

Giorgio Agamben
Homo sacer

Il potere sovrano e la nuda vita

Versione in inglese

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

Indice

p. 3 Introduzione

Parte prima

17 *Logica della sovranità*

19 1. Il paradosso della sovranità

36 2. Nómos basileus

46 3. Potenza e diritto

57 4. Forma di legge

72 *Soglia*

Parte seconda

77 *Homo sacer*

79 1. Homo sacer

83 2. L'ambivalenza del sacro

90 3. La vita sacra

97 4. Vitae necisque potestas

102 5. Corpo sovrano e corpo sacro

116 6. Il bando e il lupo

124 *Soglia*

Parte terza

129 *Il campo come paradigma*

biopolitico del moderno

131 1. La politicizzazione della vita

p. 139	2. I diritti dell'uomo e la biopolitica
150	3. Vita che non merita di vivere
160	4. «Politica, cioè il dar forma alla vita di un popolo»
171	5. VP
178	6. Politicizzare la morte
185	7. Il campo come <i>nómos</i> del moderno
202	<i>Soglia</i>
213	<i>Bibliografia</i>
221	<i>Indice dei nomi</i>

HOMO SACER

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

SAVIGNY

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

HOBBS

Introduzione

I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli essere viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo. Quando Platone, nel *Filebo*, menziona tre generi di vita e Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, distingue la vita contemplativa del filosofo (*bíos theōrēticós*) dalla vita di piacere (*bíos apolausticós*) e dalla vita politica (*bíos politicós*) essi non avrebbero mai potuto servirsi del termine *zoé*, (che, significativamente, in greco manca di plurale) per il semplice fatto che per entrambi non era in questione in alcun modo la semplice vita naturale, ma una vita qualificata, un particolare modo di vita. Aristotele può certo parlare, rispetto al Dio, di una *zoé, arístē cai áidios*, vita piú nobile ed eterna (Met. 1072b, 28), ma solo in quanto intende sottolineare il fatto non banale che anche Dio è un vivente (cosí come, nello stesso contesto, si serve del termine *zoé* per definire, in modo altrettanto poco triviale, l'atto del pensiero); ma parlare di una *zoé politiké* dei cittadini di Atene non avrebbe avuto senso. Non che il mondo classico non avesse familiarità con l'idea che la vita naturale, la semplice *zoé* come tale, potesse essere in sé un bene. In un passo della *Politica* (1278b, 23-31), dopo aver ricordato che il fine

della città è il vivere secondo il bene. Aristotele esprime, anzi, con insuperabile lucidità questa consapevolezza:

Questo (il vivere secondo il bene) è massimamente il fine, sia in comune per tutti gli uomini, sia per ciascuno separatamente. Essi, però, si uniscono e mantengono la comunità politica anche in vista del semplice vivere, perché vi è probabilmente una qualche parte di bene anche nel solo fatto di vivere (*catà to zên autò mónon*); se non vi è un eccesso di difficoltà quanto al modo di vivere (*catà ton bíon*), è evidente che la maggior parte degli uomini sopporta molti patimenti e si attacca alla vita (*zoē*), come se vi fosse in essa una sorta di serenità (*euēmería*, bella giornata) e una dolcezza naturale.

La semplice vita naturale è, però, esclusa, nel mondo classico, dalla *pólis* in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'*oîcos* (Pol. 1252a, 26-35). All'inizio della sua *Politica*, Aristotele pone ogni cura nel distinguere l'*oiconómos* (il capo di un'impresa) e il *despótēs* (il capofamiglia), che si occupano della riproduzione della vita e della sua sussistenza, dal politico e schernisce coloro che immaginano che la differenza fra di essi sia di quantità e non di specie. E quando, in un passo che doveva restare canonico per la tradizione politica dell'Occidente (1252b, 30), egli definisce il fine della perfetta comunità, lo fa proprio opponendo il semplice fatto di vivere (*to zên*) alla vita politicamente qualificata (*to eu zên*): *ginoménē men oun tou zên éneken, oûsa de tou eu zên* «nata in vista del vivere, ma esistente essenzialmente in vista del vivere bene» (nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, che tanto Tommaso che Marsilio da Padova avevano davanti agli occhi: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

È vero che un celeberrimo passo della stessa opera definisce l'uomo come *politicòn zôon* (1253 a, 4): ma qui (a parte il fatto che nella prosa attica il verbo *biônai* non è praticamente usato al presente), politico non è un attributo del vivente come tale, ma è una differenza specifica che determina il genere *zôon* (subito dopo, del resto, la politica umana è distinta da quella degli altri viventi

perché fondata, attraverso un supplemento di politicità legato al linguaggio, su una comunità di bene e di male, di giusto e di ingiusto, e non semplicemente di piacevole e doloroso).

È in riferimento a questa definizione che Foucault, alla fine della *Volontà di sapere*, riassume il processo attraverso il quale, alle soglie dell'età moderna, la vita naturale comincia, invece, a essere inclusa nei meccanismi e nei calcoli del potere statale e la politica si trasforma in *biopolitica*: «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente» (Foucault 1, p. 127).

Secondo Foucault, la «soglia di modernità biologica», di una società si situa nel punto in cui la specie e l'individuo in quanto semplice corpo vivente diventano la posta in gioco nelle sue strategie politiche. A partire dal 1977, i corsi al *Collège de France* cominciano a mettere a fuoco il passaggio dallo «Stato territoriale» allo «Stato di popolazione» e il conseguente vertiginoso aumento dell'importanza della vita biologica e della salute della nazione come problema del potere sovrano, che si trasforma ora progressivamente in «governo degli uomini» (Foucault 2, p. 719). «Ne risulta una sorta di animalizzazione dell'uomo attuata attraverso le più sofisticate tecniche politiche. Appaiono allora nella storia sia il diffondersi delle possibilità delle scienze umane e sociali, sia la simultanea possibilità di proteggere la vita e di autorizzarne l'olocausto». In particolare, lo sviluppo e il trionfo del capitalismo non sarebbe stato possibile, in questa prospettiva, senza il controllo disciplinare attuato dal nuovo bio-potere, che si è creato, per così dire, attraverso una serie di tecnologie appropriate, i «corpi docili» di cui aveva bisogno.

D'altra parte, già alla fine degli anni cinquanta (cioè, quasi venti anni prima di *La volontà di sapere*) H. Arendt aveva analizzato, in *The Human Condition*, il processo

che porta l'*homo laborans* e, con esso, la vita biologica come tale, a occupare progressivamente il centro della scena politica del moderno. Proprio a questo primato della vita naturale sull'azione politica la Arendt faceva, anzi, risalire la trasformazione e la decadenza dello spazio pubblico nelle società moderne. Che la ricerca della Arendt sia rimasta praticamente senza seguito e che Foucault abbia potuto aprire i suoi cantieri sulla biopolitica senz'alcun riferimento ad essa, testimonia delle difficoltà e delle resistenze che il pensiero doveva scontare in questo ambito. E proprio a queste difficoltà si devono probabilmente tanto il fatto che, in *The Human Condition*, l'autrice curiosamente non stabilisca alcuna connessione con le penetranti analisi che aveva precedentemente dedicato al potere totalitario (nelle quali manca ogni prospettiva biopolitica), quanto la circostanza, altrettanto singolare, che Foucault non abbia mai spostato la sua indagine sui luoghi per eccellenza della biopolitica moderna: il campo di concentramento e la struttura dei grandi stati totalitari del novecento.

La morte ha impedito a Foucault di svolgere tutte le implicazioni del concetto di bio-politica e di mostrare in che senso egli ne avrebbe ulteriormente approfondito l'indagine; ma, in ogni caso, l'ingresso della *zoé* nella sfera della *pólis*, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero classico. È probabile, anzi, che, se la politica sembra oggi attraversare una durevole eclisse, ciò è precisamente perché essa ha omesso di misurarsi con questo evento fondativo della modernità. Gli «enigmi» (Furet, p. 7) che il nostro secolo ha proposto alla ragione storica e che continuano a restare attuali (il nazismo è solo il più inquietante fra essi) potranno essere sciolti solo sul terreno – la biopolitica – sul quale sono stati annodati. Solo in un orizzonte biopolitico, infatti, si potrà decidere se le categorie sulla cui opposizione si è fondata la politica moderna (destra/sinistra; pri-

vato/pubblico; assolutismo/ democrazia, ecc.), che sono andate progressivamente sfumando, fino a entrare oggi in una vera e propria zona di indiscernibilità, dovranno essere definitivamente abbandonate o potranno eventualmente ritrovare il significato che appunto in quell'orizzonte avevano smarrito. E solo una riflessione che, raccogliendo il suggerimento di Foucault e di Benjamin, interroghi tematicamente il rapporto fra nuda vita e politica che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente più lontane tra loro, potrà far uscire il politico dal suo occultamento e, insieme, restituire il pensiero alla sua vocazione pratica.

Uno degli orientamenti più costanti del lavoro di Foucault è il deciso abbandono dell'approccio tradizionale al problema del potere, basato su modelli giuridico-istituzionali (la definizione della sovranità, la teoria dello Stato) in direzione di un'analisi spregiudicata dei modi concreti in cui il potere penetra nel corpo stesso dei soggetti e nelle loro forme di vita. Negli ultimi anni, come risulta da un seminario del 1982 all'università del Vermont, questa analisi sembra orientarsi secondo due distinte direttive di ricerca: da una parte, lo studio delle *tecniche politiche* (come la scienza della polizia) con le quali lo Stato assume e integra al suo interno la cura della vita naturale degli individui; dall'altra, quello delle *tecnologie del sé*, attraverso le quali si attua il processo di soggettivazione che porta l'individuo a vincolarsi alla propria identità e alla propria coscienza e, insieme, a un potere di controllo esterno. È evidente che queste due linee (che proseguono, del resto, due tendenze presenti sin dall'inizio nel lavoro di Foucault) s'intrecciano in più punti e rimandano a un centro comune. In uno degli ultimi scritti, egli afferma che lo stato occidentale moderno ha integrato in una misura senza precedenti tecniche di individualizzazione soggettive e procedure di totalizzazione oggettive e parla di un vero e proprio «doppio legame politico, costituito dalla individuazione

e dalla simultanea totalizzazione delle strutture del potere moderno» (Foucault 3, pp. 229-32).

Il punto in cui questi due aspetti del potere convergono è rimasto, tuttavia, singolarmente in ombra nella ricerca di Foucault, tanto che si è potuto affermare che egli avrebbe costantemente rifiutato di elaborare una teoria unitaria del potere. Se Foucault contesta l'approccio tradizionale al problema del potere, basato esclusivamente su modelli giuridici («che cosa legittima il potere?») o su modelli istituzionali («che cos'è lo Stato?»), e suggerisce di «liberarsi dal privilegio teorico della sovranità» (Foucault 1, p. 80), per costruire una analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto, dov'è, allora, nel corpo del potere, la zona d'indifferenza (o, almeno, il punto d'intersezione) in cui tecniche di individualizzazione e procedure totalizzanti si toccano? E, più in generale, vi è un centro unitario in cui il «doppio legame» politico trova la sua ragion d'essere? Che vi sia un aspetto soggettivo nella genesi del potere era già implicito nel concetto di *servitude volontaire* in La Boétie; ma qual è il punto in cui la servitù volontaria dei singoli comunica col potere oggettivo? È possibile, in un ambito così decisivo, contentarsi di spiegazioni psicologiche, come quella, pur non priva di suggestioni, che stabilisce un parallelismo fra nevrosi esterne e nevrosi interne? E di fronte a fenomeni come il potere mediatico-spettacolare, che sta oggi ovunque trasformando lo spazio politico, è legittimo o anche soltanto possibile tener distinte tecnologie soggettive e tecniche politiche?

Sebbene l'esistenza di un tale orientamento sembri logicamente implicita nelle ricerche di Foucault, esso resta un punto cieco nel campo visivo, che l'occhio del ricercatore non può percepire, ovvero qualcosa come un punto di fuga che si allontana all'infinito, verso il quale le diverse linee prospettiche della sua indagine (e, più in generale, di tutta la riflessione occidentale sul potere) convergono senza mai poterlo raggiungere.

La presente ricerca concerne precisamente questo na-

scosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere. Ciò che essa ha dovuto registrare fra i suoi probabili risultati è precisamente che le due analisi non possono essere separate e che l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.* La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemoriale degli *arcana imperii*.

Se questo è vero, occorrerà considerare con rinnovata attenzione il senso della definizione aristotelica della polis come opposizione di vivere (*zên*) e vivere bene (*eu zên*). L'opposizione è, infatti, nella stessa misura, un'implicazione del primo nel secondo, della nuda vita nella vita politicamente qualificata. Ciò che deve ancora essere interrogato nella definizione aristotelica non sono soltanto, come si è fatto finora, il senso, i modi e le possibili articolazioni del «vivere bene» come *télos* del politico; è necessario, piuttosto, chiedersi perché la politica occidentale si costituisca innanzitutto attraverso una esclusione (che è, nella stessa misura, un'implicazione) della nuda vita. Qual è il rapporto fra politica e vita, se questa si presenta come ciò che deve venire incluso attraverso un'esclusione?

La struttura dell'eccezione, che abbiamo delineato nella prima parte di questo libro, sembra essere, in questa prospettiva, consustanziale alla politica occidentale e l'affermazione di Foucault, secondo cui per Aristotele l'uomo era un «animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica» va conseguentemente integrata nel senso che problematico è, appunto, il significato di quel-

l'«inoltre». La singolare formula «generata in vista del vivere, esistente in vista del vivere bene» può essere letta non soltanto come un'implicazione della generazione (*ginoménē*) nell'essere (*oûsa*), ma anche come un'esclusione inclusiva (una *exceptio*) della *zoé* nella polis, quasi che la politica fosse il luogo in cui il vivere deve trasformarsi in vivere bene e ciò che deve essere politicizzato fosse già sempre la nuda vita. La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini.

Non è un caso, allora, se un passo della *Politica* situi il luogo proprio della polis nel passaggio dalla voce al linguaggio. Il nesso fra nuda vita e politica è quello stesso che la definizione metafisica dell'uomo come «vivente che ha il linguaggio» cerca nell'articolazione fra *phoné* e *lógos*:

Solo l'uomo dei viventi ha il linguaggio. La voce, infatti, è segno del dolore e del piacere e, per questo, essa appartiene anche agli altri viventi (la loro natura, infatti, è giunta fino alla sensazione del dolore e del piacere e a significarseli vicendevolmente), ma il linguaggio è per manifestare il conveniente e lo sconveniente, così come anche il giusto e l'ingiusto; questo è proprio degli uomini rispetto agli altri viventi, solamente l'aver sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose dello stesso genere, e la comunità di queste cose fa l'abitazione e la città (1253a, 10-18).

La domanda: «in che modo il vivente ha il linguaggio?» corrisponde esattamente a quella: «in che modo la nuda vita abita la polis?» Il vivente ha il logos togliendo e conservando in esso la propria voce, così come esso abita la polis lasciando eccepire in essa la propria nuda vita. La politica si presenta allora come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il logos. La «politicizzazione» nella nuda vita è il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell'umanità del vivente uomo, e, assumendo questo compito, la modernità non fa che dichiarare la propria fedeltà alla struttura essenziale della tra-

dizione metafisica. La coppia categoriale fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemico, ma quella nuda vita - esistenza politica, *zoé-bíos*, esclusione-inclusione. Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva.

Protagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile* dell'*homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare. Un'oscura figura del diritto romano arcaico, in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità), ha offerto così la chiave, grazie alla quale non solo i testi sacri della sovranità, ma, più in generale, i codici stessi del potere politico possono svelare i loro arcani. Ma, insieme, questa forse più antica accezione del termine *sacer* ci presenta l'enigma di una figura del sacro al di qua o al di là del religioso, che costituisce il primo paradigma dello spazio politico dell'occidente. La tesi foucaultiana dovrà, allora, essere corretta o, quanto meno, integrata, nel senso che ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è, piuttosto il fatto che, di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione. Lo stato di eccezione, in cui la nuda vita era, insieme, esclusa e catturata dall'ordinamento, costituiva, in verità, nella sua separatezza, il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico; quando i suoi confini sfumano e s'indeterminano,

la nuda vita che vi abitava si libera nella città e diventa insieme il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti, il luogo unico tanto dell'organizzazione del potere statale che dell'emancipazione da esso. Tutto avviene come se, di pari passo al processo disciplinare attraverso il quale il potere statale fa dell'uomo in quanto vivente il proprio oggetto specifico, si fosse messo in movimento un altro processo, che coincide grosso modo colla nascita della democrazia moderna, in cui l'uomo come vivente si presenta non più come *oggetto*, ma come *soggetto* del potere politico. Questi processi, per molti versi opposti e (almeno in apparenza) in conflitto acerbo fra loro, convergono però nel fatto che in entrambi è in questione la nuda vita del cittadino, il nuovo corpo biopolitico dell'umanità.

Se qualcosa caratterizza, dunque, la democrazia moderna rispetto a quella classica, è che essa si presenta fin dall'inizio come una rivendicazione e una liberazione della *zoé*, che essa cerca costantemente di trasformare la stessa nuda vita in forma di vita e di trovare, per così dire, il *bíos* della *zoé*. Di qui, anche, la sua specifica aporia, che consiste nel voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso – la «nuda vita» – che segnava il loro asservimento. Dietro il lungo processo antagonistico che porta al riconoscimento dei diritti e delle libertà formali, sta, ancora una volta, il corpo dell'uomo sacro col suo doppio sovrano, la sua vita insacrificabile e, però, uccidibile. Prendere coscienza di questa aporia non significa svalutare le conquiste e i travagli della democrazia, ma provarsi una volta per tutte a comprendere perché, nel momento stesso in cui sembrava aver definitivamente trionfato dei suoi avversari e raggiunto il suo apogeo, essa si è rivelata inaspettatamente incapace di salvare da una rovina senza precedenti quella *zoé* alla cui liberazione e alla cui felicità aveva dedicato tutti i suoi sforzi. La decadenza della democrazia moderna e il suo progressivo convergere con gli stati totalitari nelle società postdemocratiche spettacolari (che comin-

ciano a diventare evidenti già con Tocqueville e hanno trovato nelle analisi di Debord la loro sanzione finale) hanno, forse, la loro radice in questa aporia che ne segna l'inizio e la stringe in segreta complicità con il suo più accanito nemico. La nostra politica non conosce oggi altro valore (e, conseguentemente, altro disvalore) che la vita, e, finché le contraddizioni che ciò implica non saranno sciolte, nazismo e fascismo, che avevano fatto della decisione sulla nuda vita il criterio politico supremo, resteranno sciaguratamente attuali. Secondo la testimonianza di Antelme, infatti, ciò che i campi avevano insegnato a chi li abitava era appunto che «la messa in questione della qualità di uomo provoca una rivendicazione quasi biologica dell'appartenenza alla specie umana» (Antelme, p. 11).

La tesi di un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo (che qui dobbiamo, sia pure con ogni prudenza, avanzare) non è, ovviamente (come, del resto, quella di Strauss sulla segreta convergenza fra liberalismo e comunismo quanto alla meta finale) una tesi storiografica, che autorizzi la liquidazione e l'appiattimento delle enormi differenze che caratterizzano la loro storia e il loro antagonismo; ciò nondimeno, sul piano storico-filosofico che le è proprio, va mantenuta con fermezza, perché soltanto essa potrà permetterci di orientarci di fronte alle nuove realtà e alle imprevedute convergenze di questa fine di millennio, sgombrando il campo verso quella nuova politica che resta in gran parte da inventare.

