico della cura e della costituzione di sé, ma al contempo ostinandosi a tener ferma la coappartenenza - tipicamente cristiana - di tale costituzione di sé con il soggetto (Agamben 2014a: 145).

Foucault, afferma Agamben, non riesce a liberarsi davvero della figura del soggetto perché, ponendo in primo piano il tema della cura di sé rispetto a quello dell'uso, non porta alle dovute conseguenze la movenza costituente in quanto tale. Non ne osserva, cioè, la inesauribile potenzialità: si concentra piuttosto sul tema

etico di una cura concretata in un gesto di comando su sé o sugli altri per farsi forma di vita attuale, credendo di identificare in tale “rapporto con sé in quanto soggetto di uso di sé e del mondo” la vera e concreta libertà dell’umano, e ponendo in secondo piano l’uso stesso, relazione di indeterminazione tra soggetto e oggetto in cui ogni possibilità rimane aperta (Agamben 2014a: 56-64) e in cui le relazioni di potere intimamente connesse alla violenza nichilistica della metafisica occidentale sono sospese.

Se le relazioni di potere rimandano necessariamente a un soggetto, [Foucault non sembra vedere la possibilità] di una zona dell’etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, di un Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere (Agamben 2014a: 148).

4.4. La figura wittgensteiniana della mosca inconsapevole del bicchiere in cui è intrappolata ricorre in Foucault e in Agamben con due significati differenti. In Foucault, la figura della mosca nel bicchiere o, secondo una suggestione infantile, del pesce rosso nella boccia, è utile a descrivere ciò che negli anni Sessanta veniva chiamato *episteme*, e che poi è dissolto in formazioni discorsive meno monolitiche e, infine, in complessi disposizionali: ognuna di queste figure parla di una configurazione storica di saperi e poteri che strutturano l’esperienza dell’individuo, il quale stenta a rendersene conto e a predisporre metodi emancipativi (Veyne 2010: 157). La stessa paradossale espressione, ricorrente negli anni Ottanta, di “ontologia dell’attualità” piega l’attenzione ontologica in senso storico.

Agamben nel ’84 usa la figura della mosca nel bicchiere non per rappresentare una configurazione storica, bensì la stessa ontologia che struttura il pensiero e l’azione occidentali secondo la geometria della presupposizione e dell’eccezione. Questo attribuisce al suo “fuori” non il significato di una differenza, bensì quello dell’orizzonte stesso in cui ogni differenza può avvenire (Agamben 2019). Illuminare tale orizzonte è compito comune di filosofia e teologia della rivelazione, anche se oggi, dopo la morte di Dio, pare più accessibile alla prima, che sorveglia le nostre parole, senza che di esse si possa fare il verbo divino. Così «il pensiero contemporaneo ha finito col riconoscere l’inevitabilità, per la mosca, del bicchiere in cui è prigioniera» (Agamben 2005: 33).

Nel 1990, in relazione al legame contemporaneo tra politica e linguaggio, poi, rifacendosi alle intuizioni di Debord, vede nella società dello spettacolo un’occasione per l’emersione della comunicatività in quanto tale: la società dello spettacolo è la separazione in una sfera autonoma di ciò che unisce gli uomini e che, così separata, impedisce la loro comunicazione. Proprio nell’alienazione operata nello spettacolo, «è la nostra stessa natura linguistica che ci viene incontro rovesciata» (Agamben 2001: 64), non in vista di una rivelazione, ma manifestando anzi il nulla di tutte le cose. Agamben ne parla come di uno svelamento nullificante: la politica del nostro tempo si presenta come un «devastante *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie

e religioni, identità e comunità» (Agamben 2001: 66; si veda anche Agamben 1996b: 60-73). E nella scoperta di tale dimora di mezzi senza fine e di potenza trattenuta Agamben vede la definizione della politica che viene, priva della violenza sovrana, come l'apertura dello spazio dell'erranza umana, dell'«essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini» (Agamben 1996b: 92).

Tale esperienza oggi accessibile grazie all'alienazione spettacolare del linguaggio conduce verso un superamento dei concetti di appropriazione e di espropriazione, permettendo di pensare «la possibilità e le modalità di un *uso libero*» (Agamben 1996b: 93)<sup>14</sup>. Ecco dunque la categoria di “uso”, che Agamben aveva incontrato negli ultimi lavori foucaultiani, ma che lì rimaneva in ombra rispetto a quella più “operativa” di “cura”.

La riscoperta di questo concetto avviene in Agamben mediante la sua riconduzione al termine greco corrispondente, *chrēsis*. E ciò avviene in primo luogo nel 2000, nell'interpretazione del messianismo paolino, in cui il verbo *cháō* permette di apprendere la contrapposizione tra la proprietà, atteggiamento di messa in opera del mondo secondo gli ordini e le identità attribuite dalla storia, e l'uso, condotta di «depropriazione» che non conduce alla fondazione di nuove forme di vita – alla ricostituzione, alla messa in opera, all'atto, alla cura, alla proprietà –, quanto alla sospensione profanatoria della disposizionalità, e dunque alla conservazione di una potenza d'uso (Agamben 2000: 31-32 e 91-93).