Contrapponendo, nel passo sopracitato, la «bella giornata» (*euēmería*) della semplice vita alle «difficoltà» del *bíos* politico, Aristotele aveva dato la formulazione forse più bella all'aporia che sta a fondamento della politica occidentale. I ventiquattro secoli che da allora sono trascorsi non hanno portato alcuna soluzione, altro che provvisoria e inefficace. La politica, nell'esecuzione del compito metafisico che l'ha condotta ad assumere sempre più la forma di una bio-politica, non è riuscita a costruire l'articolazione fra *zoé* e *bíos*, fra voce e linguag-

gio che avrebbe dovuto comporre la frattura. La nuda vita resta presa in essa nella forma dell'eccezione, cioè di qualcosa che viene incluso solo attraverso un'esclusione. Com'è possibile «politicizzare» la «dolcezza naturale» della *zoé*? E, innanzitutto, questa ha davvero bisogno di essere politicizzata o il politico è già contenuto in essa come il suo nucleo più prezioso? La biopolitica del totalitarismo moderno da una parte, la società dei consumi e dell'edonismo di massa dall'altra costituiscono certamente, ciascuna a suo modo, una risposta a queste domande. Finché, tuttavia, una politica integralmente nuova – cioè non più fondata sull'*exceptio* della nuda vita – non sarà presente, ogni teoria e ogni prassi resteranno imprigionate in un'assenza di via, e la «bella giornata» della vita otterrà cittadinanza politica solo attraverso il sangue e la morte o nella perfetta insensatezza cui la condanna la società dello spettacolo.

La definizione schmittiana della sovranità («sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione») è diventata un luogo comune, prima ancora che si fosse compreso che cosa, in essa, era veramente in questione, cioè, nulla di meno che il concetto-limite della dottrina dello Stato e del diritto, in cui questa (poiché ogni concetto-limite è sempre limite fra due concetti) confina con la sfera della vita e si confonde con essa. Finché l'orizzonte della statualità costituiva il cerchio più vasto di ogni vita comunitaria e le dottrine politiche, religiose, giuridiche ed economiche che lo sostenevano erano ancora salde, questa «sfera più estrema» non poteva veramente venire alla luce. Il problema della sovranità si riduceva allora a identificare chi, all'interno dell'ordinamento, fosse investito di certi poteri, senza che la soglia stessa dell'ordinamento fosse mai posta in questione. Oggi, in un momento in cui le grandi strutture statali sono entrate in un processo di dissoluzione e l'emergenza, come Benjamin aveva presagito, è diventata la regola, il tempo è maturo per porre da capo in una nuova prospettiva il proble-

ma dei limiti e della struttura originaria della statualità. Poiché l'insufficienza della critica anarchica e marxiana dello Stato era precisamente di non aver neppure intravisto questa struttura e di aver così lasciato sbrigativamente da parte l'*arcanum imperii*, come se esso non avesse altra consistenza al di fuori dei simulacri e delle ideologie che erano stati allegati per giustificarlo. Ma con un nemico la cui struttura resta sconosciuta si finisce prima o poi con l'identificarsi, e la teoria dello Stato (e in particolare dello stato di eccezione, cioè la dittatura del proletariato come fase di transizione verso la società senza Stato) è appunto lo scoglio su cui le rivoluzioni del nostro secolo hanno fatto naufragio.

A questo libro, che era stato concepito inizialmente come una risposta alla sanguinosa mistificazione di un nuovo ordine planetario, è avvenuto pertanto di doversi misurare con problemi – primo fra tutti quello della sacertà della vita – che non erano stati subito messi in conto. Ma, nel corso dell'indagine, è apparso chiaro che, in un simile ambito, non era possibile accettare come garantita alcuna delle nozioni che le scienze umane (dalla giurisprudenza all'antropologia) avevano creduto di definire o avevano presupposto come evidenti e che, anzi, molte di esse esigevano – nell'urgenza della catastrofe – una revisione senza riserve.

Parte prima
Logica della sovranità

Il paradosso della sovranità

1.1. Il paradosso della sovranità si enuncia: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico». Se sovrano è, infatti, colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo stato di eccezione e di sospendere, in tal modo, la validità dell'ordinamento, allora «egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (Schmitt 1, p. 34). La precisazione «nello stesso tempo» non è triviale: il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente fuori legge. Ciò significa che il paradosso si può anche formulare in questo modo: «la legge è fuori di se stessa», ovvero: «io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge».

Vale la pena di riflettere alla topologia implicita nel paradosso, perché solo una volta che ne sarà stata compresa la struttura, diverrà chiaro in che misura la sovranità segna il limite (nel duplice senso di fine e di principio) dell'ordinamento giuridico. Schmitt presenta questa struttura come quella dell'eccezione (*Ausnahme*):

L'eccezione è ciò che non è riconducibile; essa si sottrae all'ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese con assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione. Nella sua forma assoluta, il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possono avere efficacia norme giuridiche. Ogni norma generale richiede una

strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un presupposto esterno che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Occorre creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è «diritto applicabile a una situazione». Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua integrità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione, dove il termine decisione viene usato in un significato generale che dev'essere ancora sviluppato. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto... L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione... Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità poteva essere capace la riflessione anche nel XIX secolo, ha detto: «L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale: vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale può essere spiegato. Abituamente non ci si accorge della difficoltà, perché si pensa al generale non con passione, ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità» (*ibid.*, pp. 39-41).

Non è un caso che Schmitt, per la sua definizione dell'eccezione, faccia riferimento all'opera di un teologo (che non è altri che Kierkegaard). Sebbene già Vico avesse affermato in termini non troppo dissimili la superiorità dell'eccezione, come «configurazione ultima dei fatti», sul diritto positivo («Indidem iurisprudencia non censetur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in

caussis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universalis eximantur, promereant»: *De antiquissima*, cap. II), non esiste, nell'ambito delle scienze giuridiche, una teoria dell'eccezione che riconosca a questa un rango così alto. Poiché ciò che nell'eccezione sovrana è in questione è, secondo Schmitt, la stessa condizione di possibilità della validità della norma giuridica e, con questa, il senso stesso dell'autorità statuale. Il sovrano, attraverso lo stato di eccezione, «crea e garantisce la situazione», di cui il diritto ha bisogno per la propria vigenza. Ma che cos'è questa «situazione», qual è la sua struttura, dal momento che essa non consiste se non nella sospensione della norma?

✠ L'opposizione vichiana fra diritto positivo (*ius theticum*) ed eccezione esprime bene lo statuto particolare dell'eccezione. Questa è, nel diritto, un elemento che trascende il diritto positivo, nella forma della sua sospensione. Essa sta al diritto positivo, come la teologia negativa sta a quella positiva. Mentre questa, infatti, predica e afferma di Dio determinate qualità, la teologia negativa (o mistica), col suo né... né..., nega e sospende l'attribuzione di qualsiasi predicazione. Essa non è, tuttavia, al di fuori della teologia, ma funziona, a ben guardare, come il principio che fonda la possibilità in generale di qualcosa come una teologia. Solo perché la divinità è stata presupposta negativamente come ciò che sussiste al di fuori di ogni possibile predicato, essa può diventare soggetto di una predicazione. In modo analogo, solo perché la validità del diritto positivo è sospesa nello stato di eccezione, esso può definire il caso normale come l'ambito della propria validità.

1.2. L'eccezione è una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa.* Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione.

ne. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimologia, *presa fuori* (*ex-capere*) e non semplicemente esclusa.

Che l'ordinamento giuridico-politico abbia la struttura di una inclusione di ciò che è, insieme, respinto fuori, è stato spesso osservato. Deleuze ha potuto così scrivere che «la sovranità non regna che su ciò che è capace di interiorizzare» (Deleuze, p. 445) e, a proposito del *grand enfermement* descritto da Foucault nella sua *Histoire de la folie à l'âge classique*, Blanchot ha parlato di un tentativo della società di «rinchiudere il fuori» (*enfermer le dehors*), cioè di costituirlo in una «interiorità di attesa o di eccezione». Di fronte a un eccesso, il sistema interiorizza attraverso una interdizione ciò che lo eccede e, in questo modo, «si designa come esteriore a se stesso» (Blanchot, p. 292). L'eccezione che definisce la struttura della sovranità è, però, ancora più complessa. Ciò che è fuori viene qui incluso non semplicemente attraverso un'interdizione o un internamento, ma sospendendo la validità dell'ordinamento, lasciando, cioè, che esso si ritiri dall'eccezione, l'abbandoni. Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella. Il particolare «vigore» della legge consiste in questa capacità di mantenersi in relazione con un'esteriorità. Chiamiamo *relazione di eccezione* questa forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione.

La situazione, che viene creata nell'eccezione, ha, pertanto, questo di particolare, che non può essere definita né come una situazione di fatto, né come una situazione di diritto, ma istituisce fra queste una paradossale soglia di indifferenza. Non è un fatto, perché è creato solo dalla sospensione della norma; ma, per la stessa ragione, non è nemmeno una fattispecie giuridica, anche se apre la possibilità della vigenza della legge. È questo il senso ultimo del paradosso formulato da Schmitt, quando scrive che la decisione sovrana «dimostra di non aver biso-

gno del diritto per creare diritto». Nell'eccezione sovrana si tratta, infatti, non tanto di controllare o neutralizzare un eccesso, quanto, innanzitutto, di creare e definire lo spazio stesso in cui l'ordine giuridico-politico può avere valore. Essa è, in questo senso, la localizzazione (*Ortung*) fondamentale, che non si limita a distinguere ciò che è dentro e ciò che è fuori, la situazione normale e il caos, ma traccia fra di essi una soglia (lo stato di eccezione) a partire dalla quale interno ed esterno entrano in quelle complesse relazioni topologiche che rendono possibile la validità dell'ordinamento.

L'«ordinamento dello spazio», in cui consiste per Schmitt, il *Nómos* sovrano, non è, pertanto, solo «presa della terra» (*Landnahme*), fissazione di un ordine giuridico (*Ordnung*) e territoriale (*Ortung*), ma, innanzitutto, «presa del fuori», eccezione (*Ausnahme*).

✠ Poiché «non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos», questo dev'essere prima incluso nell'ordinamento attraverso la creazione di una zona di indifferenza fra esterno e interno, caos e situazione normale: lo stato di eccezione. Per riferirsi a qualcosa, una norma deve, infatti, presupporre ciò che è fuori dalla relazione (l'irrelato) e, nondimeno, stabilire in questo modo una relazione con esso. La relazione di eccezione esprime così semplicemente la struttura formale originaria della relazione giuridica. La decisione sovrana sull'eccezione è, in questo senso, la struttura politico-giuridica originaria, a partire dalla quale soltanto ciò che è incluso nell'ordinamento e ciò che è escluso da esso acquistano il loro senso. Nella sua forma archetipica, lo stato di eccezione è, dunque, il principio di ogni localizzazione giuridica, poiché esso soltanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile. Come tale, esso stesso è, però, essenzialmente illocalizzabile (anche se possono essergli di volta in volta assegnati limiti spazio-temporali definiti).

Il nesso fra localizzazione (*Ortung*) e ordinamento (*Ordnung*), che costituisce il «*nómos della terra*» (Schmitt 2, p. 70) è, dunque, ancora più complesso di come Schmitt lo descrive e contiene al suo interno un'ambiguità fondamentale, una zona illocalizzabile d'indifferenza o d'eccezione che, in ultima analisi, finisce necessariamente con l'agire contro di esso come un principio di dislocazione infinita. Una delle tesi della presente ricerca è che proprio lo stato di eccezione, come struttura politica fondamentale, nel nostro tempo emerge sempre più in primo piano e tende, in ultimo, a diventare la regola. Quando

il nostro tempo ha cercato di dare una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile, il risultato è stato il campo di concentramento. Non il carcere, ma il campo è, infatti, lo spazio che corrisponde a questa struttura originaria del *nómos*. Ciò si mostra, fra l'altro, nel fatto che mentre il diritto carcerario non è fuori dell'ordinamento normale, ma costituisce solo un ambito particolare del diritto penale, la costellazione giuridica che orienta il campo è, come vedremo, la legge marziale o lo stato di assedio. Per questo non è possibile iscrivere l'analisi del campo nella scia aperta dai lavori di Foucault, dalla *Storia della follia* a *Sorvegliare e punire*. Il campo, come spazio assoluto d'eccezione, è topologicamente diverso da un semplice spazio di reclusione. Ed è questo spazio d'eccezione, in cui il nesso fra localizzazione e ordinamento è definitivamente spezzato, che ha determinato la crisi del vecchio «*nómos della terra*».

1.3. La validità di una norma giuridica non coincide con la sua applicazione al caso singolo, per esempio in un processo o in un atto esecutivo; al contrario, la norma, proprio in quanto è generale, deve valere indipendentemente dal caso singolo. Qui la sfera del diritto mostra la sua essenziale prossimità con quella del linguaggio. Come una parola acquista il potere di denotare, in un'istanza di discorso in atto, un segmento di realtà, solo in quanto essa ha senso anche nel proprio non-denotare (cioè, come *langue* distinta dalle *parole*: è il termine nella sua mera consistenza lessicale, indipendentemente dal suo impiego concreto nel discorso), così la norma può riferirsi al caso singolo solo perché, nell'eccezione sovrana, essa vige come pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale. E come il linguaggio presuppone il non-linguistico come ciò con cui esso deve potersi mantenere in relazione virtuale (nella forma di una *langue*, o, più precisamente, di un gioco grammaticale, cioè di un discorso la cui denotazione attuale è mantenuta indefinitamente in sospeso) per poterlo poi denotare nel discorso in atto, così la legge presuppone il non-giuridico (per esempio, la mera violenza in quanto stato di natura) come ciò con cui essa si mantiene in rapporto potenziale nello stato di eccezione. *L'eccezione sovrana (come*

zona d'indifferenza fra natura e diritto) è la *presupposizione della referenza giuridica nella forma della sua sospensione*. In ogni norma che comanda o vieta alcunché (per esempio, nella norma che vieta l'omicidio) è iscritta, come eccezione presupposta, la figura pura e insanzionabile della fattispecie che, nel caso normale, inverte la sua trasgressione (nell'esempio, l'uccisione di un uomo non come violenza naturale, ma come violenza sovrana nello stato di eccezione).

✱ Hegel ha compreso per primo fino in fondo questa struttura presupponente del linguaggio, grazie alla quale esso è, insieme, fuori e dentro se stesso e l'immediato (il non-linguistico) si rivela essere nient'altro che un presupposto del linguaggio. «L'elemento perfetto, – egli ha scritto nella *Fenomenologia dello spirito*, – in cui l'interiorità è altrettanto esteriore quanto l'esteriorità è interna, è il linguaggio» (Hegel, pp. 527-29). Come soltanto la decisione sovrana sullo stato di eccezione apre lo spazio in cui possono essere tracciati confini fra l'interno e l'esterno e determinate norme possono essere assegnate a determinati territori, così solo la lingua come pura potenza di significare, ritirandosi da ogni concreta istanza di discorso, divide il linguistico dal non-linguistico e permette l'apertura di ambiti di discorso significanti, in cui a certi termini corrispondono certi denotati. Il linguaggio è il sovrano che, in permanente stato di eccezione, dichiara che non vi è un fuori lingua, che esso è sempre al di là di se stesso. La struttura particolare del diritto ha il suo fondamento in questa struttura presupponente del linguaggio umano. Essa esprime il vincolo di esclusione inclusiva cui è soggetta una cosa per il fatto di essere nel linguaggio, di essere nominata. Dire è, in questo senso, sempre *ius dicere*.

1.4. In questa prospettiva, l'eccezione si situa in posizione simmetrica rispetto all'esempio, con cui forma sistema. Essi costituiscono i due modi attraverso i quali un insieme cerca di fondare e di mantenere la propria coerenza. Ma mentre l'eccezione è, nel senso che si è visto, una *esclusione inclusiva* (che serve, cioè, a includere ciò che viene espulso), l'esempio funziona piuttosto come una *inclusione esclusiva*. Si prenda il caso dell'esempio grammaticale (Milner, p. 176): il paradosso è qui che un enunciato singolare, che non si distingue in nulla da-

gli altri casi dello stesso genere, è isolato da essi proprio in quanto appartiene al loro numero. Se, per fornire l'esempio di un performativo, si pronuncia il sintagma: «ti amo», da una parte esso non può essere inteso come in un contesto normale, ma, dall'altra, per poter fungere da esempio, deve essere trattato come un enunciato reale. Ciò che l'esempio mostra è la sua appartenenza a una classe, ma, precisamente per questo, nel momento stesso in cui la esibisce e delimita, il caso esemplare fuoriesce da essa (così, nel caso di un sintagma linguistico, esso *mostra* il proprio significare e, in questo modo, ne sospende la significazione). Se si chiede, ora, se la regola si applica all'esempio, la risposta non è facile, poiché essa si applica all'esempio solo come caso normale e non, evidentemente, in quanto esempio. L'esempio è, cioè, escluso dal caso normale non perché non ne fa parte, ma, al contrario, perché esibisce il suo appartenervi. Esso è veramente *paradigma* in senso etimologico: ciò che «si mostra a fianco», e una classe può contenere tutto, ma non il proprio paradigma.

Diverso è il meccanismo dell'eccezione. Mentre l'esempio è escluso dall'insieme in quanto appartiene ad esso, l'eccezione è inclusa nel caso normale proprio perché non ne fa parte. E come l'appartenenza a una classe può essere mostrata solo con un esempio, cioè al di fuori di essa, così la non-appartenenza può essere mostrata solo al suo interno, cioè con un'eccezione. In ogni caso (come mostra la disputa fra anomalisti e analogisti tra i grammatici antichi), eccezione ed esempio sono concetti correlati, che tendono, al limite, a confondersi ed entrano in gioco ogni volta che si tratta di definire il senso stesso dell'appartenenza dei singoli, del loro far comunità. Così complesso è, in ogni sistema logico come in ogni sistema sociale, il rapporto fra il dentro e il fuori, l'estraneità e l'intimità.

✱ L'*exceptio* del diritto processuale romano mostra bene questa particolare struttura dell'eccezione. Essa è uno strumento di difesa del convenuto in un giudizio, volto a neutralizzare la concludenza

delle ragioni fatte valere dall'attore, nel caso in cui la normale applicazione dello *ius civile* risulterebbe iniqua. I romani vedevano in essa una forma di esclusione rivolta contro l'applicazione dello *ius civile* (Dig. 44. 1. 2, Ulp. 74: «Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est»). In questo senso, l'*exceptio* non è assolutamente al di fuori del diritto, ma mostra, piuttosto, un contrasto fra due esigenze giuridiche, che nel diritto romano rimanda alla contrapposizione fra *ius civile* e *ius honorarium*, cioè il diritto introdotto dal pretore per temperare l'eccessiva generalità delle norme del diritto civile.