Nell'economia di questa depropriazione, come ogni altro dispositivo, è coinvolto anche il linguaggio. Significativamente, anche Agamben, per spiegare tale disattivazione, la descrive in maniera speculare rispetto all'autoreferenzialità dell'atto performativo, che, revocando la dimensione costativa, non descrive il mondo ma ne predispone uno, riordina la realtà in riferimento a sé. Non è però l'ordine così costituito a rappresentare l'oggetto della critica: Agamben ricerca una specularità non rispetto all'ordine predisposto dall'atto performativo, bensì rispetto alla stessa gestualità costituente di cui esso rappresenta un ottimo paradigma legale. «Come, nello stato di eccezione, la legge sospende la propria applicazione solo per fondare, in questo modo, la sua vigenza nel caso normale, così, nel performativo, il linguaggio sospende la sua denotazione proprio e soltanto per fondare il suo nesso con le cose». La prospettiva soteriologica che Agamben affianca al messianismo paolino – e, a ben vedere, anche benjaminiano (Agamben 2005: 36-56; Heller-Roazen 2019) – è invece orientata verso l'esperienza della «pura parola» capace di aprire lo spazio della «gratuità dell'uso». Più che l'esperienza di un nuovo ordine discorsivo, si tratta di

un'esperienza della parola che – senza legarsi denotativamente alle cose né valere essa stessa come una cosa, senza restare indefinitamente sospesa nella sua apertura

<sup>14</sup> Si veda già Agamben 1977: 55-64. Per la disattivazione della catena mezzo-fine, si veda Agamben 1996b: 45-53.

né chiudersi nel dogma – si presenta come una pura e comune potenza di dire, capace di *un uso libero e gratuito del tempo e del mondo* (Agamben 2000: 126).

Giocato ancora come una postura alternativa all'ontologia dell'effettualità, l'uso viene ripreso nell'ultimo volume di *Homo sacer*. In quel luogo, a partire dalle peculiarità grammaticali e dalla polisemia del verbo greco *chrestai*, Agamben spiega che esso, né attivo né passivo, era per il greco antico una forma diatetica media, in cui la distinzione – così netta per il pensiero moderno – tra soggetto e oggetto sfuma: il soggetto, anzi, è il luogo stesso in cui avviene il processo e, viceversa, il soggetto è interno al processo, non come autore che trascende la sfera degli oggetti e governa la propria azione, ma come colui che compie qualcosa che si compie in lui. Così che, proprio per il fatto di “usare”, il soggetto non agisce transitivamente su un oggetto, ma «implica e affeziona innanzitutto se stesso nel processo»; parimenti, «il soggetto non sovrasta l'azione, ma è egli stesso il luogo del suo accadere».

Si può comprendere finalmente da cosa intendesse prendere le distanze Agamben quando osservava la cura foucaultiana finire in una certa forma di vita, in un atto soggettivo e di rottura e ricostituzione dell'ordine storico. Ponendo in primo piano la relazione d'uso, Agamben ambisce a retrocedere rispetto all'autonarrazione del soggetto sovrano, per sostare presso una dimensione originaria in cui lo stesso soggetto risulta essere una delle possibilità aperte in uno scenario in cui «soggetto e oggetto sono disattivati e resi inoperosi e, al loro posto, subentra l'uso come nuova figura della prassi umana» (Agamben 2014a: 48-55).

Solo ora è possibile osservare come l'esperienza poetica, apra la strada verso un simile scenario soteriologico. D'altra parte, come si è visto, la figura dell'individuo che, creando un nuovo linguaggio, perde se stesso nella follia, in qualche misura creava problema a Foucault, il quale non intendeva sacrificare la figura del soggetto, ma offrirle una capacità ricostituente concreta e consapevole. È invece verso una destituzione della dicotomia soggetto-oggetto e verso la dimora etica al contempo impotente e totipotente che Agamben spinge la propria idea di uso del linguaggio: avvicinandola proprio grazie alla poesia, vera e propria «relazione a un inappropriabile» (Agamben 2014a: 116) ed esposizione della pura medialità in cui sola «la lingua riposa in se stessa», inoperosa e puramente dicibile, in cui proprio e altro, intimo ed estraneo, soggetto e oggetto si indeterminano; luogo in cui il soggetto è sospeso sul punto di dire (Agamben 2009: 275).