Nella sua espressione tecnica, l'*exceptio* prende così l'aspetto di una clausola condizionale negativa inserita, nella formula processuale, fra l'*intentio* e la *condemnatio*, mediante la quale la condanna del convenuto è subordinata alla non sussistenza del fatto difensivo eccepito da questi (ad esempio: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, cioè: se non vi è stato dolo). Il caso d'eccezione è così escluso dall'applicazione dello *ius civile*, senza che sia, però, messa in questione l'appartenenza della fattispecie alla previsione normativa. L'eccezione sovrana rappresenta una soglia ulteriore: essa sposta il contrasto fra due esigenze giuridiche in un rapporto-limite fra ciò che è dentro e ciò che è fuori il diritto.

Può sembrare incongruo definire la struttura del potere sovrano, con le sue crudeli implicazioni fattuali, attraverso due innocue categorie grammaticali. Pure vi è un caso in cui il carattere decisivo dell'esempio linguistico e il suo confondersi, al limite, con l'eccezione, mostrano un'evidente implicazione col potere di vita e di morte. Si tratta dell'episodio dei Giudici 12. 6 in cui i Galaaditi riconoscono gli Efraimiti in fuga che tentano di mettersi in salvo al di là del Giordano chiedendo loro di pronunciare la parola Schibboleth, che essi pronunciano Sibbolet («Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephraetaeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu»). Nello Schibboleth, esempio ed eccezione si confondono: esso è un'eccezione esemplare o un esempio che funge da eccezione. (Non stupisce, in questo senso, che, nello stato di eccezione, si prediliga il ricorso alle punizioni esemplari).

1.5. Nella teoria degli insiemi si distingue fra appartenenza e inclusione. Si ha inclusione quando un termine è parte di un insieme, nel senso che tutti i suoi elementi sono elementi di quell'insieme (si dice allora che *b* è un sottoinsieme di *a*, e si scrive: $b \subset a$). Ma un ter-

mine può appartenere a un insieme senza essere incluso in esso (l'appartenenza essendo la nozione primitiva della teoria, che si scrive: $b \in a$) o, viceversa, esservi incluso senza appartenere ad esso. In un libro recente, Alain Badiou ha svolto questa distinzione, per tradurla in termini politici. Egli fa corrispondere l'appartenenza alla presentazione, e l'inclusione alla rappresentazione (ri-presentazione). Si dirà, così, che un termine *appartiene* a una situazione, se esso è presentato e contato per uno in questa situazione (in termini politici, i singoli individui in quanto appartengono a una società). Si dirà, invece, che un termine è *incluso* in una situazione, se è rappresentato nella metastruttura (lo Stato) in cui la struttura della situazione è a sua volta contata come uno (gli individui, in quanto ricodificati dallo Stato in classi, per esempio come «elettori»). Badiou definisce *normale* un termine che è, insieme, presentato e rappresentato (cioè, che appartiene ed è incluso), *escrescenza* un termine che è rappresentato, ma non presentato (che è, cioè, incluso in una situazione senza appartenere ad essa), *singolare* un termine che è presentato, ma non rappresentato (che appartiene, senza essere incluso) (Badiou, pp. 95-115).

Che ne è dell'eccezione sovrana in questo schema? Si potrebbe pensare, a prima vista, che essa rientri nel terzo caso, che, cioè, l'eccezione configuri una forma di appartenenza senza inclusione. E così è certamente dal punto di vista di Badiou. Ma ciò che definisce il carattere della pretesa sovrana è precisamente che essa si applica all'eccezione disapplicandosi, che essa include ciò che è fuori di essa. L'eccezione sovrana è, cioè, la figura in cui la singolarità è rappresentata come tale, cioè in quanto irrapresentabile. Ciò che non può essere in alcun caso incluso, viene incluso nella forma dell'eccezione. Nello schema di Badiou essa introduce una quarta figura, una soglia di indifferenza fra escrescenza (rappresentazione senza presentazione) e singolarità (presentazione senza rappresentazione), qualcosa come una paradossale inclusione dell'appartenenza stessa. *Essa è quel che non*

può essere incluso nel tutto a cui appartiene e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso. Ciò che emerge in questa figura-limite è la crisi radicale di ogni possibilità di distinguere con chiarezza fra appartenenza e inclusione, fra ciò che è fuori e ciò che è dentro, fra eccezione e norma.

✠ Il pensiero di Badiou è, in questa prospettiva, un pensiero rigoroso dell'eccezione. La sua categoria centrale, quella di evento, corrisponde infatti alla struttura dell'eccezione. Egli definisce l'evento come un elemento di una situazione tale che la sua appartenenza ad essa è, dal punto di vista della situazione, indecidibile. Esso appare, perciò, allo Stato necessariamente come escrescenza. Il rapporto fra appartenenza e inclusione è, inoltre, secondo Badiou, segnato da un'inadeguazione fondamentale, per cui l'inclusione eccede sempre l'appartenenza (teorema del punto di eccesso). L'eccezione esprime appunto questa impossibilità di un sistema di far coincidere l'inclusione con l'appartenenza, di ridurre a unità tutte le sue parti.

Dal punto di vista del linguaggio, è possibile assimilare l'inclusione al senso e l'appartenenza alla denotazione. Al teorema del punto di eccesso corrisponderà allora il fatto che una parola ha sempre più senso di quanto possa in atto denotare e che fra senso e denotazione vi è uno scarto insuturabile. È precisamente questo scarto che è in questione tanto nella teoria levi-straussiana dell'eccedenza costitutiva del significante rispetto al significato («il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser»: Lévi-Strauss, p. XLIX) che nella dottrina benvenistiana dell'opposizione irriducibile fra semiotico e semantico. In ogni ambito il pensiero del nostro tempo si trova confrontato alla struttura dell'eccezione. La pretesa di sovranità del linguaggio consisterà allora nel tentativo di far coincidere il senso con la denotazione, di stabilire fra di essi una zona d'indistinzione, in cui la lingua si mantiene in rapporto coi suoi *denotata* abbandonandoli, ritirandosi da essi in una pura *langue* (lo «stato d'eccezione» linguistico). È quanto fa la decostruzione, ponendo degli indecidibili in eccesso infinito su ogni effettiva possibilità di significato.

1.6. Per questo, in Schmitt, la sovranità si presenta nella forma di una decisione sull'eccezione. La decisione non è qui l'espressione della volontà di un soggetto gerarchicamente superiore a ogni altro, ma rappresenta l'iscrizione, nel corpo del *nómos*, dell'esteriorità che

lo anima e gli dà senso. Il sovrano non decide il lecito e l'illecito, ma l'implicazione originaria del vivente nella sfera del diritto, o, nelle parole di Schmitt, la «strutturazione normale dei rapporti di vita», di cui la legge ha bisogno. La decisione non concerne né una *quaestio iuris* né una *quaestio facti*, ma la relazione stessa fra il diritto e il fatto. Non si tratta qui soltanto, come Schmitt sembra suggerire, dell'irruzione della «vita effettiva» che, nell'eccezione, «spezza la crosta di un meccanismo irrigidito nella ripetizione», ma di qualcosa che concerne la natura più intima della legge. Il diritto ha carattere normativo, è «norma» (nel senso proprio di «squadra») non perché comanda e prescrive, ma in quanto deve innanzitutto creare l'ambito della propria referenza nella vita reale, *normalizzarla*. Per questo – in quanto, cioè, stabilisce le condizioni di questa referenza e, insieme, le presuppone – la struttura originaria della norma è sempre del tipo: «Se (fattispecie reale, e.g.: *si membrum rupsit*), allora (conseguenza giuridica, e.g.: *talio esto*)», dove un fatto è incluso nell'ordine giuridico attraverso la sua esclusione e la trasgressione sembra precedere e determinare il caso lecito. Che la legge abbia inizialmente la forma di una *lex talionis* (*talio*, forse da *talis*, vale: la stessa cosa), significa che l'ordine giuridico non si presenta in origine semplicemente come sanzione di un fatto trasgressivo, ma si costituisce, piuttosto, attraverso il ripetersi dello stesso atto senz'alcuna sanzione, cioè come caso d'eccezione. Questo non è una punizione del primo, ma rappresenta la sua inclusione nell'ordine giuridico, la violenza come fatto giuridico primordiale (*permittit enim lex parem vindictam*, Festo 496, 15). In questo senso, l'eccezione è la forma originaria del diritto.

La cifra di questa cattura della vita nel diritto è non la sanzione (che non è affatto caratteristica esclusiva della norma giuridica), ma la colpa (non nel senso tecnico che questo concetto ha nel diritto penale, ma in quello originario che indica uno stato, un essere-in-debito: *in culpa esse*), cioè, appunto, l'essere inclusi attraverso un'e-

esclusione, l'essere in relazione con qualcosa da cui si è esclusi o che non si può assumere integralmente, *La colpa non si riferisce alla trasgressione, cioè alla determinazione del lecito e dell'illecito, ma alla pura vigenza della legge, al suo semplice riferirsi a qualcosa*. Questa è la ragione ultima della massima giuridica – estranea a ogni morale – secondo cui l'ignoranza della norma non elimina la colpa. In questa impossibilità di decidere se sia la colpa a fondare la norma o la norma a porre la colpa, emerge chiaramente alla luce l'indistinzione fra esterno e interno, fra vita e diritto che caratterizza la decisione sovrana sull'eccezione. La struttura «sovrana» della legge, il suo particolare e originale «vigore» ha la forma di uno stato di eccezione, in cui fatto e diritto sono indistinguibili (e devono, tuttavia, essere decisi). La vita, che è così obbligata, implicata nella sfera del diritto può esserlo, in ultima istanza, solo attraverso la presupposizione della sua esclusione inclusiva, solo in una *exceptio*. Vi è una figura-limite della vita, una soglia in cui essa è, insieme, dentro e fuori l'ordinamento giuridico, e questa soglia è il luogo della sovranità.

L'affermazione secondo cui «la regola vive solo dell'eccezione» va, perciò, presa alla lettera. Il diritto non ha altra vita che quella che riesce a catturare dentro di sé attraverso l'esclusione inclusiva dell'*exceptio*: esso si nutre di questa e, senza di essa, è lettera morta. In questo senso veramente il diritto «non ha per sé alcuna esistenza, ma il suo essere è la vita stessa degli uomini». La decisione sovrana traccia e di volta in volta rinnova questa soglia di indifferenza fra l'esterno e l'interno, l'esclusione e l'inclusione, *nómos e phýsis*, in cui la vita è originariamente eccepita nel diritto. La sua decisione è la posizione di un'indecidibile.

✠ Non è un caso che il primo lavoro di Schmitt sia interamente dedicato alla definizione del concetto giuridico di colpa. Ciò che subito colpisce in questo studio è la decisione con cui l'autore rifiuta ogni definizione tecnico-formale del concetto di colpa, per caratterizzarlo invece in termini che sembrano a prima vista piuttosto morali

che giuridici. La colpa è, infatti, qui (contro l'antico adagio giuridico che afferma ironicamente che «non vi è colpa senza norma») innanzitutto un «processo della vita interiore» (*Vorgang des Innerlebens*), cioè qualcosa di essenzialmente «intrasoggettivo» (*Innersubiektives*) (Schmitt 3, pp. 18-24), qualificabile come una vera e propria «cattiva volontà» (*bösen Willen*), che consiste nella «posizione consapevole di fini contrari a quelli dell'ordinamento giuridico» (*ibid.*, p. 92).

Non è possibile dire se Benjamin fosse a conoscenza di questo testo mentre scriveva *Destino e carattere* e *Per la critica della violenza*; sta di fatto, però, che la sua definizione della colpa come concetto giuridico originario indebitamente trasferito nella sfera etico-religiosa si accorda perfettamente con la tesi di Schmitt – anche se in una direzione decisamente opposta. Poiché mentre, per Benjamin, si tratta precisamente di superare lo stato di esistenza demonica, di cui il diritto è un residuo, e di liberare l'uomo dalla colpa (che non è altro che l'iscrizione della vita naturale nell'ordine del diritto e del destino), a fronte della rivendicazione schmittiana del carattere giuridico e della centralità della nozione di colpa non sta la libertà dell'uomo etico, ma solo la forza frenante di un potere sovrano (*catechon*) che, nel migliore dei casi, può solo ritardare il dominio dell'Anticristo.

Un'analoga convergenza si ha rispetto al concetto di carattere. Anche Schmitt come Benjamin, distingue nettamente fra carattere e colpa («il concetto di colpa – egli scrive – ha a che fare con un *operari*, non con un *esse*»: *ibid.*, p. 46). In Benjamin, tuttavia, è proprio questo elemento (il carattere in quanto sfugge a ogni consapevole volontà) a presentarsi come il principio capace di sciogliere l'uomo dalla colpa e di affermarne la naturale innocenza.

1.7. Se l'eccezione è la struttura della sovranità, la sovranità non è, allora, né un concetto esclusivamente politico, né una categoria esclusivamente giuridica, né una potenza esterna al diritto (Schmitt), né la norma suprema dell'ordinamento giuridico (Kelsen): essa è la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, chiamiamo *bando* (dall'antico termine germanico che designa tanto l'esclusione dalla comunità che il comando e l'insegna del sovrano) questa potenza (nel senso proprio della *dýnamis* aristotelica, che è sempre anche *dýnamis mē energhēin*, potenza di non passare all'atto) della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi.

La relazione di eccezione è una relazione di bando. Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono. Di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento (per questo, in origine, «in bando, a bandono» significano in italiano tanto «alla mercé di» che «a proprio talento, liberamente», come nell'espressione «corriere a bandono», e «bandito» vale tanto «escluso, messo al bando» che «aperto a tutti, libero», come in «mensa bandita», «a redina bandita»). È in questo senso che il paradosso della sovranità può assumere la forma: «non c'è un fuori della legge». *Il rapporto originario della legge con la vita non è l'applicazione, ma l'Abbandono*. La potenza insuperabile del *nómos*, la sua originaria «forza di legge», è che esso tiene la vita nel suo bando abbandonandola. Ed è questa struttura del bando che si tratterà qui di comprendere, per poterla, eventualmente, revocare in questione.

✎ Il bando è una forma della relazione. Ma di che relazione propriamente si tratta, dal momento che esso non ha alcun contenuto positivo e i termini in relazione sembrano escludersi (e, insieme, includersi) a vicenda? Qual è la forma della legge che in esso si esprime? Il bando è la pura forma del riferirsi a qualcosa in generale, cioè la semplice posizione di una relazione con l'irrelato. In questo senso, esso si identifica con la forma limite della relazione. Una critica del bando dovrà allora necessariamente mettere in questione la forma stessa della relazione e chiedersi se il fatto politico non sia per caso pensabile al di là della relazione, cioè non più nella forma di un rapporto.

2.

Nómos basileus

2.1. Il principio secondo cui la sovranità appartiene alla legge, che sembra oggi inscindibile dalla nostra concezione della democrazia e dello Stato di diritto, non elimina in alcun modo il paradosso della sovranità, ma lo spinge, anzi, all'estremo. Fin dalla più antica formulazione tramandata di questo principio, il frammento 169 di Pindaro, la sovranità della legge si situa, infatti, in una dimensione tanto oscura e ambigua, che proprio a questo proposito si è potuto a ragione parlare di un «enigma» (Ehrenberg, p. 119). Ecco il testo del frammento, la cui ricostruzione si deve a Boeck:

Nómos o pántōn basiléus
thnatōn te kai athanátōn
ágei dikaiōn to biaiótaton
ypertáta cheirí: tekmaíromai
érgoisin Heracléos¹

L'enigma non consiste qui tanto nel fatto che nel frammento siano possibili più interpretazioni; decisivo è piuttosto che, come il riferimento al furto di Eracle lascia intendere al di là di ogni dubbio, il poeta definisce la sovranità del *nómos* attraverso una giustificazione della violenza. Il significato del frammento si chiarisce, cioè, soltanto se si comprende che esso ha al suo centro

¹ «Il *nómos* di tutti sovrano | dei mortali e degli immortali | conduce con mano più forte | giustificando il più violento. | Lo giudico dalle opere di Eracle...»

una scandalosa composizione di quei principî per eccellenza antitetici che sono, per i Greci, *Bía* e *Díkē*, violenza e giustizia. *Nómos* è il potere che opera «con mano piú forte» l'unione paradossale di questi due opposti (in questo senso, se s'intende per enigma, secondo la definizione aristotelica, la «congiunzione di opposti», il frammento contiene veramente un enigma).

Se nel frammento 24 di Solone si deve leggere (come fa la maggioranza degli studiosi) *krátei nó mou*, già nel VI secolo la specifica «forza» della legge era identificata precisamente in una «connessione» di violenza e giustizia (*krátei / nó mou bían te kai díkēn synarmósas*, «con la forza del *nómos* ho connesso violenza e giustizia»: ma anche se si legge *hómou* invece di *nó mou*, l'idea centrale resta la stessa, dal momento che Solone sta parlando della sua attività di legislatore: cfr. De Romilly, p. 15). Anche un passo degli *Erga* esiodei – che Pindaro poteva avere in mente – assegna al *nómos* una posizione decisiva nel rapporto fra violenza e diritto:

O Perse, ponti in mente queste cose e, dando
retta alla giustizia (Dikē), scordati la violenza (Biaia).
Agli uomini, infatti, Zeus assegnò questo *nómos*:
è proprio dei pesci, delle fiere e degli alati uccelli
divorarsi l'un l'altro, poiché non vi è Dike fra essi;
ma agli uomini egli diede la Dike, che è di gran lunga migliore.

Mentre, in Esiodo, tuttavia, il *nómos* è il potere che divide violenza e diritto, mondo ferino e mondo umano, e, in Solone, la «connessione» di Bia e Dike non contiene ambiguità né ironia, in Pindaro – e questo è il nodo che egli lascia in eredità al pensiero politico occidentale, e che fa di lui, in un certo senso, il primo grande pensatore della sovranità – il *nómos* sovrano è *il principio che, congiungendo diritto e violenza, li rischia nell'indistinzione*. In questo senso, il frammento pindarico sul *nómos basileús* contiene il paradigma nascosto che orienta ogni successiva definizione della sovranità: il sovrano è il punto di indifferenza fra violenza e diritto, la soglia in cui la violenza trapassa in diritto e il diritto in violenza.

✠ Nella sua versione commentata dei frammenti di Pindaro (che Beissner data al 1803), Hölderlin (che, con ogni verisimiglianza, aveva davanti agli occhi un testo emendato nel senso della citazione platonica nel *Gorgia*: *biaiōn ton dicaiótaton*) traduce il frammento in questo modo:

Das Höchste

Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand¹.

In nome della sua teoria della superiorità costitutiva del *nómos* sulla legge (*Gesetz*, nel senso di posizione convenzionale), Schmitt critica l'interpretazione hölderliniana del frammento. «Anche Hölderlin – egli scrive – confonde la sua traduzione del frammento (Hellingrath, v, p. 277) rendendo in tedesco il termine *nómos* con *Gesetz* e si lascia fuorviare da questa parola infelice, benché sappia che la legge è medialità rigorosa. Il *nómos* in senso originario è, invece, la pura immediatezza di una forza giuridica (*Rechtskraft*) non mediata dalla legge; esso è un evento storico costituente, un atto della legittimità, la quale soltanto rende in generale sensata la legalità della nuova legge» (Schmitt 2, p. 63).

Schmitt fraintende qui completamente l'intenzione del poeta, che è appunto diretta contro ogni principio immediato. Nel suo commento, Hölderlin definisce, infatti, il *nómos* (che distingue dal diritto) come mediazione rigorosa (*strenge Mittelbarkeit*): «L'immediato – egli scrive – preso in senso rigoroso è impossibile per i mortali come per gli immortali; il dio deve distinguere diversi mondi, secondo la sua natura, poiché i beni celesti devono essere sacri per se stessi, senza commistione. L'uomo, in quanto conoscente, deve anch'egli distinguere diversi mondi, poiché la conoscenza è possibile solo mediante l'opposizione» (Hölderlin, p. 309). Se, da una parte, Hölderlin (come Schmitt) vede nel *nómos basileús* un principio più alto del semplice diritto, dall'altra egli ha cura di precisare che il termine «sovrano» non si riferisce qui a un «potere supremo» (*höchste Macht*), bensì al «più alto fondamento conoscitivo» (*ibid.*). Con una di quelle correzioni così caratteristiche delle sue ultime traduzioni, Hölderlin sposta così un problema giuridico-politico (la sovranità della legge come indistinzione di diritto e violenza) nella sfera della teoria della co-

¹ «Il più alto La legge, | di tutti il sovrano, mortali e | immortali; essa conduce proprio | per questo violenta | il più giusto diritto con mano suprema».

noscenza (la mediazione come potere di distinguere). Più originale e forte del diritto è non (come in Schmitt) il *nómos* in quanto principio sovrano, ma la mediazione che fonda la conoscenza.

2.2. È in questa luce che va letta la citazione platonica nel *Gorgia* (484b, 1-10) che, fingendo una smemoratezza, altera consapevolmente il testo pindarico:

Anche Pindaro, mi sembra, ha sostenuto quel che penso io
in quel canto che dice:
il *nómos* di tutti sovrano
mortalì e immortali

e poi così prosegue:

conduce con mano più forte
facendo violenza al più giusto.

Solo un'acuta *coniunctivitis professoria* ha potuto indurre i filologi (in particolare il curatore dell'ormai invecchiata edizione critica oxoniense di Platone) a correggere il *biaiôn to dikaiôtaton* dei codici più autorevoli per reintegrare la lettera pindarica (*dikaion to biaiôtaton*). Come Wilamowitz ha fatto giustamente osservare (Wilamowitz, pp. 95-97), *biaiôn* è troppo raro in greco per potersi spiegare con un lapsus di memoria (e ancor meno con un *lapsus calami*) e il senso del gioco di parole platonico è perfettamente chiaro: la «giustificazione della violenza» è qui, nella stessa misura, un «far violenza al più giusto» e in questo e nient'altro consiste la «sovranità» del *nómos* di cui Pindaro parla.

Un'intenzione analoga guida tanto la citazione implicita che Platone, nel *Protagora*, mette sulle labbra di Ippia («Voi uomini presenti, io ritengo che siate tutti parenti, familiari e cittadini per natura, non per legge. Per natura il simile è parente del simile, ma il *nómos*, tiranno (*tyrānnos*, non *basileús*) degli uomini, compie molte violenze contro la natura» 337c) che quella, esplicita, di *Leggi* 690 d sg.:

(l'assioma secondo cui domina chi è più forte) è diffusissimo per natura presso tutti i viventi, come disse Pindaro tebano. Ma l'as-

sioma che pare piú importante è il sesto, quello, cioè, che ordina che chi è sapiente e intelligente comandi e governi e che, quindi, l'ignorante lo segua. E questo, o sapientissimo Pindaro, non potrei dire che avvenga contro natura, ma secondo natura, cioè secondo il potere della legge su chi volontariamente l'accetta, e non per violenza.

In entrambi i casi, ciò che a Platone interessa non è tanto l'opposizione tra *phýsis* e *nómos*, che era al centro del dibattito sofistico (Stier, pp. 245-46), quanto la coincidenza di violenza e diritto che costituisce la sovranità. Nel passo citato delle *Leggi*, il potere della legge è definito conforme alla natura (*catà phýsin*) e essenzialmente non violento, perché ciò che sta a cuore a Platone è precisamente di neutralizzare l'opposizione che, tanto per i sofisti che (in modo diverso) in Pindaro, giustificava la confusione «sovrana» di Bia e Dike.

Tutta la trattazione del problema del rapporto tra *phýsis* e *nómos* nel libro x delle *Leggi* è volta a smontare la costruzione sofistica dell'opposizione, nonché la tesi dell'anteriorità della natura rispetto alla legge. Egli neutralizza entrambe affermando l'originarietà dell'anima e di «tutto ciò che appartiene al genere dell'anima» (intelletto, *téchnē* e *nómos*) rispetto ai corpi e agli elementi «che erroneamente diciamo essere per natura» (892b). Quando Platone (e, con lui, tutti i rappresentanti di quello che Leo Strauss chiama «diritto naturale classico») dice che «la legge deve regnare sugli uomini e non gli uomini sulla legge», non intende, quindi, affermare la sovranità della legge sulla natura, ma, al contrario, soltanto il suo carattere «naturale», cioè non violento. Mentre, in Platone, la «legge di natura» nasce, cioè, per mettere fuori gioco la contrapposizione sofistica tra *phýsis* e *nómos* ed escludere la confusione sovrana di violenza e diritto, nei sofisti l'opposizione serve precisamente a fondare il principio di sovranità, l'unione di Bia e Dike.

2.3. È il senso stesso di questa contrapposizione, che doveva avere una così tenace discendenza nella cultura po-

litica dell'occidente, che va qui considerato in modo nuovo. La polemica sofistica contro il *nómos* in favore della natura (che si sviluppa con toni sempre più accesi nel corso del secolo IV) può essere considerata come la premessa necessaria dell'opposizione fra stato di natura e *commonwealth*, che Hobbes pone a fondamento della sua concezione della sovranità. Se, per i sofisti, l'anteriorità della *phýsis* giustifica, in ultima analisi, la violenza del più forte, per Hobbes è proprio questa stessa identità di stato di natura e violenza (*homo hominis lupus*) a giustificare il potere assoluto del sovrano. In entrambi i casi, anche se in senso apparentemente opposto, l'antinomia *phýsis/nómos* costituisce il presupposto che legittima il principio di sovranità, l'indistinzione di diritto e violenza (nell'uomo forte dei sofisti o nel sovrano hobbesiano). È importante notare, infatti, che, in Hobbes, lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano, che è l'unico a conservare il suo naturale *ius contra omnes*. La sovranità si presenta, cioè, come un inglobamento dello stato di natura nella società, o, se si vuole, come una soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, e proprio questa indistinzione costituisce la specifica violenza sovrana. Lo stato di natura non è, perciò, veramente esterno al *nómos*, ma ne contiene la virtualità. Esso (certamente nell'età moderna, ma probabilmente già nella sofistica) è l'essere-in-potenza del diritto, la sua autopresupposizione come «diritto naturale». Del resto, come Strauss ha sottolineato, Hobbes era perfettamente cosciente che lo stato di natura non doveva essere considerato necessariamente come un'epoca reale, quanto, piuttosto, come un principio interno allo Stato, che si rivela nel momento in cui lo si considera «come se fosse dissolto» («ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur»: Hobbes I, pp. 79-80). L'esteriorità – il diritto di natura e il principio di conservazione della vita propria – è in verità il nucleo più intimo del sistema politico, di cui esso vive nello stesso senso in cui, secondo Schmitt, la regola vive dell'eccezione.

2.4. Non stupirà, in questa prospettiva, che Schmitt fondi proprio sul frammento di Pindaro la sua teoria sul carattere originario del «*nómos* della terra» e, tuttavia, non faccia alcuna allusione alla sua tesi sulla sovranità come decisione sullo stato di eccezione. Ciò che egli vuole qui assicurare a tutti i costi è la superiorità del *nómos* sovrano come evento costitutivo del diritto rispetto a ogni concezione positivistica della legge come semplice posizione e convenzione (*Gesetz*). Per questo, pur parlando di «*nómos* sovrano», Schmitt deve lasciare in ombra la prossimità essenziale fra *nómos* e stato di eccezione. Una lettura più attenta rivela, tuttavia, che questa prossimità è chiaramente presente. Poco più avanti, nel capitolo sulle *Prime linee globali*, egli mostra, infatti, come il nesso fra localizzazione e ordinamento, in cui consiste il *nómos* della terra, implica sempre una zona esclusa dal diritto, che configura uno «spazio libero e giuridicamente vuoto», in cui il potere sovrano non conosce più i limiti fissati dal *nómos* come ordine territoriale. Questa zona, nell'epoca classica dello *ius publicum Europaeum*, corrisponde al nuovo mondo, identificato con lo stato di natura, in cui tutto è lecito (Locke, *In the beginning, all world was America*). Schmitt stesso assimila questa zona *beyond the line* allo stato di eccezione, che «si basa in maniera evidentemente analoga sull'idea di uno spazio delimitato, libero e vuoto», inteso come «ambito temporale e spaziale della sospensione di ogni diritto»:

Esso era, però, delimitato rispetto all'ordinamento giuridico normale: nel tempo, attraverso la proclamazione, all'inizio, dello stato di guerra, e, alla fine, attraverso un atto di indennità; nello spazio, da una precisa indicazione del suo ambito di validità. All'interno di questo ambito spaziale e temporale, poteva accadere tutto ciò che fosse stato ritenuto di fatto necessario secondo le circostanze. Per indicare questa situazione, vi era un simbolo antico ed evidente, al quale fa riferimento anche Montesquieu: la statua della libertà o quella della giustizia venivano velate per un determinato periodo di tempo (Schmitt 2, p. 100).

In quanto sovrano, il *nómos* è necessariamente connes-

so tanto con lo stato di natura che con lo stato di eccezione. Quest'ultimo (con la sua necessaria indistinzione di Bia e Dike) non gli è semplicemente esterno, ma, pur nella sua chiara delimitazione, è implicato in esso come momento in ogni senso fondamentale. Il nesso localizzazione-ordinamento contiene, cioè, già sempre al suo interno la propria rottura virtuale nella forma di una «sospensione di ogni diritto». Ma ciò che allora appare (nel punto in cui si considera la società *tanquam dissoluta*) è, in verità, non lo stato di natura (come stadio anteriore in cui gli uomini ricadrebbero), ma lo stato di eccezione. Stato di natura e stato di eccezione sono soltanto le due facce di un unico processo topologico in cui, come in un nastro di Moebius o in una bottiglia di Leida, ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare ora all'interno (come stato di eccezione), e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *phýsis* e *nómos*. Lo stato di eccezione non è, cioè, tanto una sospensione spazio-temporale, quanto una figura topologica complessa, in cui non solo l'eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro transitano l'uno nell'altro. È proprio in questa zona topologica di indistinzione, che doveva restare nascosta agli occhi della giustizia, che noi dobbiamo invece provarci a fissare lo sguardo. Il processo (che Schmitt ha minuziosamente descritto e che noi stiamo oggi ancora vivendo) attraverso cui, in modo chiaro già a partire dalla prima guerra mondiale, il nesso costitutivo fra localizzazione e ordinamento dell'antico *nómos* della terra si spezza, trascinando in rovina l'intero sistema delle limitazioni reciproche e delle regole dello *ius publicum Europaeum*, ha nell'eccezione sovrana il suo fondamento nascosto. Ciò che è avvenuto e che sta ancora avvenendo sotto i nostri occhi è che lo spazio «giuridicamente vuoto» dello stato di eccezione (in cui la legge vige nella figura – cioè etimologicamente, nella *finzione* – della sua dissoluzione, e in cui poteva pertanto accadere tutto ciò che il sovra-

no riteneva di fatto necessario) ha infranto i suoi confini spazio-temporali e, riversandosi fuori di essi, tende ormai ovunque a coincidere con l'ordinamento normale, nel quale tutto diventa così nuovamente possibile.

✠ Se si volesse rappresentare schematicamente il rapporto fra stato di natura e stato di diritto quale si configura nello stato di eccezione, si potrebbe ricorrere a due cerchi, che, all'inizio, si presentano come distinti (fig. 1) e poi nello stato di eccezione, mostrano di essere, in realtà, l'uno all'interno dell'altro (fig. 2). Quando l'eccezione tende a diventare la regola, i due cerchi coincidono in assoluta indistinzione (fig. 3):

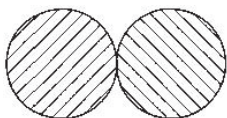


Figura 1

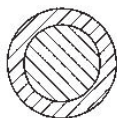


Figura 2

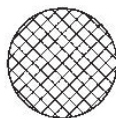


Figura 3

In questa prospettiva, ciò che sta avvenendo nell'ex Jugoslavia e, più in generale, i processi di dissoluzione degli organismi statuali tradizionali nell'Europa orientale, non vanno guardati come un riemergere dello stato naturale di lotta di tutti contro tutti, che prelude alla costituzione di nuovi patti sociali e di nuove localizzazioni nazional-statali, quanto, piuttosto, come l'affiorare alla luce dello stato di eccezione come struttura permanente di de-localizzazione e dis-locazione giuridico-politica. Non si tratta, cioè, di un regresso dell'organizzazione politica verso forme superate, ma di eventi premonitori che annunciano, come messi sanguinosi, il nuovo *nómos* della terra, che (se il principio su cui si fonda non sarà revocato in questione) tenderà a estendersi su tutto il pianeta.

3.1. Forse da nessuna parte il paradosso della sovranità si mostra in tanta luce, come nel problema del potere costituente e del suo rapporto col potere costituito. Tanto la dottrina che le legislazioni positive hanno sempre incontrato difficoltà nel formulare e nel mantenere questa distinzione in tutta la sua portata. «La ragione di ciò – si legge in un trattato di scienza della politica – è che, se si intende dare il suo vero senso alla distinzione fra potere costituente e potere costituito, occorre necessariamente collocarli su due piani diversi. I poteri costituiti esistono solo *nello* Stato: inseparabili da un ordine costituzionale prestabilito, essi hanno bisogno di una cornice statuale di cui manifestano la realtà. Il potere costituente, al contrario, si situa *fuori* dallo Stato; non gli deve nulla, esiste senza di esso, è la sorgente che l'uso che viene fatto della sua corrente non può mai esaurire» (Burdeau, p. 173).

Di qui l'impossibilità di costruire in modo armonico la relazione fra i due poteri, che emerge, in particolare, non soltanto quando si tratta di intendere la natura giuridica della dittatura e dello stato di eccezione, ma anche a proposito del potere di revisione, spesso previsto nel testo stesso delle costituzioni. Contro la tesi che afferma il carattere originario e irriducibile del potere costituente, che non può in alcun modo essere condizionato e costretto da un ordinamento giuridico determinato e si mantiene necessariamente esterno a ogni potere co-

stituito, trova oggi sempre più consensi (nell'ambito della più generale tendenza contemporanea a regolare tutto mediante norme) la tesi contraria, che vorrebbe ridurre il potere costituente al potere di revisione previsto nella costituzione e mette da parte come pregiuridico o meramente fattuale il potere da cui è nata la costituzione.

Già all'indomani della prima guerra mondiale, Benjamin, con parole che non hanno perduto nulla della loro attualità, critica questa tendenza, presentando il rapporto fra potere costituente e potere costituito come quello fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva: «Se viene meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade. Un esempio di questo processo è fornito, in questo periodo dai parlamenti. Essi presentano il noto, triste spettacolo, perché non sono rimasti consapevoli delle forze rivoluzionarie a cui devono la loro esistenza... Manca loro il senso della violenza creatrice di diritto che è rappresentata in essi; non c'è quindi da stupirsi che non pervengano a decisioni degne di questa violenza, ma curino, nel compromesso, una condotta degli affari politici che si vorrebbe senza violenza» (Benjamin I, p. 144). Ma l'altra tesi (quella della tradizione democratico-rivoluzionaria) che vuole mantenere il potere costituente nella sua trascendenza sovrana rispetto a ogni ordine costituito, rischia ugualmente di restare imprigionata nel paradosso che abbiamo fin qui tentato di descrivere. Poiché se il potere costituente, come violenza che pone il diritto, è certamente più nobile della violenza che lo conserva, esso non possiede, però, in sé alcun titolo che possa legittimarne l'alterità, e intrattiene, anzi, col potere costituito un rapporto ambiguo ed ineliminabile.

In questa prospettiva, la celebre tesi di Sieyès, secondo cui «la costituzione suppone innanzitutto un potere costituente», non è, com'è stato osservato, un semplice truismo: essa deve essere intesa piuttosto nel senso che *la costituzione si presuppone come potere costituente* e, in questa forma, esprime nel modo più pregnante il para-

dosso della sovranità. Come il potere sovrano si presuppone come stato di natura, che viene così mantenuto in relazione di bando con lo stato di diritto, così esso si scinde in potere costituente e potere costituito e si tiene in rapporto con entrambi, situandosi nel loro punto di indifferenza. Sieyès era, per parte sua, tanto cosciente di questa implicazione, da collocare il potere costituente (identificato nella «nazione»), in uno stato di natura al di fuori del legame sociale: «On doit concevoir – egli scrive (Sieyès I, p. 83) – les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature».

3.2. H. Arendt, che cita questo passo nel suo *On revolution*, descrive l'emergere di un'istanza di sovranità nei processi rivoluzionari come esigenza di un principio assoluto in grado di fondare l'atto legislativo del potere costituente e mostra bene come questa esigenza (presente anche nell'idea dell'Essere supremo in Robespierre) finisse per avvolgersi in un circolo vizioso: «Quello di cui egli (Robespierre) aveva bisogno non era soltanto un "Essere Supremo", termine che non era suo; ma piuttosto ciò che egli chiamava un "Legislatore Immortale", e che, in un contesto diverso, chiamò anche "un continuo appello alla Giustizia". Nel linguaggio della rivoluzione francese, aveva bisogno di una fonte trascendente e onnipotente di autorità, che non poteva essere identificata con la volontà generale né della nazione né della rivoluzione stessa, in modo che una "sovranità assoluta" – il "potere dispotico" di Blackstone – potesse conferire sovranità alla nazione e un'assoluta immortalità potesse garantire, se non proprio l'immortalità, almeno qualche durata e stabilità alla repubblica» (Arendt I, p. 183).

Il problema fondamentale non è, qui, tanto quello (non facile, ma pure teoricamente risolvibile) di come concepire un potere costituente che non si esaurisca mai in potere costituito, quanto quello, assai più arduo, di distinguere chiaramente il potere costituente dal potere

sovrano. Tentativi di pensare la conservazione del potere costituente non mancano certo nel nostro tempo, e ci sono divenuti familiari attraverso il concetto trotzkista di «rivoluzione permanente» e quello maoista di «rivoluzione ininterrotta». Anche il potere dei consigli (che nulla impedisce di concepire stabile, anche se di fatto i poteri rivoluzionari costituiti hanno fatto di tutto per eliminarlo) può essere considerato, in questa prospettiva, come una sopravvivenza del potere costituente nel potere costituito. Ma anche i due grandi liquidatori dei consigli spontanei, il partito leninista e quello nazista, si presentano in qualche modo come la conservazione di un'istanza costituente accanto al potere costituito. La caratteristica struttura «duale» dei grandi stati totalitari del nostro secolo (Unione Sovietica e Germania nazista), che ha dato tanto filo da torcere agli storici del diritto pubblico, perché in essa lo Stato-partito si presenta come un duplicato dell'organizzazione statale, appare, da questo punto di vista, come un'interessante, anche se paradossale, soluzione tecnico-giuridica al problema del mantenimento del potere costituente. È altrettanto certo, tuttavia, che, in entrambi i casi questo potere si presenta come espressione di un potere sovrano o non si lascia, comunque, facilmente isolare da esso. L'analogia è tanto più stretta, in quanto sia per l'uno che per l'altro essenziale è la domanda: «dove?», dal momento che né le istanze costituenti né il sovrano possono essere situati interamente dentro o interamente fuori rispetto all'ordinamento costituito.