4.5. La lingua, e in particolare la lingua materna, pare essere per ciascuno ciò che vi è di più intimo e proprio; eppure, a ben vedere, la lingua non è questione privata, ma è per statuto uso comune. Soprattutto, essa giunge al parlante

dall'esterno: viene trasmessa e perfino imposta all'infante<sup>15</sup>, che con essa deve familiarizzare. Che essa resti irriducibilmente estranea al parlante, sono testimonianza «i *lapsus*, i balbettamenti, le improvvise dimenticanze e le afasie», come per il corpo i *tic* tourettici (Agamben 2014a: 121).

È il poeta ad abitare questa zona di indistinguibilità tra ciò che è proprio e ciò che è improprio: egli, per far uso della lingua, si libera delle convenzioni e degli aspetti più familiari della lingua, si rende «straniera la lingua che dev[e] dominare, inscrivendola in un sistema di regole arbitrarie quanto inesorabili», al punto che essa pare giungere suggerita da un principio divino, una musa. Il gesto del poeta viene descritto da Agamben come «un'appropriazione disappropriante (una negligenza sublime, un dimenticarsi nel proprio)» e al contempo come «una disappropriazione appropriante (un presentirsi o un ricordarsi nell'improprio)» (Agamben 2014a: 122-123). Una destituzione dell'ordine non per proporre uno nuovo, ma per rimanere nella soglia in cui ogni ordine è possibile, ogni denotazione è sospesa, ogni proprietà sovrana è inaccessibile – e proprio in questi termini si comprende l'occasione persa da Foucault, che pur aveva preso a interrogare Roussel, Brisset e Wolfson in una dimensione espropriante di ciò che è più intimo.

Abitare la soglia tra la patria e l'esilio è la vocazione del poeta, che avvicina i limiti del linguaggio non verso un “ancora non detto”, e nemmeno verso un nuovo ordine del dire: il poeta abita la soglia in cui finiscono il discorso e l'enunciare logico attraverso cui il soggetto colloca se stesso (Agamben 1996a: 95); una soglia presso la quale «comincia non l'indicibile, ma la materia della parola» (Agamben 2013: 15), ciò che, solitamente «*consegnato* all'oblio», immancabilmente avanza un appello al poeta (Agamben 2013: 27; in generale, cfr. Dell'Aia 2019). Egli rompe il dire logico e indica verso la «sobria, stremata dimora» (Agamben 2013: 34) in cui il linguaggio avviene all'uomo, dunque: questo il primo e più elementare significato della lingua poetica, ossia la visitazione della verità come erranza che salva rispetto a qualsiasi destinazione chiusa e definitiva; un salvataggio inaccessibile a ciascuna lingua storica, presa nella propria logica, nella propria grammatica, nel proprio significare comunicativo, e accessibile, attraverso «le rovine del linguaggio» (Agamben 2010: 25), solo nel recupero poetico «di ciò che si perde» (Agamben 2017).

La peculiarità del linguaggio poetico non risiede tanto nella quantità, nel ritmo, nel numero delle sillabe, bensì nella possibilità di «opporre un limite metrico a un limite sintattico». È la figura dell'*enjambement* ad attirare l'attenzione di Agamben, essendovi in essa «una non-coincidenza e una sconnessione fra elemento metrico e elemento sintattico, fra ritmo sonoro e senso, quasi che [...] la poesia vivesse soltanto del loro intimo discordo». Il verso rompe il nesso sintattico del *logos*, e

<sup>15</sup> L'acquisizione della lingua è descrivibile come un paradossale processo di oblio: «È come se l'acquisizione del linguaggio fosse possibile solo attraverso un atto di oblio» (Heller-Roazen 2005: 11).

con l'*enjambement*, accenna al discorso prosastico e al contempo lo spezza. In questa cesura del verso, Agamben individua lo spazio di erranza e ricerca angosciata che è il pensiero, in cui solo avviene la Voce umana come articolazione intenzionata a significare.

Altrettanto interessante è lo statuto della lingua di cui i poeti fanno uso. Si tratta di una lingua che, rifacendosi a una riflessione di Pascoli, Agamben definisce “morta” o, meglio, l’«esperienza della morte della parola» (Agamben 1996a: 68)<sup>16</sup>, intendendo con ciò la rottura della dimensione della comprensione logica, sostituita, grazie a una voce ignota – glossolalia, xenoglossia, onomatopea, ... –, da un «desiderio di sapere» (Agamben 1996a: 69), di una pura tensione errante rispetto a un suono che è inteso essere non più suono animale ma non ancora significato compiuto. Il pensiero si apre a una «dimensione inaudita» (Agamben 1996a: 70), che sospende l’ordine logico non al fine di proporre di nuovi, ma di sostare nel puro voler-dire, nella morte della parola che non simbolizza più nulla ma indica una intenzione di significare. Una dimensione in cui è il luogo dell’avvenire di ogni vocazione, di ogni determinazione.

All’oblio del *factum loquendi*, il dettato poetico sostituisce l’opportunità di far morire la parola, la sua dimensione semantica e la sua logica discorsiva, per riportare a evidenza l’esperienza impotente e totipotente – e perciò desoggettivizzata (Agamben 1996a: 96)<sup>17</sup> – dell’infanzia. Un’inversione consistente nella riconquista di un terreno dimenticato e scisso; e di tale inversione si può dar conto notando che Agamben, che con Pascoli definisce la lingua del poeta una “lingua morta”, quando si confronta con la poetica di Andrea Zanzotto parla della lingua del poeta come di un *lógos erchómenos*, una lingua veniente: la poesia è dunque una lingua che, morendo nella sua dimensione logica, si ripresenta rinnovata annunciando la pura potenza inesauribile del linguaggio; in questo non è davvero una lingua, bensì segno verso la dimensione evenemenziale e senza destino in cui ogni storicità può avvenire (Agamben 2013: 29-31).

Una lingua che muore nella sua dimensione semantica per dar luce a una “lingua” irriducibilmente veniente e, assieme a essa, a una comunità che viene: una lingua morta – impotente – che vivifica il luogo dell’erranza totipotente e del perdere senza voce, che è il pensiero. L’espressione che Agamben prende da Zanzotto ha un forte tenore teologico: il sintagma *logos erchomenos* è un riferimento alla figura del Cristo, colui che viene. Tale sintagma nomina negli scritti del poeta trevigiano «un’esperienza particolare del linguaggio», quella della lingua dialettale,

<sup>16</sup> Di una Voce così intesa, si trova una prima notizia in un passo agostiniano, in cui si riporta l’esperienza di chi, udendo una parola desueta o “morta”, sia mosso dalla tensione amorosa di comprenderne il significato, percependo in quella articolazione di sillabe qualche cosa come un’intenzione di dire.

<sup>17</sup> Introducendo, nel 1980, il testo *Monsieur Teste* di Valéry, Agamben annotava che «La poesia ha da sempre fatto dell’alienazione la condizione normale dell’atto di parola: essa è un discorso in cui *Io* non parla, ma riceve da altrove la sua parola» (Agamben 2005: 103).

materna, nella sua inscindibile relazione con la lingua paterna, l'italiano<sup>18</sup>. Si può cogliere la suggestione della fluidità del dialetto, che sgorga e raggiunge l'uomo, affiancandola alle osservazioni di tenore geografico, offerte, per esempio, da Gobber, che, pur sottolineando il comune aspetto di «insiemi organizzati di elementi, fatti per essere gestiti da una comunità di parlanti», evidenzia come le lingue storiche, per la loro strutturazione, stiano fra loro in relazione di distacco, mentre i dialetti si susseguono sul territorio secondo un *continuum* (Gobber 2006: 29-34). La reciproca tensione statutariamente presente tra la lingua dialettale e una lingua grammaticalmente fissata - a cui Agamben dà un valore ontologico estraneo, per esempio, alle intuizioni linguistiche di Berruto su bilinguismo, diglossia, dilalia (Berruto 1995) - è paradigma del bilinguismo costitutivo di ogni autentica intenzione poetica e, in termini più ampi, di ogni uso libero del linguaggio.

L'interesse rivolto in anni recenti da Agamben alla poesia dialettale è dovuto al fatto che il dialetto, nella sua sorgività inesauribile e impossibile da sistematizzare, si presenta secondo il filosofo come una lingua che rimanda oltre a sé, e permette di guardare nella direzione del luogo inconfondibile da cui il linguaggio viene all'uomo e, prima ancora, nella direzione del non aver un linguaggio dell'uomo, della sua urgenza di riceverlo donde esso provenga.

Tornando alle considerazioni da cui questo articolo ha preso le mosse, Agamben cita Zanzotto e Pasolini (Pasolini 1995: 70), quando indicano nel dialetto un paradigma capace di collocarsi tra *langue* e *parole*, non però come l'ordine dell'archivio foucaultiano, ma prima di esso e rivolgendo lo sguardo in direzione opposta rispetto a quella della costituzione e ricostituzione degli ordini discorsivi: non tanto verso la possibilità di dire in un certo modo o in un certo altro modo, quanto stando sulla possibilità stessa di dire, nella dimensione della potenza in atto in quanto potenza; e, nella cesura che separa questa dall'archivio che regola l'atto enunciativo, scoprire il soggetto non come funzione di un intreccio di dispositivi o come agente di una forma di vita, bensì come soglia irriducibile di esistenza o annichilimento della parola.