✠ Schmitt considera il potere costituente come una «volontà politica», che è in grado di «prendere la decisione concreta fondamentale sulla specie e la forma della propria esistenza politica». Come tale, esso sta «prima e al di sopra di ogni procedimento legislativo costituzionale» ed è irriducibile al piano delle norme e teoricamente distinto dal potere sovrano (Schmitt 4, p. 120). Ma se, come avviene (secondo lo stesso Schmitt) già a partire da Sieyès, il potere costituente s'identifica con la volontà costituente del popolo o della nazione, allora non è chiaro il criterio che permette di distinguerlo dalla sovranità popolare o nazionale e soggetto costituente e soggetto so-

vano tendono a confondersi. Schmitt critica il tentativo liberale di «racchiudere e delimitare completamente attraverso leggi scritte l'esercizio del potere statale», affermando la sovranità della costituzione o della *charte* fondamentale: le istanze competenti per la revisione della costituzione «non diventano in seguito a questa competenza sovrane né titolari di un potere costituente» e il risultato inevitabile è la produzione di «atti apocrifi di sovranità» (*ibid.*, pp. 151-52). Potere costituente e potere sovrano eccedono entrambi, in questa prospettiva, il piano della norma (sia pure della norma fondamentale), ma la simmetria di quest'eccesso testimonia di una vicinanza che sfuma fino alla coincidenza.

Toni Negri, in un libro recente, ha inteso mostrare l'irriducibilità del potere costituente (definito come «prassi di un atto costitutivo, rinnovato nella libertà, organizzato nella continuità di una prassi libera») a qualsiasi forma di ordinamento costituito e, insieme, negare che esso sia riconducibile al principio di sovranità. «La verità del potere costituente – egli scrive – non è quella che (quale che sia il modo) può essergli attribuita dal concetto di sovranità. Non è questa, perché il potere costituente non solo non è (com'è ovvio) un'emanazione di quello costituito, ma neppure l'istituzione del potere costituito: esso è l'atto della scelta, la determinazione puntuale che apre un orizzonte, il dispositivo radicale di qualcosa che non esiste ancora e le cui condizioni di esistenza prevedono che l'atto creativo non perda nella creazione le sue caratteristiche. Quando il potere costituente mette in atto il processo costituente, ogni determinazione è libera e resta libera. La sovranità di contro si presenta come fissazione del potere costituente, quindi come termine di esso, come esaurimento della libertà di cui esso è portatore» (Negri, p. 31). Il problema della distinzione di potere costituente e potere sovrano è, certamente, essenziale; ma che il potere costituente non promani dall'ordine costituito né si limiti a istituirlo, e che esso sia, d'altra parte, prassi libera, non significa ancora nulla quanto alla sua alterità rispetto al potere sovrano. Se la nostra analisi della struttura originale della sovranità come bando e abbandono è esatta, questi attributi appartengono, infatti, anche al potere sovrano, e Negri, nella sua ampia analisi della fenomenologia storica del potere costituente, non può trovare da nessuna parte il criterio che permette di isolarlo dal potere sovrano.

L'interesse del libro di Negri risiede, piuttosto, nella prospettiva ultima che esso apre, in quanto mostra come il potere costituente, una volta pensato in tutta la sua radicalità, cessa di essere un concetto politico in senso stretto e si presenti necessariamente come una categoria dell'ontologia. Il problema del potere costituente diventa allora quello della «costituzione della potenza» (*ibid.*, p. 383) e la dialettica irrisolta fra potere costituente e potere costituito lascia il posto a una nuova articolazione del rapporto fra potenza e atto, il che esige nulla di meno che un ripensamento delle categorie ontologiche della

modalità nel loro insieme. Il problema si sposta, così, dalla filosofia politica alla filosofia prima (o, se si vuole, la politica viene restituita al suo rango ontologico). Solo una coniugazione interamente nuova di possibilità e realtà, di contingenza e necessità e degli altri *páthē tou óntos*, potrà, infatti, permettere di recidere il nodo che unisce sovranità e potere costituente: e solo se si riuscirà a pensare altrimenti la relazione fra potenza e atto e, anzi, al di là di essa, sarà possibile pensare un potere costituente interamente sciolto dal bando sovrano. Fino a quando una nuova e coerente ontologia della potenza (al di là dei passi che in questa direzione hanno mosso Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) non avrà sostituito l'ontologia fondata sul primato dell'atto e sulla sua relazione colla potenza, una teoria politica sottratta alle aporie della sovranità resta impensabile.

3.3. Il rapporto fra potere costituente e potere costituito è altrettanto complesso di quello che Aristotele istituisce fra la potenza e l'atto, la *dýnamis* e l'*enérgeia*, e, in ultima analisi, dipende (come, forse, anche ogni autentica comprensione del problema della sovranità) da come si pensano l'esistenza e l'autonomia della potenza. Nel pensiero di Aristotele, infatti, da una parte la potenza precede l'atto e lo condiziona, dall'altra sembra restargli essenzialmente subordinata. Contro i megarici, che (come quei politici odierni che vogliono ridurre tutto il potere costituente a potere costituito), affermano che la potenza esiste solo nell'atto (*energhé mónon dýnasthai*), Aristotele ha cura, tuttavia, di ribadire ogni volta l'esistenza autonoma della potenza, il fatto per lui evidente che il suonatore di cetra mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, e l'architetto la sua potenza di costruire anche quando non costruisce. Ciò che egli intende pensare nel libro *Theta* della *Metafisica* non è, in altre parole, la potenza come mera possibilità logica, ma i modi effettivi della sua esistenza. Per questo, perché, cioè, la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere), o, come Aristotele dice, che essa sia anche impoten-

za (*adynamía*). Aristotele enuncia con decisione questo principio – che è, in un certo senso, il cardine su cui ruota tutta la sua teoria della *dýnamis* – in una formula lapidaria: «ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (*tou autoú cai catà to autò pása dýnamis adynamía*, Met. 1046a, 32). O, ancora più esplicitamente: «Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere (*to dynatòn endéketai eînai cai mē eînai*, Met. 1050b, 10)».

La potenza che esiste è precisamente questa potenza che può non passare all'atto (Avicenna – fedele, in questo, all'intenzione aristotelica – la chiama «potenza perfetta» e la esemplifica nella figura di una scribea nel momento in cui non scrive). Essa si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, *può* l'atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza. Ma come pensare, in questa prospettiva, il passaggio all'atto? Se ogni potenza (di essere o fare) è anche, originariamente, potenza di non (essere o fare), come sarà possibile il realizzarsi di un atto?

La risposta di Aristotele è contenuta in una definizione che costituisce una delle prestazioni più acute del suo genio filosofico e, come tale, è stata spesso fraintesa: «È potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di potente non essere» (Met. 1047a, 24-26). Le ultime tre parole della definizione (*oudén éstai adýnaton*) non significano, secondo la lettura comune che rende la definizione del tutto triviale, «nulla vi sarà di impossibile» (cioè: è possibile ciò che non è impossibile); piuttosto esse sanciscono la condizione alla quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi. Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamía*). Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa. In un passo del *De anima* (417b 2-16), in cui Aristotele esprime forse nel modo più com-

piuto la natura della perfetta potenza, egli descrive il passaggio all'atto (nel caso delle *téchnai* e dei saperi umani, che è lo stesso che sta al centro del libro *Theta* della *Metafisica*) non come un'alterazione o una distruzione della potenza nell'atto, ma come un conservarsi e un «donarsi a se stessa» della potenza:

patire non è un termine semplice, ma, in un senso, è una certa distruzione attraverso il principio contrario, in un altro è piuttosto la conservazione (*sōtēria*, la salvazione) di ciò che è in potenza da parte di ciò che è in atto e simile ad esso... Poiché colui che possiede la scienza (in potenza) diventa contemplante in atto, e questo o non è un'alterazione – poiché si ha qui dono a se stesso e all'atto (*epídoxis eis eautó*) – ovvero è un'alterazione di altra specie.

Descrivendo in questo modo la natura più autentica della potenza, Aristotele ha consegnato, in realtà, alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità. Poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi. La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda *sovraneamente*, cioè senza nulla che lo preceda e determini (*superiorem non recognoscens*), se non il proprio poter non essere. E sovrano è quell'atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere, lasciandosi essere, donandosi a sé.

Di qui la costitutiva ambiguità della teoria aristotelica della *dýnamis-enérgeia*: se per un lettore, che percorra il libro *Theta* della *Metafisica* con occhio sgombro dai pregiudizi della tradizione, non è mai chiaro se il primato appartenga effettivamente all'atto, o piuttosto alla potenza, ciò non è per una indecisione o, peggio, per una contraddizione del pensiero del filosofo, ma perché potenza e atto non sono che i due aspetti del processo di autofondazione sovrana dell'essere. La sovranità è sempre duplice, perché l'essere si autosospende mantenendosi, come potenza, in relazione di bando (o abbandono) con sé, per realizzarsi poi come atto assoluto (che non

presuppone, cioè, altro che la propria potenza). Al limite, potenza pura e atto puro sono indiscernibili e questa zona di indistinzione è, appunto, il sovrano (nella *Metafisica* di Aristotele, ciò corrisponde alla figura del «pensiero del pensiero», cioè di un pensiero che pensa in atto soltanto la propria potenza di pensare).

Per questo è così arduo pensare una «costituzione della potenza» integralmente emancipata dal principio di sovranità e un potere costituente che abbia definitivamente infranto il bando che la lega al potere costituito. Non basta, infatti, che il potere costituente non si esaurisca mai in potere costituito: anche il potere sovrano può mantenersi indefinitamente come tale, senza mai passare all'atto (il provocatore è appunto colui che cerca di obbligarlo a tradursi in atto). Occorrerebbe, piuttosto, pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto – nemmeno nella forma estrema del bando e della potenza di non essere, e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza – nemmeno nella forma del dono di sé e del lasciar essere. Ciò implicherebbe, però, nulla di meno che pensare l'ontologia e la politica al di là di ogni figura della relazione, sia pure di quella relazione limite che è il bando sovrano; ma proprio questo è quanto molti oggi non sono disposti ad alcun costo a fare.

✠ L'inerire di un principio di potenza a ogni definizione della sovranità è stato già notato. Mairet ha osservato, in questo senso, che lo stato sovrano si fonda su una «ideologia della potenza», che consiste nel «riconduurre a unità i due elementi di ogni potere... il principio della potenza e la forma del suo esercizio» (Mairet, p. 289). L'idea centrale è qui che «la potenza esiste già prima di essere esercitata, e che l'obbedienza precede le istituzioni che la rendono possibile» (*ibid.*, p. 311). Che questa ideologia abbia, in verità, carattere mitologico, è suggerito dallo stesso autore: «si tratta di un vero e proprio mito, i cui segreti non abbiamo ancora oggi penetrato, ma che costituisce, forse, il segreto di ogni potere». È la struttura di questo arcano che abbiamo inteso portare alla luce nella figura della relazione di abbandono e della «potenza di non»; ma più che a un mitologema in senso proprio, ci urtiamo qui alla radice ontologica di ogni potere politico (potenza e atto sono, per Aristotele, innanzitutto categorie

dell'ontologia, due modi «in cui l'essere si dice»).

Vi sono, nel pensiero moderno, rari, ma significativi tentativi di pensare l'essere al di là del principio di sovranità. Schelling nella *Filosofia della rivelazione*, pensa così un assolutamente esistente che non presuppone alcuna potenza e non esiste mai *per transitum de potentia ad actum*. Nell'ultimo Nietzsche, l'eterno ritorno dello stesso configura un'impossibilità di distinguere fra potenza e atto, così come l'*Amor fati* un'impossibilità di discernere la contingenza dalla necessità. Parimenti in Heidegger, nell'abbandono e nell'*Ereignis*, sembra che l'essere stesso sia congedato e deposto da ogni sovranità. Bataille, che pure resta un pensatore della sovranità, nella negatività senza impiego e nel *desœuvrement* ha pensato una dimensione limite in cui la «potenza di non» non sembra più sussumibile nella struttura del bando sovrano. Ma l'obiezione forse più forte contro il principio di sovranità è contenuta in un personaggio di Melville, lo scrivano Bartleby, che, col suo «preferirei di no», resiste a ogni possibilità di decidere fra potenza di e potenza di non. Queste figure spingono al limite l'aporia della sovranità, ma non riescono, tuttavia, ad affrancarsi completamente dal suo bando. Esse mostrano che lo scioglimento del bando, come quello del nodo gordiano, non assomiglia tanto alla soluzione di un problema logico o matematico, quanto a quella di un enigma. L'aporia metafisica mostra qui la sua natura politica.

4.1. Nella leggenda *Davanti alla legge*, Kafka ha rappresentato in uno scorcio esemplare la struttura del bando sovrano.

Nulla – e certamente non il diniego del guardiano – impedisce al contadino di entrare nella porta della legge, se non il fatto che questa porta è sempre già aperta e che la legge non prescrive nulla. I due più recenti interpreti della leggenda, Jacques Derrida e Massimo Cacciari, hanno insistito entrambi, anche se in modo diverso, su questo punto. «La Loi – scrive Derrida – se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restante ouverte et ouverte sur rien» (Derrida 1, p. 356). E Cacciari sottolinea con ancora più decisione che il potere della Legge sta precisamente nell'impossibilità di entrare nel già aperto, di raggiungere il luogo in cui già si è: «Come possiamo sperare di “aprire” se la porta è già aperta? Come possiamo sperare di entrare-l'aperto? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra... Possiamo entrare solo là dove possiamo aprire. Il già-aperto immobilizza... Il contadino non può entrare, perché entrare è ontologicamente impossibile nel già aperto» (Cacciari, p. 69).

Vista in questa prospettiva, la leggenda kafkiana espone la forma pura della legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando. Il contadino è consegnato alla potenza della legge, perché questa non esige nulla da lui,

non gli ingiunge altro che la propria apertura. Secondo lo schema dell'eccezione sovrana, la legge gli si applica disapplicandosi, lo tiene nel suo bando abbandonandolo fuori di sé. La porta aperta, che è destinata soltanto a lui, lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è precisamente il fastigio supremo e la radice prima di ogni legge. Quando il prete, nel *Processo*, compendia l'essenza del tribunale nella formula: «Il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando te ne vai», è la struttura originale del *nómos* che egli enuncia con queste parole.

✠ In modo analogo, anche il linguaggio tiene l'uomo nel suo bando, perché, in quanto parlante, egli è già sempre entrato in esso senza poterne rendere conto. Tutto ciò che si presuppone al linguaggio (nelle forme di un non-linguistico, di un ineffabile, ecc.) non è appunto altro che un presupposto del linguaggio, che, come tale, è mantenuto in relazione con esso proprio in quanto ne viene escluso. Mallarmé esprimeva questa natura autopresupponente del linguaggio scrivendo, con una formula hegeliana, che «il logos è un principio che si svolge attraverso la negazione di ogni principio». Come forma pura della relazione, infatti, il linguaggio (come il bando sovrano) presuppone già sempre se stesso nella figura di un irrelato, e non è possibile entrare in relazione o uscire dalla relazione con ciò che appartiene alla forma stessa della relazione. Ciò non significa che all'uomo parlante sia precluso il nonlinguistico, ma solo che egli non può mai raggiungerlo nella forma di un presupposto irrelato o ineffabile, bensì, piuttosto, nel linguaggio stesso (secondo le parole di Benjamin, solo la «purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» può condurre a «ciò che si rifiuta alla parola»: Benjamin 2, p. 127).

4.2. Ma questa interpretazione della struttura della legge esaurisce davvero l'intenzione kafkiana? In una lettera a Benjamin del 20 settembre 1934, Scholem definisce il rapporto con la legge descritto da Kafka nel *Processo*, come «nulla della rivelazione» (*Nichts der Offenbarung*), intendendo con questa espressione «uno stadio in cui essa afferma ancora se stessa, per il fatto che vige (*gilt*), ma non significa (*bedeutet*). Dove la ricchezza del significato viene meno e ciò che appare, ridotto, per così dire, al punto zero del proprio contenuto, tuttavia non scom-

pare (e la Rivelazione è qualcosa che appare), là emerge il nulla» (Benjamin 3, p. 163). Una legge che si trova in tale condizione non è, secondo Scholem, semplicemente assente, ma si presenta piuttosto nella forma della sua ineseguibilità. «Gli studenti di cui tu parli – egli obietta all'amico – non sono studenti che hanno perduto la scrittura... ma studenti che non possono decifrarla»: *ibid.*, p. 147).

Vigenza senza significato (Geltung ohne Bedeutung): nulla meglio di questa formula, in cui Scholem caratterizza lo stato della legge nel romanzo di Kafka, definisce il bando di cui il nostro tempo non riesce a venire a capo. Qual è, infatti, la struttura del bando sovrano, se non quella di una legge che *vige*, ma non *significa*? Dovunque sulla terra gli uomini vivono oggi nel bando di una legge e di una tradizione che si mantengono unicamente come «punto zero» del loro contenuto, includendoli in una pura relazione di abbandono. Tutte le società e tutte le culture (non importa se democratiche o totalitarie, conservatrici o progressiste) sono entrate oggi in una crisi di legittimità, in cui la legge (intendendo con questo termine l'intero testo della tradizione nel suo aspetto regolativo, che si tratti della *Torah* ebraica o della *Shariah* islamica, del dogma cristiano o del *nómos* profano) vige come puro «nulla della Rivelazione». Ma questa è appunto la struttura originale della relazione sovrana, e il nichilismo in cui viviamo non è altro, in questa prospettiva, che l'emergere alla luce di questa relazione come tale.

4.3. È in Kant che la forma pura della legge come «vigenza senza significato» appare per la prima volta nella modernità. Ciò che nella *Critica della ragion pratica* egli chiama «semplice forma della legge» (*die bloß Form des Gesetzes*, Kant 1, p. 28) è, infatti, una legge ridotta al punto zero del suo significato e che, tuttavia, vige come tale. «Ora di una legge – egli scrive – se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante), non rimane che la semplice forma di

una legislazione universale» (*ibid.*, p. 27). Una volontà pura, cioè determinata soltanto mediante una tale forma della legge, non è «né libera né non libera», esattamente come il contadino kafkiano.

Il limite e, insieme, la ricchezza dell'etica kantiana è proprio nell'aver lasciato vigere come principio vuoto la forma della legge. A questa vigenza senza significato nella sfera dell'etica, corrisponde, in quella della conoscenza, l'oggetto trascendentale. L'oggetto trascendentale non è, infatti, un oggetto reale, ma una «pura idea della relazione» (*bloß eine Idee des Verhältnisse*), che esprime soltanto l'essere in relazione del pensiero con un pensato assolutamente indeterminato (Kant 2, p. 671).