## 5. CONCLUSIONE

L'urgenza di liberare la propria ricerca dalle tradizionali filosofie del soggetto, conduce Foucault in una irrequieta riflessione che, fin dai primi passi giovanili, tocca il problema del linguaggio. L'interesse che Foucault rivolge a precise speri-

<sup>18</sup> Le osservazioni di ordine filosofico di Agamben sembrano parallele a quelle storiografiche proposte da De Mauro: «La lingua comune, insomma, non si offriva al singolo come una realtà "naturali" immediatamente acquisibile vivendo la vita associata di ogni giorno, privata o pubblica. Fuori della Toscana e fuori di Roma, la lingua comune era un possesso da acquisire attraverso applicazione e studio scolastico, dunque un possesso riservato a coloro che avevano frequentato la scuola» (De Mauro 1963: 34-35).



mentazioni letterarie rappresenta la necessità di illuminare quella che si può definire un'esperienza selvaggia, libera dal concetto di un soggetto sedicente trascendentale e sovrano e, invero, prodotto da una configurazione culturale storicamente collocabile. Parallelamente allo sforzo in prossimità dei dispositivi che definiscono i discorsi nella loro storicità, Foucault dà seguito a tale urgenza avvicinando figure capaci di frantumare l'ordine dei discorsi, in primo luogo la funzione rappresentativa che il soggetto sovrano suppone essere al servizio della propria interiorità. Si tratta di sperimentazioni che permettono a Foucault di gettare luce sulla vitalità intrinseca del linguaggio, sulla possibilità che essa conserva di disporre nuovi ordini discorsivi.

È certo, tuttavia, che, permanendo all'interno di uno scenario di discontinuità storiche e interrogando il linguaggio nelle forme attuali che esso rende accessibili, in questi anni Foucault si scontra con l'esorietà delle esperienze letterarie che studia. Foucault permane entro l'orizzonte ontologico dell'operatività che ha prodotto il soggetto moderno, e così la ricerca di discontinuità affermative si limita a degradare la consistenza della figura del soggetto, anziché minarla alle sue radici. Inoltre, avendo dotato il linguaggio di una simile vitalità creativa rischia di trasformare la sperimentazione letteraria in una forma di feticismo, che proietta nel linguaggio la vitalità insita nei soggetti parlanti e la trasforma in una potenza a essi estranea e incontrollabile.

L'impresa tentata da Agamben di sottrarsi rispetto a un'ontologia dell'operatività, permette di tematizzare il linguaggio a partite dall'origine trascendentale di ogni atto discorsivo attuale, a partire cioè dall'aspetto non storico ma storicizzante che accompagna ogni presa di parola. Nello iato che Foucault indaga nel senso delle griglie di attualizzazione del linguaggio, Agamben sosta interrogando la dimensione che trascende ogni attualizzazione e ogni soggettivazione, in cui risiedono al contempo l'impotenza e la totipotenza umane. Occasione per indagare quello iato è la critica della nozione saussuriana di *langue* e la pretesa di sovrapporre alla distinzione *langue-parole* quella di Benveniste tra semiotico e semantico. L'ontologizzazione della distinzione saussuriana e la sovrapposizione a essa della distinzione benvenistiana compromettono la possibilità di indagare l'aver-luogo del linguaggio all'interno della concreta attività linguistica slegando il linguaggio dalla dimensione monologica a cui invece rischia di relegarlo Agamben, e aprendo l'indagine anche delle condizioni sociali, fisiche, biologiche e pragmatiche che fungono da condizione dell'esistenza reale del linguaggio. Il rischio è dunque quello di reificare la facoltà del linguaggio, separandola in maniera netta dalla realtà individuale e storica entro cui sola essa ha davvero senso.

Insistendo sull'aspetto irriducibilmente evenemenziale del discorso, invece, Foucault riesce a condurre la propria critica del soggetto rielaborandola nel senso di una ontologia all'attualità. Negli anni Ottanta, Foucault propone una concezione di etica che non si disfa della capacità emancipativa del soggetto, ma la declina

come una pratica immanente alla storia e relativa alle disposizioni prescrittive che la animano, pur dovendosi muovere fra l'impoliticità del gesto trasformativo individuale e il rischio di una politica tutta giocata sulla strategia comunicativa e demagogica (Bazzicalupo 2018), in assenza di riferimenti normativi stabili.

## BIBLIOGRAFIA

Agamben, G. 1968. *L'albero del linguaggio*. In «I problemi di Ulisse», 63, pp. 104-114.

Agamben, G. 1970. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli.

Agamben, G. 1977. *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. 1978. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. 1980. *La parola e il sapere*. In «Aut Aut», 179-180, pp. 155-166.

Agamben, G. 1982a. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. 1982b. *La fine del pensiero / La fin de la pensée*. Paris: Le Nouveau Commerce.

Agamben, G. 1988. *Bataille e il paradosso della sovranità*. In *George Bataille: il politico e il sacro*, a cura di J. Risset. Napoli: Liguori, pp. 115-119.

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

Agamben, G. 1996a. *Categorie Italiane. Studi di poetica*. Venezia: Marsilio.