Ma che cos'è una tale «forma di legge»? E, soprattutto, come ci si deve comportare di fronte a essa, dal momento che la volontà non è qui determinata da alcun contenuto particolare? Qual è, cioè, la *forma di vita* che corrisponde alla *forma di legge*? Non diventa così la legge morale qualcosa come una «facoltà imperscrutabile»? Kant chiama «rispetto» (*Achtung*, attenzione reverenziale), la condizione di chi si trova a vivere sotto una legge che vige senza significare, senza cioè prescrivere né vietare alcun fine determinato («la motivazione che un uomo può avere prima che un certo fine gli sia proposto non può manifestamente essere altra che la legge stessa attraverso il rispetto che essa ispira (senza determinare quali scopi si possono avere o raggiungere obbedendole). Poiché la legge, in rapporto all'elemento formale del libero arbitrio, è la sola cosa che resta, una volta che ha eliminato la materia del libero arbitrio»: Kant 3, p. 282).

È stupefacente come Kant abbia descritto in questo modo, con quasi due secoli di anticipo e nei termini di un sublime «sentimento morale», una condizione che, a partire dalla prima guerra mondiale, sarebbe divenuta familiare nelle società di massa e nei grandi stati totalitari del nostro tempo. Poiché la vita sotto una legge che vige senza significare assomiglia alla vita nello stato di eccezione, in cui il gesto più innocente o la più picco-

la dimenticanza possono avere le conseguenze più estreme. Ed è esattamente una vita di questo genere, in cui la legge è tanto più pervasiva in quanto manca di qualsiasi contenuto e un colpo battuto distrattamente su un portone scatena processi incontrollabili, quella che Kafka descrive. Come il carattere puramente formale della legge morale fonda per Kant la sua pretesa universale di applicazione pratica in ogni circostanza, così, nel villaggio kafkiano, la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita. L'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, *sono* il Processo. È quanto Benjamin vede con chiarezza quando, alla concezione scholemiana di una vigenza senza significato, obietta che una legge che ha perduto il suo contenuto cessa di esistere come tale e si confonde con la vita: «che gli scolari abbiano smarrito la scrittura oppure che non sappiano più decifrarla, è, alla fine, la stessa cosa, poiché una scrittura senza la sua chiave non è scrittura, ma vita, vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello» (Benjamin 3, p. 155). Tanto più fermamente Scholem (che non si rende conto che l'amico ha afferrato perfettamente la differenza) ribadisce di non poter condividere l'opinione «secondo cui è la stessa cosa che gli scolari abbiano smarrito la scrittura oppure che non possano decifrarla, e, anzi, questo mi pare l'errore più grande in cui si possa incorrere. Proprio la differenza fra questi due stadi è ciò a cui mi riferisco quando parlo di "nulla della Rivelazione"» (*ibid.*, p. 163).

Se, conformemente alle nostre analisi precedenti, vediamo nell'impossibilità di distinguere la legge dalla vita – cioè, nella vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del castello – il carattere essenziale dello stato di eccezione, allora a fronteggiarsi sono qui due diverse interpretazioni di questo stato: da una parte quella (è la posizione di Scholem) che vede in esso una vigenza senza significato, un mantenersi della pura forma della legge al di là del suo contenuto, dall'altra il gesto benjaminiano, per

il quale lo stato di eccezione tramutato in regola segna la consumazione della legge e il suo diventare indiscernibile dalla vita che dovrebbe regolare. A un nichilismo imperfetto, che lascia sussistere indefinitamente il nulla nella forma di una vigenza senza significato, si oppone il nichilismo messianico di Benjamin, che nullifica anche il nulla e non lascia valere la forma della legge al di là del suo contenuto.

Quale che sia il significato esatto di queste due tesi e la loro pertinenza rispetto all'interpretazione del testo kafkiano, è certo che ogni ricerca sul rapporto fra vita e diritto nel nostro tempo deve oggi tornare a confrontarsi con esse.

✠ L'esperienza di una vigenza senza significato è alla base di una corrente non irrilevante del pensiero contemporaneo. Il prestigio della decostruzione nel nostro tempo consiste appunto nel suo aver concepito l'intero testo della tradizione come una vigenza senza significato, che vale essenzialmente nella sua indecidibilità, e nell'aver mostrato che una tale vigenza è, come la porta della legge nella parabola kafkiana, assolutamente insuperabile. Ma è proprio sul senso di questa vigenza (e dello stato di eccezione che essa inaugura) che le posizioni si dividono. Il nostro tempo sta, infatti, di fronte al linguaggio come, nella parabola, il contadino sta davanti alla porta della Legge. Il rischio per il pensiero è qui che esso si trovi condannato a una trattativa infinita e irrisolvibile col guardiano o, peggio ancora, che finisca coll'assumere esso stesso la parte del guardiano, che, senza veramente impedire l'ingresso, custodisce il nulla su cui la porta apre. Secondo il monito evangelico, citato da Origene a proposito dell'interpretazione della Scrittura: «Guai a voi, uomini della legge, poiché avete tolto la chiave della conoscenza: voi stessi non siete entrati e non avete permesso di entrare a coloro che si avvicinavano» (che andrebbe riformulato in questi termini: «Guai a voi, che non avete voluto entrare nella porta della Legge, ma nemmeno avete permesso che fosse chiusa»).

4.4. È in questa prospettiva che si devono leggere tanto la singolare «inversione» che Benjamin contrappone, nel saggio su Kafka, alla vigenza senza significato, che, nell'ottava tesi *Sul concetto della storia*, l'enigmatica allusione a uno stato di eccezione «effettivo». A una *To-*

rah di cui si è smarrita la chiave e che tende, per questo, a diventare indiscernibile dalla vita, egli fa, infatti, corrispondere una vita che si risolve integralmente in scrittura: «nel tentativo di trasformare la vita in Scrittura vedo il senso dell'inversione cui tendono numerose allegorie kafkiane» (Benjamin 3, p. 155). Con un gesto analogo, l'ottava tesi contrappone allo stato di eccezione in cui viviamo, che è diventato la regola, uno stato di eccezione «effettivo» (*wirklich*), che è nostro compito realizzare: «la tradizione degli oppressi ci insegna che "lo stato di eccezione" in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come compito, la produzione dello stato di eccezione effettivo» (Benjamin 4, p. 697).

Abbiamo visto in che senso la legge, divenuta pura forma di legge, mera vigenza senza significato, tenda a coincidere colla vita. In quanto, però, nello stato di eccezione virtuale, si mantiene ancora come pura forma, essa lascia sussistere di fronte a sé la nuda vita (la vita di Josef K. o quella che viene vissuta nel villaggio ai piedi del castello). Nello stato di eccezione effettivo, alla legge che s'indetermina in vita fa riscontro, invece, una vita che, con un gesto simmetrico ma inverso, si trasforma integralmente in legge. All'impenetrabilità di una scrittura che, divenuta indecifrabile, si presenta ora come vita, corrisponde l'assoluta intellegibilità di una vita tutta risolta in scrittura. Solo a questo punto i due termini, che la relazione di bando distingueva e manteneva uniti (la nuda vita e la forma di legge), si aboliscono a vicenda ed entrano in una nuova dimensione.

4.5. È significativo che tutti gli interpreti leggano in ultima analisi la leggenda come l'apologo di una sconfitta, dell'irrimediabile fallimento del contadino di fronte al compito impossibile che la legge gli imponeva. È lecito, però, chiedersi se il testo kafkiano non consenta una diversa lettura. Gli interpreti sembrano, infatti, di-

menticare proprio le parole con cui la storia si conclude: «Qui nessun altro poteva entrare, perché quest'ingresso era destinato soltanto a te. Ora vado e lo chiudo (*ich gehe jetzt und schliesse ihn*)». Se è vero che proprio l'apertura costituiva, come abbiamo visto, il potere invincibile della legge, la sua specifica «forza», è allora possibile immaginare che tutto il contegno del contadino non fosse altro che una complicata e paziente strategia per ottenerne la chiusura, per interromperne la vigenza. E, alla fine, anche se, forse, a prezzo della vita (la storia non dice se egli sia effettivamente morto, dice solo che è «vicino alla fine»), il contadino riesce veramente nel suo intento, riesce a far chiudere per sempre la porta della legge (essa era aperta, infatti, «soltanto per lui»). Nella sua interpretazione della leggenda, Kurt Weinberg ha suggerito di vedere nel timido, ma caparbio contadino la figura di un «messia cristiano impedito» (Weinberg, pp. 130-31). Il suggerimento può essere accolto, solo se non si dimentica che il Messia è la figura in cui le grandi religioni monoteistiche hanno cercato di venire a capo del problema della legge e che la sua venuta significa, tanto nell'ebraismo che nel cristianesimo o nell'islam sciita, il compimento e la consumazione integrale della legge. Il messianismo non è, cioè, nel monoteismo, semplicemente una categoria fra le altre dell'esperienza religiosa, ma costituisce il suo concetto-limite, il punto in cui essa supera e mette in questione se stessa in quanto legge (di qui le aporie messianiche sulla legge, di cui sono espressione tanto la lettera di Paolo ai Romani, che la dottrina sabbatiana secondo cui il compimento della *Torah* è la sua trasgressione). Ma se questo è vero, che cosa deve fare un messia che, come il contadino, si trova di fronte una legge nello stato di vigenza senza significato? Egli non potrà certo compiere una legge che è già in stato di sospensione indefinita né tanto meno semplicemente sostituirla con un'altra (il compimento della legge non è una nuova legge).

Una miniatura in un manoscritto ebraico del xv seco-

lo, che contiene delle Haggadoth su «Colui che viene», mostra l'arrivo del Messia a Gerusalemme. Il Messia a cavallo (nella tradizione, la cavalcatura è un asinello) si presenta davanti alla porta spalancata della città santa, dietro la quale una finestra lascia intravedere una figura che potrebbe essere un guardiano. Davanti al Messia sta un giovane, che si tiene dritto a un passo dalla porta aperta e indica verso di essa. Chiunque sia questa figura (potrebbe trattarsi del profeta Elia), è possibile accostarlo al contadino della parabola kafkiana. Il suo compito sembra essere quello di preparare e facilitare l'ingresso del Messia – compito paradossale, dal momento che la porta è spalancata. Se si chiama provocazione quella strategia che costringe la potenza della legge a tradursi in atto, la sua è allora una forma paradossale di provocazione, la sola adatta a una legge che vige senza significare, a una porta che non lascia entrare perché è troppo aperta. Il compito messianico del contadino (e del giovane che nella miniatura sta davanti alla porta) potrebbe allora essere appunto quello di rendere effettivo lo stato di eccezione virtuale, di costringere il guardiano a chiudere la porta della legge (la porta di Gerusalemme). Poiché il Messia potrà entrare solo dopo che la porta sarà stata chiusa, cioè dopo che la vigenza senza significato della legge sarà cessata. Questo è il senso dell'enigmatico passo nei *Quaderni in ottavo* kafkiani, in cui si legge che: «Il Messia verrà solo quando non ci sarà più bisogno di lui, non arriverà che il giorno dopo il suo arrivo, verrà non l'ultimo giorno, ma l'ultimissimo». Il senso ultimo della leggenda non è, allora, nelle parole di Derrida, quello di «un evento che riesce a non avvenire» (o che accade non accadendo: «un événement qui arrive à ne pas arriver»: Derrida 1, p. 359), ma, proprio al contrario, la storia racconta come qualcosa sia effettivamente accaduto, sembrando non accadere e le aporie messianiche del contadino esprimono esattamente la difficoltà del nostro tempo nel suo tentativo di venire a capo del bando sovrano.

✠ Uno dei paradossi dello stato di eccezione vuole che, in esso, sia impossibile distinguere la trasgressione della legge dalla sua esecuzione, in modo che ciò che è conforme alla norma e ciò che la viola, coincidono, in esso, senza residui (chi passeggia durante il coprifuoco non sta trasgredendo la legge, più di quanto il soldato che, eventualmente, lo uccide la stia eseguendo). Questa è precisamente la situazione che, nella tradizione ebraica (e, in verità, in ogni genuina tradizione messianica) si verifica all'avvento del Messia. La prima conseguenza di quest'avvento è, infatti, il compimento e la consumazione della legge (secondo i cabalisti, della *Torah* di Beriah, cioè della legge che vige dalla creazione dell'uomo fino ai giorni del Messia). Questo compimento non significa, però, che la vecchia legge sia semplicemente sostituita da una nuova, omologa alla precedente, ma con diverse prescrizioni e diversi divieti (la *Torah* di Atziluth, la legge originaria che, secondo i cabalisti, il Messia deve restaurare, non contiene precetti e proibizioni, ma è solo un coacervo di lettere senz'ordine). Esso implica, piuttosto, che il compimento della *Torah* coincida ora colla sua trasgressione. È quanto affermano senza mezzi termini i movimenti messianici più radicali, come quello di Sabbatai Zevi (il cui motto era: «il compimento della *Torah* è la sua trasgressione»).

Dal punto di vista politico-giuridico, il messianismo è, dunque, una teoria dello stato di eccezione; solo che a proclamarlo non è l'autorità vigente, ma il Messia che ne sovverte il potere.

✠ Uno dei caratteri peculiari delle allegorie kafkiane è che esse contengono proprio nel finale una possibilità di rovesciamento che ne ribalta integralmente il significato. L'ostinazione del contadino presenta così qualche analogia con l'astuzia che permette a Ulisse di venire a capo del canto delle sirene. Come, nell'apologo sulla legge, questa è insuperabile proprio perché non prescrive nulla, anche qui l'arma più terribile delle sirene non è il canto, ma il silenzio («non è mai accaduto, ma non sarebbe forse del tutto inconcepibile, che qualcuno si possa salvare dal loro canto, ma dal loro silenzio certo no») e l'intelligenza quasi sovrumana di Ulisse consiste appunto nell'essersi accorto che le sirene tacevano e nell'aver opposto ad esse «soltanto a guisa di scudo» la sua commedia, esattamente come fa il contadino rispetto al guardiano della legge. Come le «porte dell'India» nel *Nuovo avvocato*, anche la porta della legge può essere vista come un simbolo di quelle forze mitiche, di cui l'uomo, come il cavallo Bucefalo, deve riuscire a ogni costo a venire a capo.

4.6. J.-L. Nancy è il filosofo che ha pensato con più rigore l'esperienza della Legge che è implicita nella vigenza senza significato. In un testo estremamente denso, egli ne identifica la struttura ontologica come abbando-

no e cerca conseguentemente di pensare non solo il nostro tempo, ma tutta la storia dell'occidente come «tempo dell'abbandono». La struttura che egli descrive resta, tuttavia, all'interno della forma della legge e l'abbandono è pensato come abbandono al bando sovrano senza che nessuna via si apra al di là di questo:

Abbandonare è rimettere, affidare o consegnare a un potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Si abbandona sempre a una legge. La privazione dell'essere abbandonato si misura al rigore senza limiti della legge alla quale si trova esposto. L'abbandono non costituisce una citazione a comparire sotto a questa o a quella imputazione di legge. È costrizione a comparire assolutamente davanti alla legge, davanti alla legge come tale nella sua totalità. Allo stesso modo, essere bandito non significa essere sottoposto a una certa disposizione di legge, ma essere sottoposto alla legge tutta intera. Consegnato all'assoluto della legge, il bandito è anche abbandonato al di fuori di ogni giurisdizione... L'abbandono rispetta la legge, non può fare altrimenti (Nancy, pp. 149-50).

Il compito che il nostro tempo propone al pensiero non può consistere semplicemente nel riconoscere la forma estrema e insuperabile della legge come vigenza senza significato. Ogni pensiero che si limiti a questo, non fa che ripetere la struttura ontologica che abbiamo definito come paradosso della sovranità (o bando sovrano). La sovranità è, infatti, precisamente questa «legge al di là della legge cui siamo abbandonati», cioè il potere autopresupponente del *nómos*, e solo se si riesce a pensare l'essere dell'abbandono al di là di ogni idea di legge (sia pure nella forma vuota di una vigenza senza significato), si potrà dire di essere usciti dal paradosso della sovranità verso una politica sciolta da ogni bando. Una pura forma di legge è soltanto la forma vuota della relazione; ma la forma vuota della relazione non è più una legge, bensì una zona di indiscernibilità fra legge e vita, cioè uno stato di eccezione.

Il problema qui è lo stesso che Heidegger, nei *Beiträge zur Philosophie*, affronta sotto la rubrica della *Seinverlas-*

senheit, dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere, cioè nulla di meno che il problema dell'unità-differenza fra essere ed ente nell'età del compimento della metafisica. Ciò che è in questione in questo abbandono non è, infatti, che qualcosa (l'essere) lasci andare e dimetta qualcos'altro (l'ente). Al contrario: *l'essere non è qui altro che L'essere abbandonato e rimesso a se stesso dell'ente*, l'essere non è che il bando dell'ente:

Che cosa è abbandonato da chi? L'ente dall'essere che gli appartiene e non appartiene che ad esso. L'ente appare allora *cosí*, appare come oggetto e come essere disponibile, come se l'essere non fosse... Allora si mostra questo: che l'essere abbandoni l'ente significa: l'essere si dissimula nell'esser manifesto dell'ente. E l'essere stesso viene determinato essenzialmente come questo sottraentesi dissimularsi... Abbandono dell'essere: che l'essere abbandoni l'ente, che questo sia consegnato a se stesso e divenga oggetto della macchinazione. Questa non è semplicemente una «caduta», ma è la prima storia dell'essere stesso (Heidegger I, p. 115).

Se l'essere non è, in questo senso, che l'essere *a bandono* dell'ente, allora qui la struttura ontologica della sovranità mostra a nudo il suo paradosso. È la relazione di abbandono che va ora pensata in modo nuovo. Leggere questa relazione come vigenza senza significato, cioè come l'essere abbandonato *a* e *da* una legge che non prescrive nulla se non se stessa, significa restare all'interno del nichilismo, cioè non spingere fino all'estremo l'esperienza dell'abbandono. Solo dove questo si scioglie da ogni idea di legge e di destino (ivi comprese la kantiana forma di legge e la vigenza senza significato), l'abbandono è veramente sperimentato come tale. Occorre, per questo, tenersi aperti all'idea che la relazione di abbandono non sia una relazione, *che l'essere insieme dell'essere e dell'ente non abbia la forma della relazione*. Questo non significa che essi fluttuino ora ciascuno per proprio conto: piuttosto essi consistono ora senza relazione. Ma ciò implica nulla di meno che provare a pensare il *factum* politico-sociale non piú nella forma di un rapporto.

✠ Le tesi kojèviana sulla fine della storia e sulla conseguente instaurazione di uno stato universale omogeneo presentano molte analogie con la situazione epocale che abbiamo descritto come vigenza senza significato (questo spiega gli odierni tentativi di riattualizzare Kojève in chiave liberal-capitalista). Che cos'è, infatti, uno Stato che sopravvive alla storia, una sovranità statuale che si mantiene oltre il raggiungimento del suo telos storico se non una legge che vige senza significare? Pensare un compimento della storia in cui permanga la forma vuota della sovranità è altrettanto impossibile che pensare l'estinzione dello Stato senza il compimento delle sue figure storiche, poiché la forma vuota dello Stato tende a generare contenuti epocali e questi, a loro volta, cercano una forma statuale divenuta impossibile (è quanto sta avvenendo nell'ex Unione Sovietica e nell'ex Jugoslavia).

All'altezza del compito sarebbe oggi soltanto un pensiero capace di pensare insieme la fine dello Stato e la fine della storia, e di mobilitare l'una contro l'altra.

È in questa direzione che sembra muoversi – anche se in modo ancora insufficiente – l'ultimo Heidegger, con l'idea di un evento o di una appropriazione ultima (*Ereignis*), in cui ciò che viene appropriato è l'essere stesso, cioè il principio che aveva finora destinato gli enti nelle diverse epoche e figure storiche. Ciò significa che con l'*Ereignis* (come con l'Assoluto hegeliano nella lettura di Kojève), la «storia dell'essere giunge alla fine» (Heidegger 2, p. 44) e, conseguentemente, la relazione fra essere e ente trova la sua «assoluzione». Per questo Heidegger può scrivere che, nell'*Ereignis*, egli cerca di pensare «l'essere senza riguardo all'ente», il che equivale a nulla di meno che provare a pensare la differenza ontologica non più come una relazione, essere ed ente al di là di ogni possibile rapporto.

È in questa prospettiva che andrebbe situato il dibattito fra Bataille e Kojève, in cui è in gioco precisamente la figura della sovranità nell'età del compimento della storia umana. Vari scenari sono qui possibili. Nella nota aggiunta alla seconda edizione della sua *Introduction*, Kojève prende le distanze dalla tesi enunciata nella prima edizione, secondo cui la fine della storia coincide semplicemente col ridiventare animale dell'uomo, col suo scomparire come uomo in senso proprio (cioè, come soggetto dell'azione negatrice). Durante un viaggio in Giappone del 1959, egli aveva constatato la possibilità di una cultura post-storica, in cui gli uomini, pur abbandonando l'azione negatrice in senso stretto, continuano a separare le forme dai loro contenuti, non per trasformare attivamente questi ultimi, ma per praticare una sorta di «snobismo allo stato puro» (le cerimonie del tè, ecc.). D'altra parte, nella recensione ai romanzi di Queneau, egli vede nei personaggi della *Domenica della vita*, in particolare nel *voyou desœuvré* (Kojève, p. 391), la figura realizzata del saggio soddisfatto alla fine della storia. Al saggio hegeliano soddisfatto e cosciente di sé e al *voyou desœuvré* (definito sprezzantemente *homo quenellensis*),

Bataille contrappone, invece, ancora la figura di una sovranità consumata integralmente nell'istante («la seule innocence possible: celle de l'instant»), che coincide con «le forme in cui l'uomo si dona a se stesso:... il riso, l'eroticismo, il combattimento, il lusso».

Il tema del *desœuvrement*, dell'inoperosità come figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia, che appare per la prima volta nella recensione di Kojève a Queneau, è stato ripreso da Blanchot e da J.-L. Nancy, che lo ha posto al centro del suo libro sulla *Comunità inoperosa*. Tutto dipende qui da che cosa s'intende per «inoperosità». Essa non può essere né la semplice assenza di opera né (come in Bataille) una forma sovrana e senza impiego della negatività. Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum*.

Soglia

L'aver esposto, senza riserve il nesso irriducibile che unisce violenza e diritto fa della *Critica* benjaminiana la premessa necessaria, e ancor oggi insuperata, di ogni ricerca sulla sovranità. Nell'analisi di Benjamin, questo nesso si mostra come una oscillazione dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva. Di qui la necessità di una terza figura, che spezzi la dialettica circolare fra queste due forme di violenza: «La legge di queste oscillazioni (fra violenza che pone e violenza che conserva il diritto) si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa... Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza. Sull'interruzione di questo ciclo, che si svolge nell'ambito delle forze mitiche del diritto, sulla deposizione del diritto insieme alle forze cui esso si appoggia (come queste ad esso), e, cioè, in definitiva dello Stato, si basa una nuova epoca storica» (Benjamin 1, pp. 155-56).

La definizione di questa terza figura, che Benjamin chiama violenza divina, costituisce il problema centrale di ogni interpretazione del saggio. Benjamin non suggerisce, infatti, alcun criterio positivo per la sua identificazione e nega, anzi, che sia anche soltanto possibile ri-

conoscerla nel caso concreto. Certo è soltanto che essa non pone né conserva il diritto, ma lo de-pone (*entsetzt*). Di qui il suo prestarsi agli equivoci più rischiosi (di cui è prova lo scrupolo con cui Derrida, nella sua interpretazione del saggio, mette in guardia contro di essa, accostandola, con un singolare fraintendimento, alla «soluzione finale» nazista: Derrida 2, pp. 1044-45).

Nel 1920, mentre lavorava alla stesura della *Critica*, con ogni probabilità Benjamin non aveva ancora letto quella *Politische Theologie*, la cui definizione della sovranità avrebbe citato cinque anni dopo nel libro sul dramma barocco; la violenza sovrana e lo stato di eccezione che essa istaura non compaiono, pertanto, nel saggio e non è facile dire dove essi potrebbero collocarsi rispetto alla violenza che pone il diritto e a quella che lo conserva. La radice dell'ambiguità della violenza divina va, forse, cercata proprio in quest'assenza. Con ogni evidenza, infatti, la violenza che si esercita nello stato di eccezione non conserva né semplicemente pone il diritto, ma lo conserva sospendendolo e lo pone eccependosi da esso. In questo senso, la violenza sovrana, come quella divina, non si lascia integralmente ridurre a nessuna delle due forme di violenza, la cui dialettica il saggio si proponeva di definire. Ciò non significa che essa possa essere confusa con la violenza divina. La definizione di questa, anzi, diventa più agevole proprio se la si pone in rapporto con lo stato di eccezione. Poiché la violenza sovrana apre una zona d'indistinzione tra legge e natura, esterno e interno, violenza e diritto; ciò non di meno, il sovrano è precisamente colui che mantiene la possibilità di deciderli nella misura stessa in cui li confonde. Finché lo stato di eccezione si distingue dal caso normale, la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva non è veramente spezzata e la decisione sovrana appare anzi semplicemente come il medio in cui si attua il passaggio dall'una all'altra (in questo senso, si può dire che la violenza sovrana pone il diritto, poiché afferma la liceità di un atto altrimenti illecito, e, insieme lo conserva, poi-

ché il contenuto del nuovo diritto è solo la conservazione del vecchio). In ogni caso, il nesso fra violenza e diritto è, pur nella loro indifferenza, mantenuto.

La violenza, che Benjamin definisce divina, si situa, invece, in una zona in cui non è più possibile distinguere fra eccezione e regola. Essa sta, rispetto alla violenza sovrana, nello stesso rapporto in cui, nell'ottava tesi, lo stato di eccezione effettivo sta rispetto a quello virtuale. Per questo (in quanto, cioè, essa non è un'altra specie di violenza accanto alle altre, ma solo lo scioglimento del nesso fra violenza e diritto), Benjamin può dire che la violenza divina non pone né conserva il diritto, ma lo depone. Essa mostra la connessione fra le due violenze – e, a maggior ragione, quella fra violenza e diritto – come l'unico contenuto reale del diritto. «La funzione della violenza nella creazione giuridica» scrive Benjamin nell'unico punto del saggio in cui si avvicina a qualcosa come una definizione della violenza sovrana «è, infatti, duplice, nel senso che la posizione del diritto, mentre persegue come scopo, con la violenza come mezzo, ciò che viene instaurato come diritto, pure, nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito, non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto e immediatamente violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto col nome di potere non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa» (Benjamin I, p. 151). Per questo non è un caso se Benjamin, piuttosto che definire la violenza divina, con uno svolgimento apparentemente brusco si concentri invece sul portatore del nesso fra violenza e diritto, che egli chiama «nuda vita» (*bloß Leben*). L'analisi di questa figura, la cui funzione decisiva nell'economia del saggio è rimasta finora impensata, stabilisce un nesso essenziale tra la nuda vita e la violenza giuridica. Non soltanto il dominio del diritto sul vivente è coestensivo alla nuda vita e cessa con questa, ma anche lo scioglimento della violenza giuridica, che è in un certo senso lo scopo del saggio, «risale alla colpevolezza

della nuda vita naturale, la quale consegna il vivente, innocente e infelice, alla pena, che espia (*sühnt*) la sua colpa e purifica (*entsühnt*) anche il colpevole, non però da una colpa, bensì dal diritto» (*ibid.*, p. 153).

Nelle pagine che seguono, cercheremo di svolgere queste indicazioni e di analizzare il rapporto che stringe insieme nuda vita e potere sovrano. Secondo Benjamin, alla chiarificazione di questo rapporto, come anche a ogni tentativo di mettere in questione il dominio del diritto sul vivente, non è di alcuna utilità il principio del carattere sacro della vita, che il nostro tempo riferisce alla vita umana e, perfino, alla vita animale in generale. Sospetto è, per Benjamin, che quel che qui è proclamato sacro sia precisamente ciò che, secondo il pensiero mitico, è il «portatore destinato alla colpa: la nuda vita», quasi che una complicità segreta corresse tra la sacertà della vita e il potere del diritto. «Varrebbe la pena – egli scrive – di indagare l'origine del dogma della sacertà della vita. Forse, anzi verisimilmente, esso è di data recente, ultima aberrazione dell'indebolita tradizione occidentale, per cui si vorrebbe cercare il sacro, che essa ha perduto, nel cosmologicamente impenetrabile» (*ibid.*, p. 155).

È questa origine che cominceremo appunto coll'indagare. Il principio del carattere sacro della vita ci è diventato così familiare, che sembriamo dimenticare che la Grecia classica, cui dobbiamo la maggior parte dei nostri concetti etico-politici, non soltanto ignorava questo principio, ma non possedeva un termine per esprimere in tutta la sua complessità la sfera semantica che noi indichiamo coll'unico termine «vita». L'opposizione fra *zoë* e *bíos*, fra *zên* ed *eu zên* (cioè fra la vita in generale e il modo di vita qualificato che è proprio degli uomini), pur così decisiva per l'origine della politica occidentale, non contiene nulla che possa far pensare a un privilegio o a una sacertà della vita come tale; il greco omerico, anzi, non conosce nemmeno un termine per designare il corpo vivente. Il termine *sóma*, che, in epoche successive, si presenta come un buon equivalente del nostro «cor-

po» significa in origine soltanto «cadavere», quasi che la vita in sé, che si risolve per i greci in una pluralità di aspetti e di elementi, si presentasse come unità solo dopo la morte. Del resto, anche in quelle società che, come la Grecia classica, celebravano sacrifici animali e immolavano, occasionalmente, vittime umane, la vita in sé non era considerata sacra; essa diveniva tale solo attraverso una serie di rituali, il cui scopo era appunto quello di separarla dal suo contesto profano. Nelle parole di Benveniste, per rendere la vittima sacra, occorre «separarla dal mondo dei viventi, occorre che essa attraversi la soglia che separa i due universi: questo è lo scopo dell'uccisione» (Benveniste, p. 188).

Se questo è vero, quando e in che modo una vita umana è stata considerata per la prima volta come sacra in se stessa? Ci siamo occupati finora di delineare la struttura logica e topologica della sovranità, ma che cosa è eccepito e catturato in essa, chi è il portatore del bando sovrano? Tanto Benjamin che Schmitt, anche se in modo diverso, indicano la vita (la «nuda vita» in Benjamin e, in Schmitt, la «vita effettiva» che «spezza la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione») come l'elemento che, nell'eccezione, si trova nella relazione più intima colla sovranità. È questa relazione che si tratta ora di chiarire.

Parte seconda

Homo sacer

I.

Homo sacer

1.1. Festo, al lemma *sacer mons* del suo trattato *Sul significato delle parole*, ci ha conservato memoria di una figura del diritto romano arcaico in cui il carattere della sacralità si lega per la prima volta a una vita umana come tale. Subito dopo aver definito il Monte Sacro, che la plebe, al momento della sua secessione, aveva consacrato a Giove, egli aggiunge:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob malefictum; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur «si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit». Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet¹.

Si è molto discusso sul senso di questa enigmatica figura, in cui alcuni hanno voluto vedere «la più antica pena del diritto criminale romano» (Bennett, p. 5), ma la cui interpretazione è complicata dal fatto che essa concentra su di sé tratti a prima vista contraddittori. Già Bennett, in un saggio del 1930, osservava che la definizione di Festo «sembra negare la cosa stessa implicita nel termine» (*ibid.*, p. 7), perché, mentre sancisce la sacertà di una persona, ne autorizza (o, più precisamente, ne

¹ Uomo sacro è, però, colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio; infatti nella prima legge tribunicia si avverte che «se qualcuno ucciderà colui che per plebiscito è sacro, non sarà considerato omicida». Di qui viene che un uomo malvagio o impuro suole essere chiamato sacro.

rende impunibile) l'uccisione (qualunque etimologia si accetti per il termine *parricidium*, esso indica in origine l'assassinio di un uomo libero). La contraddizione è ancora accentuata dalla circostanza che colui che chiunque poteva uccidere impunemente, non doveva, però, essere messo a morte nelle forme sancite dal rito (*neque fas est eum immolari*; *immolari* indica l'atto di cospargere la vittima con la *mola salsa* prima di sacrificarla).

In che consiste, allora, la sacertà dell'uomo sacro, che significa l'espressione *sacer esto*, che figura più volte nelle leggi reali e che appare già nell'iscrizione arcaica sul cippo rettangolare del foro, se essa implica a un tempo l'*impune occidi* e l'esclusione dal sacrificio? Che questa espressione risultasse oscura anche per i romani è provato oltre ogni dubbio da un passo dei *Saturnali* (III, 7, 3-8) in cui Macrobio, dopo aver definito *sacrum* ciò che è destinato agli dèi, aggiunge: «a questo punto non sembra fuor di luogo trattare della condizione di quegli uomini che la legge comanda essere sacri a determinate divinità, poiché non ignoro che a certuni appare strano (*mirum videri*) che, mentre è vietato violare qualsiasi cosa sacra, sia invece lecito uccidere l'uomo sacro». Quale che sia il valore della interpretazione che Macrobio crede di dover fornire a questo punto, è certo che la sacertà appariva ai suoi occhi abbastanza problematica, da aver bisogno di una spiegazione.

1.2. Alla perplessità degli *antiqui auctores*, fa riscontro la divergenza delle interpretazioni moderne. Qui il campo è diviso fra coloro (come Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) che vedono nella *sacratio* il residuo indebolito e secolarizzato di una fase arcaica in cui il diritto religioso e quello penale non erano ancora distinti e la condanna a morte si presentava come un sacrificio alla divinità e quanti (come Kerényi e Fowler) scorgono in essa una figura archetipica del sacro, la consacrazione agli dèi inferi, analoga, nella sua ambiguità, alla

nozione etnologica di *tabú*: augusto e maledetto, degno di venerazione e suscitante orrore. Se i primi riescono a dar ragione dell'*impune occidi* (come fa, ad esempio, Mommsen, nei termini di un'esecuzione popolare o vicaria di una condanna a morte), essi non possono, però, spiegare in modo convincente il divieto di sacrificio; inversamente, nella prospettiva dei secondi, se il *neque fas est eum immolari* risulta comprensibile («l'*homo sacer* – scrive Kerényi – non può essere oggetto di sacrificio, di un *sacrificium*, per nessun'altra ragione che questa, molto semplice: ciò che è *sacer* è già in possesso degli dèi, ed è originariamente e in modo particolare possesso degli dèi inferi, quindi non c'è bisogno che lo si renda tale con una nuova azione»: Kerényi, p. 76), non si capisce, però, in alcun modo perché l'*homo sacer* possa essere ucciso da chiunque senza macchiarsi di sacrilegio (di qui l'incongrua spiegazione di Macrobio, secondo la quale, poiché le anime degli *homines sacri* erano *diis debita*e, si cercava di mandarle in cielo al più presto possibile).

Entrambe le posizioni non riescono a dare economicamente e simultaneamente ragione dei due tratti la cui giustapposizione costituisce appunto, nella definizione di Festo, la specificità dell'*homo sacer*: *l'impunità della sua uccisione e il divieto di sacrificio*. All'interno di ciò che sappiamo dell'ordinamento giuridico e religioso romano (tanto dello *ius divinum* che dello *ius humanum*), i due tratti sembrano, in effetti, difficilmente compatibili: se l'*homo sacer* era impuro (Fowler: *tabú*) o proprietà degli dèi (Kerényi), perché allora chiunque poteva ucciderlo senza contaminarsi o commettere sacrilegio? E se, d'altro canto, egli era in realtà la vittima di un sacrificio arcaico o un condannato a morte, perché non era *fas* metterlo a morte nelle forme prescritte? Che cos'è, allora, la vita dell'*homo sacer*, se essa si situa all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità, al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino?

Tutto fa pensare che ci troviamo qui di fronte a un concetto-limite dell'ordinamento sociale romano, che, come

tale, può difficilmente essere spiegato in modo soddisfacente finché si resta all'interno dello *ius divinum* e dello *ius humanum*, ma che può, forse, permettere di far luce sui loro reciproci limiti. Piuttosto che risolvere la specificità dell'*homo sacer*, come troppo spesso si è fatto, in una pretesa ambiguità originaria del sacro, calcata sulla nozione etnologica di tabú, proveremo invece a interpretare la *sacratio* come una figura autonoma e ci chiederemo se essa non permetta per caso di far luce su una struttura *politica* originaria, che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico. Ma, per avvicinarci a questa zona, sarà prima necessario sgombrare il campo da un equivoco.

L'ambivalenza del sacro

2.1. Sull'interpretazione dei fenomeni sociali e, in particolare, del problema dell'origine della sovranità, pesa ancora un mitologema scientifico che, costituitosi tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX, ha messo durevolmente fuori strada le ricerche delle scienze umane in un settore particolarmente delicato. Questo mitologema, che possiamo qui provvisoriamente rubricare come «teoria dell'ambiguità del sacro», prende inizialmente forma nell'antropologia tardovittoriana e si trasmette subito dopo alla sociologia francese; ma la sua influenza nel tempo e la sua trasmissione alle altre discipline sono state così tenaci, che, dopo aver compromesso le ricerche di Bataille sulla sovranità, esso è ancora presente in quel capolavoro della linguistica del XX secolo che è il *Vocabulaire des institutions indo-européennes* di Emile Benveniste. Che la sua prima formulazione sia nelle *Lectures on the religion of the Semites* di Robertson Smith (1889) – cioè lo stesso libro che doveva esercitare un'influenza determinante sulla composizione del saggio freudiano *Totem e tabù* («leggerlo – scriverà Freud – era come scivolar via su una gondola») – non sorprenderà, se si considera che le *Lectures* coincidono col momento in cui una società, che aveva ormai perso ogni rapporto colla sua tradizione religiosa, cominciava ad accusare il proprio disagio. È in questo libro, infatti, che la nozione etnografica di tabù lascia per la prima volta l'ambito delle culture primitive e penetra saldamente

all'interno dello studio della religione biblica, segnando irrevocabilmente colla sua ambiguità l'esperienza occidentale del sacro.