Agamben, G. 1996b. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri. Si è citato:

pp. 45-53, *Note sul gesto*, originariamente in «Trafic», 1 (1992);

pp. 60-73, *Glosse in margine ai Commentari sulla società dello spettacolo*, prefazione a G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Milano: Fausto Lupetti 1990;

pp. 87-93, *Note sulla politica*, originariamente in «Futur antérieur», 9 (1992).

Agamben, G. 1997. *Verità come erranza*. In «Paradosso», 2-3, pp. 13-17.

Agamben, G. 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. 2000. *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. 2001. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. 2005. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. Si è citato:

pp. 7-23, *La cosa stessa*, conferenza tenuta a Forlì il 26 ottobre 1984, originariamente pubblicata in Aa.Vv., *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Milano: Jaca Book 1984;

- pp. 24-35, *L'idea del linguaggio*, originariamente in «Aut Aut», 201 (1984);
- pp. 36-56, *La trasparenza del linguaggio*, in «Alfabeta», 38-39 (luglio-agosto 1982), pp. 2-4, qui in una versione più estesa con titolo *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*,
- pp. 57-75, *Filosofia e linguistica. Jean-Claude Milner: Introduction à une science du langage*, pubblicata in francese in *Annuaire philosophique*. Paris : Seuil 1990;
- pp. 93-108, *L'io, l'occhio, la voce*, in origine introduzione a P. Valéry, *Monsieur Teste*. Milano: Feltrinelli 1980.
- Agamben, G. 2006. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: nottetempo.
- Agamben, G. 2008a. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Roma-Bari: Laterza.
- Agamben, G. 2008b. *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. 2009. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. 2010. *La ragazza indicibile*. In G. Agamben e M. Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*. Milano: Electa, pp. 7-32.
- Agamben, G. 2013. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. 2014a. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. 2014b. *Opus Alchymicum*. In Id., *Il fuoco e il racconto*. Roma: nottetempo, pp. 113-142.
- Agamben, G. 2016. *Che cos'è la filosofia*. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. 2017. *Che cosa resta?*, disponibile sul sito dell'editore Quodlibet.
- Agamben, G. 2018. *Per un'ontologia e una politica del gesto*. In «Giardino di studi filosofici», consultabile nel sito dell'editore Quodlibet.
- Agamben, G. 2019. *Porta e soglia*. In L. Dell'Aia e J. D'Alonzo, *Lo scrigno delle segnature. Lingua e poesia in Giorgio Agamben*. Amsterdam: Istituto Italiano di Cultura, pp. 3-8.
- Agamben, G. 2020. *Intelletto d'amore*. In Id. e J.B. Brenet, *Intelletto d'amore*. Macerata: Quodlibet.
- Attell, K. 2019. «*La voce umana*». *Agamben e Derrida* (traduzione della rielaborazione del secondo capitolo di Id., *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, 2015). In *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di D. Bonacci. Macerata: Quodlibet, pp. 57-81.
- Avelino, N. 2018. *Foucault, il sapere politico e l'agire anarchico*. In *Contro-parola. Foucault e la parrēsia*, a cura di V. Segreto. Milano-Udine: Mimesis, pp. 207-232.
- Barthes, R. 1988. *La morte dell'autore*. Traduzione a cura di B. Bellotto, in *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*. Torino: Einaudi, pp. 51-56.
- Bazzicalupo, L. 2018. *Erosione e rilancio della parrēsia: estetica della politica e differenziazione etica*. In *Contro-parola. Foucault e la parrēsia*, a cura di V. Segreto. Milano-Udine: Mimesis, pp. 21-37.
- Benveniste, É. 1966. *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Paris: Gallimard.
- Benveniste, É. 1974. *Problèmes de linguistique générale*, vol. II. Paris: Gallimard.

- Berruto, G. 1995. *Fondamenti di sociolinguistica*. Roma-Bari: Laterza.
- Breton, A. 1973. *Anthologie de l'humour noir*. Paris: Le Livre de poche.
- Catucci, S. 2007. *La cura di scrivere*. In *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. De Conciliis. Milano: Mimesis, pp. 231-243.
- Cavallari, C. 2016. *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*. In *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola. Roma: DeriveApprodi, pp. 201-221.
- Cesaroni, P. 2013. *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*. In *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, a cura di Id. e S. Chignola. Verona: ombre corte, pp. 132-160.
- Clemens, J. 2008. *The Role of the Shifter and the Problem of Reference in Giorgio Agamben*. In *The Work Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, a cura di J. Clemens, N. Heron, A. Murray. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 43-65.
- Crosato, C. In via di pubblicazione. *Telling the Truth, or Not. Notes about the Concept of Ethics in Foucault and Agamben*. In «Journal of Italian Philosophy».
- D'Alonzo, J. 2015. *Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*. In «Rivista italiana di Filosofia del linguaggio», 1, pp. 46-58.
- D'Alonzo, J. 2018. *Agamben lettore di Benveniste, tra linguistica e filosofia*. In «Italianistische Zeitschrift für Kulturwissenschaft und Gegenwartsliteratur», 3, pp. 137-156.
- De Cristofaro, E. 2008. *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*. Genova: il melangolo.
- De Mauro, T. 1963. *Storia linguistica dell'Italia unita*. Bari: Laterza.
- Dean, M. e Zamora, D. 2019. *Le dernier homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai 68*. Montréal: Lux.
- Deleuze, G. 1970. *Schizologie*. In L. Wolfson, *Le schizo et les langues*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. 2002. *Raymond Roussel et l'horreur du vide (1963)*. In Id., *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 102-104.
- Dell'Aia, L. 2019. *La poesia e il memorabile*. In Id. e J. D'Alonzo, *Lo scrigno delle signature. Lingua e poesia in Giorgio Agamben*. Amsterdam: Istituto Italiano di Cultura, pp. 11-22.
- Derrida, J. 1990. *Cogito e storia della follia*. Traduzione a cura di G. Pozzi, in Id., *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi, pp. 39-79.
- Descartes, R. 2007. *Meditazioni metafisiche*. Traduzione a cura di L. Urbani Ulivi. Milano: Bompiani.
- Dews, P. 1989. *The Return of the Subject in the Late Foucault*. In «Radical Philosophy», 51, pp. 37-41.
- Domenicali, F. 2018. *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Eribon, D. 1990. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.

Ferrando, S. 2012. *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, nei corsi al Collège de France*. Milano: Franco Angeli.

Flynn, Th.R. 1985. *Truth and Subjectivation in the Late Foucault*. In «The Journal of Philosophy», 82.10, pp. 532-540.

Foucault, M. 1973. *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère....* Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. 1978. *Raymond Roussel*. Traduzione a cura di E. Brizio. Bologna: Cappelli.

Foucault, M. 1983. *Introduction*. In G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. XI-XIV.

Foucault, M. 1997. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*. Traduzione a cura di G. Bigliolo. Milano: Rizzoli.

Foucault, M. 2001a. *Dits et Écrits. Vol. 1*, Paris: Gallimard; da cui si è citato:

pp. 93-147, *Introduction*, originariamente in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence* (1954), Paris: Desclée de Brouwer, pp. 9-128;

pp. 261-278, *Préface à la transgression*, originariamente in «Critique», 195-195: *Hommage à G. Bataille* (1963), pp. 751-769;

pp. 278-289, *Le langage à l'infini*, originariamente in «Tel quel», 15 (1963), pp. 44-53;

pp. 440-448, *La folie, l'absence d'œuvre*, originariamente in «La Table ronde», 196: *Situation de la psychiatrie* (1964), pp. 11-21;

pp. 449-452, *Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel?*, originariamente in «Le Monde», 6097 (22 agosto 1964), p. 9;

pp. 546-567, *La pensée du dehors*, originariamente in «Critique», 229 (giugno 1966), pp. 523-546;

pp. 760-780, *Introduction*, originariamente in A. Arnauld e C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée* (1969), Paris: Republications Paulet, pp. III-XXVII;

pp. 817-849, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, originariamente in «Bulletin de la Société française de philosophie», 63.3 (1969), pp. 73-104;

pp. 881-893, *Sept propos sur le Septième ange*, originariamente in J.P. Brisset, *La Grammaire logique* (1970), Paris: Tchou, pp. 9-57;

pp. 1149-1163, *Michel Foucault Derrida e no kaino*, intervista originariamente in «Paideia», 11 (1 febbraio 1972), pp. 131-147.

Foucault, M. 2001b. *Dits et Écrits. Vol. 2*, Paris: Gallimard; da cui si è citato:

pp. 237-253, *La vie des hommes infâmes*, originariamente in «Les Cahiers du chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29;

pp. 1202-1230, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, originariamente in H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983<sup>2</sup>, pp. 229-252;

pp. 1381-1397, *Qu'est-ce que les Lumières?*, originariamente pubblicato in inglese, con il titolo *What is Enlightenment?*, in *The Foucault Reader* (1984), a cura di P. Rabinow, New York: Pantheon Books, pp. 32-50;

pp. 1410-1417, *Polémique, politique et problématisations*, originariamente pubblicato in inglese, con il titolo *Polemics, Politics and Problematizations*, in *The Foucault Reader* (1984), a cura di P. Rabinow, New York: Pantheon Books, pp. 381-390;

pp. 1418-1427, *Archéologie d'une passion*, intervista originariamente pubblicata in inglese nel volume *Raymon Roussel. Death and the Labyrinth* (1984), New York: Doubleday, pp. 169-186;

pp. 1527-1548, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista originariamente pubblicata in «Concordia. Revista internacional de filosofia», 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116.

Foucault, M. 2003. *L'ermeneutica del soggetto. Corso alla Collège de France (1981-1982)*. Traduzione a cura di M. Bertani. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2004a. *L'ordine del discorso e altri interventi*. Traduzione a cura di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini. Torino: Einaudi.

Foucault, M. 2004b. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Traduzione a cura di L. Guarino. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2011. *Le beau danger*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Foucault, M. 2014. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*. Traduzione a cura di D. Borca e P.A. Rovatti. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2015a. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*. Traduzione a cura di M. Galzigna. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2015b. *Que'est-ce que la critique?*. In Id., *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, pp. 33-80.

Foucault, M. 2016. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*. Traduzione a cura di M. Galzigna con P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina. Milano: Feltrinelli.

Galzigna, M. 2008. *Introduzione*. In *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna. Milano: Feltrinelli, pp. 7-26.

Gobber, G. 2006. *Capitoli di linguistica generale*, Milano: I.S.U. Università Cattolica.

Hadot, P. 1989. *Réflexions sur la notion de culture de soi*. In Aa.Vv., *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, pp. 261-270.

Heller-Roazen, D. 2005. *Echolalias: On the Forgetting of Language*. New York: Zone Books.

Heller-Roazen, D. 2019. *Leggere ciò che non è mai stato scritto* (traduzione dell'introduzione scritta per la raccolta *Potentialities*). In *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di D. Bonacci. Macerata: Quodlibet, pp. 25-55.

Heron, N. 2011. v. «Subject». In A. Murray e J. Whyte, *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 187-189.

Husserl, E. 2009. *Meditazioni cartesiane*. Traduzione a cura di F. Costa. Torino: Bompiani.

Leclercq, J. 2007. *Morte dell'uomo ed emergenza del sé: rileggere Michel Foucault*. Traduzione a cura di A. Cutro. In *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. De Conciliis. Milano: Mimesis, pp. 263-280.

Lorenzini, D. 2015. *Performative, Passionate, and Parrhesiastic Utterance: On Cavell, Foucault, and Truth as an Ethical Force*. In «Critical Inquiry», 41.2, pp. 254-268.

Luce, S. 2009. *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*. Milano-Udine: Mimesis.

Luce, S. 2015. *La doublure di Foucault. Il pensiero del "fuori" e le pratiche del vero*. In «Materiali foucaultiani», 4.7-8, pp. 123-136.

Marzocca, O. 2016. *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*. Milano: Meltemi.

McLoughlin, D. 2013. *From Voice to Infancy. Giorgio Agamben on the Existence of Language*. In «Angelaki», 18.4, pp. 149-164.

Pasolini, P.P. 1995. *Empirismo eretico*. Milano: Garzanti.

Perego, V. 2018. *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*. Napoli-Salerno: Orthotes.

Prozorov, S. 2014. *Agamben and Politics. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Redaelli, E. 2011. *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*. Pisa: ETS.

Revel, J. 1996. *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*. Roma: manifestolibri.

Revel, J. 1997. *Il limite di un pensiero del limite*. In «Aperture», 2, pp. 36-44.

Revel, J. 2003. *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Righetti, S. 2011. *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*. Napoli: Liguori.

Roussel, R. 1935. *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Paris: Alphonse Lemerre.

Rovatti, P.A. 1986. *Il luogo del soggetto*. In *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti. Milano: Feltrinelli, pp. 71-76.

Rovatti, P.A. 2008. *Il soggetto che non c'è*. In *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna. Milano: Feltrinelli, pp. 216-225.

Sabot, P. 2019. *Le langage au pouvoir. Foucault, lecteur de Brisset*. In «Phantasia», 8, pp. 5-12.

Salzani, C. 2015. *Il linguaggio è sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*. In «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 1, pp. 268-280.

Salzani, C. 2019. *L'umano come segnatura*. In *Lo scrigno delle segnature. Lingua e poesia in Giorgio Agamben*, a cura di L. Dell'Aia e J. D'Alonzo. Amsterdam: Istituto Italiano di Cultura, pp. 37-51.

Saussure, F. de 1976. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Sforzini, A. 2019. *La vérité aux limites du discours: la «performance» politique des cyniques*. In «Phantasia», 8, pp. 31-37.

Spina, S. 2019. *Per un'etica e una politica destituenti. La questione del gesto nel pensiero di Giorgio Agamben*. In «Lessico di Etica Pubblica», 10.1, pp. 111-122.

Trombadori, D. 2005. *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Roma: Castelvecchi.

Veyne, P. 2010. *Foucault. Il pensiero e l'uomo*. Traduzione a cura di L. Xella. Milano: Garzanti.

Zartaloudis, T. 2010. *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism*. New York: Routledge.