Accanto a tabú che corrispondono esattamente – scrive Robertson Smith nella IV lezione – a regole di santità e che proteggono l'inviolabilità degli idoli, dei santuari, dei preti, dei capi e, in generale, delle persone e delle cose che appartengono agli dèi e al loro culto, troviamo un'altra specie di tabú che, in ambito semitico, ha il suo parallelo nelle regole di impurità. Le donne dopo il parto, l'uomo che ha toccato un cadavere ecc., sono temporaneamente tabú e vengono separati dal consorzio umano, così come, nelle religioni semitiche, queste stesse persone sono considerate impure. In questi casi, la persona tabú non è considerata santa, perché viene isolata tanto dal santuario che da ogni contatto cogli uomini... In molte società selvagge, tra le due specie di tabú non corre una chiara linea di demarcazione, ed anche in popoli più progrediti la nozione di santità e quella di impurità spesso si toccano (Robertson Smith, pp. 152-53).

In una nota aggiunta alla seconda edizione delle *Lectures* (1894), dal titolo *Holyness, uncleanness and taboo*, Robertson Smith, dopo aver elencato una nuova serie di esempi di ambiguità (fra cui la stessa proibizione della carne di maiale che «nelle religioni semitiche più elevate appartiene a una sorta di terra di nessuno tra l'impuro e il sacro»), postula l'impossibilità di «separare la dottrina semitica del santo e dell'impurità dal sistema del tabú» (*ibid.*, p. 452).

È significativo che, tra le attestazioni di quest'ambigua potenza del sacro, Robertson Smith enumeri qui anche il bando: «Un'altra notevole usanza ebraica è il bando (*herem*), col quale un peccatore empio, ovvero dei nemici della comunità e del suo Dio, venivano votati a una totale distruzione. Il bando è una forma di consacrazione alla divinità, ed è per questo che il verbo “bandire” è a volte reso con “consacrare” (Micah 4. 13) o “votare” (Lev. 27. 28). Nei tempi più antichi dell'Ebraismo, esso implicava, però, la completa distruzione non soltanto della persona, ma delle sue proprietà... solo i metalli, dopo essere stati fusi nel fuoco, potevano essere incor-

porati nel tesoro del santuario (Josh. 6. 24). Anche il bestiame non era sacrificato, ma semplicemente ucciso, e la città consacrata non doveva essere ricostruita (Deut. 13. 16; Josh. 6. 26). Un tale bando è un tabú, reso effettivo dal timore di pene sovranaturali (Re, 16. 34) e, come nel tabú, il pericolo che vi era implicito era contagioso (Deut. 7. 26); chi porta nella sua casa una cosa consacrata incorre nello stesso bando» (*ibid.*, pp. 453-54). L'analisi del bando – assimilato al tabú – è fin dall'inizio determinante nella genesi della dottrina dell'ambiguità del sacro: l'ambiguità del primo, che esclude includendo, implica quella del secondo.

2.2. Una volta formulata, la teoria dell'ambivalenza del sacro, come se la cultura europea se ne rendesse conto per la prima volta, si diffonde senza incontrare resistenza in ogni ambito delle scienze umane. Dieci anni dopo le *Lectures*, quel classico dell'antropologia francese che è l'*Essai sur le sacrifice* di Hubert e Mauss (1899), si apre proprio evocando «le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière» (Hubert e Mauss, p. 195). Sei anni dopo, nel secondo volume della *Völkerpsychologie* di Wundt, il concetto di tabú esprime appunto l'originaria indifferenza di sacro e impuro che caratterizzerebbe la fase più arcaica della storia umana, quella miscela di venerazione e di orrore che Wundt, con una formula che doveva aver fortuna, definisce «orrore sacro». Solo in una fase successiva, quando, secondo Wundt, le più antiche potenze demoniche cedettero agli dèi, l'originaria ambivalenza lasciò il posto all'antitesi di sacro e di impuro.

Nel 1912, lo zio di Mauss, Emile Durkheim pubblica le *Formes élémentaires de la vie religieuse*, in cui un intero capitolo è dedicato all'«ambiguità della nozione di sacro». Qui egli classifica le «forze religiose» in due categorie opposte, le faste e le nefaste:

Senza dubbio i sentimenti che ispirano le une e le altre non sono identici: altro è il rispetto ed altro il disgusto e l'orrore. Tuttavia, poiché i gesti sono gli stessi nei due casi, i sentimenti espressi non devono differire per natura. C'è, infatti, dell'orrore nel rispetto religioso, soprattutto quando è molto intenso, e il timore che ispirano le potenze maligne non è generalmente privo di qualche carattere reverenziale... Il puro e l'impuro non sono dunque due generi separati, ma due varietà del medesimo genere, che comprende le cose sacre. Ci sono due specie di sacro, il fasto e il nefasto; e non soltanto tra le due forme opposte non c'è soluzione di continuità, ma uno stesso oggetto può passare dall'una all'altra senza mutare natura. Col puro si fa l'impuro e viceversa: l'ambiguità del sacro consiste nella possibilità di questa trasmutazione (Durkheim, pp. 446-48).

In queste pagine è già all'opera quel processo di psicologizzazione dell'esperienza religiosa (il «disgusto» e l'«orrore» con cui la borghesia europea colta tradisce il suo disagio di fronte al fatto religioso), che giungerà a compimento qualche anno dopo nell'ambito della teologia marburghese con l'opera di R. Otto sul sacro (1917). Qui una teologia che aveva smarrito ogni esperienza della parola rivelata e una filosofia che aveva abbandonato ogni sobrietà di fronte al sentimento, celebrano la loro unione in un concetto di sacro che ormai coincide del tutto con quelli di oscuro e di impenetrabile. Che il religioso appartenga integralmente alla sfera dell'emozione psicologica, che esso abbia essenzialmente a che fare coi brividi e colla pelle d'oca, ecco le trivialità che il neologismo *numinoso* deve rivestire di un'apparenza di scientificità.

Quando, qualche anno dopo, Freud intraprende la composizione di *Totem e tabù*, il terreno era, dunque, sufficientemente preparato. Tuttavia è solo con questo libro che una vera e propria teoria generale dell'ambivalenza viene alla luce, su basi non soltanto antropologiche e psicologiche, ma anche linguistiche. Nel 1910, Freud aveva letto il saggio di un linguista oggi discredito, K. Abel, sul *Senso contraddittorio delle parole originarie*, e l'aveva recensito su *Imago* in un articolo, in cui lo collegava alla

sua teoria dell'assenza del principio di contraddizione nei sogni. Fra le parole di senso opposto che Abel elencava nell'appendice, figurava, come Freud non manca di rilevare, il termine latino *sacer*, «santo e maledetto». Curiosamente, gli antropologi che avevano sviluppato per primi la teoria dell'ambiguità del sacro, non avevano menzionato la *sacratio* latina. Nel 1911 appare, però, il saggio di Fowler *The original meaning of the word sacer*, al cui centro sta, invece, proprio una interpretazione dell'*homo sacer*, che ebbe immediata risonanza fra gli studiosi di scienze della religione. Qui è l'ambiguità implicita nella definizione di Festo a permettere allo studioso (riprendendo un suggerimento di Marett) il collegamento del latino *sacer* con la categoria di tabù («*sacer esto* is in fact a curse; and the *homo sacer* on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous... originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but "holy" or accursed according to the circumstances»: Fowler, pp. 17-23).

H. Fugier, in uno studio ben documentato, ha mostrato in che modo la dottrina dell'ambiguità del sacro penetri nell'ambito della scienza del linguaggio e finisca per trovarvi la sua roccaforte (Fugier, pp. 238-40). In questo processo, un ruolo decisivo è svolto appunto dall'*homo sacer*. Mentre, infatti, nella seconda edizione del *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* di Walde (1910), non vi è traccia della dottrina dell'ambivalenza, la voce *sacer* del *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Ernout-Meillet (1932) sancisce ormai il «duplice significato» del termine proprio attraverso un richiamo all'*homo sacer*: «*Sacer* designe celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le doublé sens de "sacré" ou "maudit" (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto*: cfr. gr. *ágios*)».

✱ È interessante seguire, attraverso il lavoro della Fugier, la storia degli interscambi fra antropologia, linguistica e sociologia intor-

no alla questione del sacro. Fra la seconda edizione del dizionario di Walde e la prima edizione dello Ernout-Meillet, era apparso l'articolo *Sacer* del Pauly-Wissowa, a firma di R. Ganschietz (1920), che registra esplicitamente la teoria dell'ambivalenza di Durkheim (come Fowler aveva già fatto per Robertson Smith). Quanto a Meillet, Fugier ricorda gli stretti rapporti che il linguista aveva con la scuola sociologica parigina (in particolare con Mauss e Durkheim). Quando nel 1939 Caillois pubblica *L'homme et le sacré*, egli può così esordire direttamente da un dato lessicale ormai certo: «A Rome, on sait assez que le mot sacer désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller» (Caillois, p. 22).

2.3. Una figura enigmatica del diritto romano arcaico, che sembra riunire in sé tratti contraddittori ed era perciò essa stessa da spiegare, entra così in risonanza con la categoria religiosa del sacro nel momento in cui questa attraversa per suo conto un processo di irrevocabile desemantizzazione che la porta ad assumere significati opposti; quest'ambivalenza, messa in rapporto con la nozione etnografica di tabù, viene a sua volta usata per spiegare, con perfetta circolarità, la figura dell'*homo sacer*. Nella vita dei concetti, vi è un momento in cui essi perdono la loro immediata intellegibilità e, come ogni termine vuoto, possono caricarsi di sensi contraddittori. Per il fenomeno religioso, tale momento coincide con la nascita dell'antropologia moderna alla fine del secolo scorso, al cui centro stanno non a caso nozioni ambivalenti come *mana*, *tabù*, *sacer*. Lévi-Strauss ha mostrato come il termine *mana* funzioni da significante eccedente, che non ha altro senso che quello di segnare l'eccesso della funzione significante sui significati. Considerazioni in qualche modo analoghe potrebbero farsi per il concetto di tabù e per quello di sacro, riferite al loro uso e alla loro funzione nel discorso delle scienze umane fra il 1890 e il 1940. Non una pretesa ambivalenza della categoria religiosa generica del sacro può spiegare il fenomeno politico-giuridico cui si riferisce la più antica accezione del termine *sacer*; al contrario, solo un'attenta e

pregiudiziale delimitazione delle sfere rispettive del politico e del religioso può permettere di comprendere la storia del loro intreccio e delle loro complesse relazioni. In ogni caso è importante che la dimensione giuridico-politica originaria che si espone nell'*homo sacer* non sia ricoperta da un mitologema scientifico che non soltanto in sé non può spiegare nulla, ma che è esso stesso bisognoso di spiegazione.

3.1. La struttura della *sacratio* risulta, tanto nelle fonti che secondo il concorde parere degli studiosi, dalla congiunzione di due tratti: l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio. Innanzitutto l'*impune occidi* configura un'eccezione dallo *ius humanum*, in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). La stessa formula riportata da Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*) costituisce anzi in qualche modo una vera e propria *exceptio* in senso tecnico, che l'uccisore chiamato in giudizio avrebbe potuto opporre all'accusa, invocando la sacertà della vittima. Ma anche il *neque fas est eum immolari* configura, a ben guardare, un'eccezione, questa volta dallo *ius divinum* e da ogni forma di uccisione rituale. Le forme più antiche di esecuzione capitale di cui abbiamo notizia (la terribile *poena cullei*, in cui il condannato, col capo coperto da una pelle di lupo, veniva chiuso in un sacco con dei serpenti, un cane e un gallo e gettato in acqua o la defenestrazione dalla rupe Tarpea) sono, in realtà, piuttosto riti di purificazione che pene di morte in senso moderno: il *neque fas est eum immolari* servirebbe appunto a distinguere l'uccisione dell'*homo sacer* dalle purificazioni rituali ed escluderebbe decisamente la *sacratio* dall'ambito religioso in senso proprio.

È stato osservato che mentre la *consecratio* fa normalmente passare un oggetto dallo *ius humanum* a quel-

lo divino, dal profano al sacro (Fowler, p. 18), nel caso dell'*homo sacer* una persona è semplicemente posta al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina. Non solo, infatti, il divieto dell'immolazione esclude ogni equiparazione fra l'*homo sacer* e una vittima consacrata, ma, come osserva Macrobio citando Trebazio, la liceità dell'uccisione implicava che la violenza fattagli non costituiva sacrilegio, come nel caso delle *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).

Se questo è vero, la *sacratio* configura una doppia eccezione, tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum*, tanto dall'ambito religioso che da quello profano. La struttura topologica, che questa doppia eccezione disegna, è quella di una duplice esclusione e di una duplice cattura, che presenta più che una semplice analogia con la struttura dell'eccezione sovrana. (Di qui la pertinenza della tesi di quegli studiosi che, come Crifò, interpretano la *sacratio* in sostanziale continuità con l'esclusione dalla comunità: Crifò 1, pp. 460-65). Come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra.*

3.2. Ciò che definisce la condizione dell'*homo sacer* non è, quindi tanto, la pretesa ambivalenza originaria della sacertà che gli inerisce, quanto, piuttosto, il carattere particolare della doppia esclusione in cui si trova preso e della violenza in cui si trova esposto. Questa violenza – l'uccisione insanzionabile che chiunque può commettere nei suoi confronti – non è classificabile né come sacrificio né come omicidio, né come esecuzione di una condanna né come sacrilegio. Sottraendosi alle forme sancite del diritto umano e di quello divino, essa apre una sfera dell'agire umano che non è quella del *sacrum*

facere né quella dell'azione profana e che si tratta qui di provarsi a comprendere.

Noi abbiamo già incontrato una sfera-limite dell'agire umano che si tiene unicamente in una relazione di eccezione. Questa sfera è quella della decisione sovrana, che sospende la legge nello stato di eccezione e implica così in esso la nuda vita. Dobbiamo chiederci, allora, se la struttura della sovranità e quella della *sacratio* non siano in qualche modo connesse e possano, in questa connessione, illuminarsi a vicenda. Possiamo, anzi, avanzare in proposito una prima ipotesi: restituito al suo luogo proprio, al di là tanto del diritto penale che del sacrificio, l'*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio. *Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera.*

È possibile, allora, dare una prima risposta alla domanda che ci eravamo posti al momento di delineare la struttura formale dell'eccezione. Ciò che è catturato nel bando sovrano è una vita umana uccidibile e insacrificabile: l'*homo sacer*. Se chiamiamo nuda vita o vita sacra questa vita che costituisce il contenuto primo del potere sovrano, disponiamo anche di un principio di risposta per il quesito benjaminiano circa «l'origine del dogma della sacertà della vita». Sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è originariamente la vita nel bando sovrano e la produzione della nuda vita è, in questo senso, la prestazione originaria della sovranità. La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a

un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono.

✠ Il nesso tra la costituzione di un potere politico e la *sacratio* è attestata anche dalla *potestas sacrosancta* che compete a Roma ai tribuni della plebe. L'inviolabilità del tribuno si fonda, infatti, soltanto sul fatto che, al momento della prima secessione dei plebei, essi giurarono di vendicare le offese fatte al loro rappresentante, considerando il colpevole come *homo sacer*. Il termine *lex sacrata*, che designava impropriamente (i plebisciti erano in origine chiaramente distinti dalle *leges*) quella che era, in verità, solo la «charte jurée» (Magdelain, p. 57) della plebe in rivolta, non aveva originariamente altro senso che quello di determinare una vita uccidibile; ma, per ciò stesso, essa fondava un potere politico che, in qualche modo, controbilanciava il potere sovrano. Per questo nulla esibisce a nudo la fine della vecchia costituzione repubblicana e la nascita del nuovo potere assoluto, quanto il momento in cui Augusto assume la *potestas tribunicia* e diviene così *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* – recita il testo delle *Res gestae* – *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*).

3.3. Qui l'analogia strutturale fra eccezione sovrana e *sacratio* mostra tutto il suo senso. Ai due limiti estremi dell'ordinamento, sovrano e *homo sacer* presentano due figure simmetriche, che hanno la stessa struttura e sono correlate, nel senso che sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani.

Entrambi comunicano nella figura di un agire che, eccependosi tanto dal diritto umano che da quello divino, tanto dal *nómos* che dalla *phýsis*, delimita, però, in un certo senso il primo spazio politico in senso proprio, distinto tanto dall'ambito religioso che da quello profano, tanto dall'ordine naturale che da quello giuridico normale.

Questa simmetria fra *sacratio* e sovranità getta una nuova luce su quella categoria del sacro, la cui ambivalenza ha così tenacemente orientato non solo gli studi moderni sulla fenomenologia religiosa, ma anche le più recenti ricerche sulla sovranità. La prossimità tra la sfera della sovranità e quella del sacro, che è stata più volte osser-

vata e variamente motivata, non è semplicemente il residuo secolarizzato dell'originario carattere religioso di ogni potere politico, né soltanto il tentativo di assicurare a questo il prestigio di una sanzione teologica; altrettanto poco essa è, però, la conseguenza di un carattere «sacro», cioè, insieme augusto e maledetto, che inerirebbe inspiegabilmente alla vita come tale. Se la nostra ipotesi è corretta, la sacertà è, piuttosto, la forma originaria dell'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico-politico e il sintagma *homo sacer* nomina qualcosa come la relazione «politica» originaria, cioè la vita in quanto, nell'esclusione inclusiva, fa da referente alla decisione sovrana. Sacra la vita è solo in quanto è presa nell'eccezione sovrana e l'aver scambiato un fenomeno giuridico-politico (l'insacrificabile uccidibilità dell'*homo sacer*) per un fenomeno genuinamente religioso è la radice degli equivoci che hanno segnato nel nostro tempo tanto gli studi sul sacro che quelli sulla sovranità. *Sacer esto* non è una formula di maledizione religiosa, che sancisce il carattere *unheimlich*, cioè insieme augusto e abietto, di qualcosa: essa è, invece, la formulazione politica originaria dell'imposizione del vincolo sovrano.

Le colpe cui, secondo le fonti, consegue la *sacratio* (come la cancellazione dei confini – *terminum exarare* –, la violenza esercitata dal figlio sul genitore – *verberatio parentis* – o la frode del patrono nei confronti del cliente) non avrebbero, allora, il carattere della trasgressione di una norma, cui fa seguito la relativa sanzione; esse costituirebbero, piuttosto, l'eccezione originaria, in cui la vita umana, esposta a un'uccidibilità incondizionata viene inclusa nell'ordine politico. Non l'atto di tracciare i confini, ma la loro cancellazione o negazione (come, del resto, il mito di fondazione di Roma dice, a suo modo, con perfetta chiarezza) è l'atto costitutivo della città. La legge di Numa sull'omicidio (*parricidas esto*) fa sistema coll'uccidibilità dell'*homo sacer* (*parricidi non damnatur*) e non può esserne separata. Così complessa è la struttura originaria in cui si fonda il potere sovrano.

✠ Si consideri la sfera di significato del termine *sacer*, quale risulta dalla nostra analisi. Esso non contiene né un significato contraddittorio nel senso di Abel, né una generica ambivalenza, nel senso di Durkheim; esso indica, piuttosto, una vita assolutamente uccidibile, oggetto di una violenza che eccede tanto la sfera del diritto che quella del sacrificio. Questa doppia sottrazione apre, fra il profano e il religioso e oltre essi, una zona di indistinzione, il cui significato abbiamo appunto cercato di definire. In questa prospettiva, molte delle contraddizioni apparenti del termine «sacro» si sciolgono. Così i latini chiamavano *puri* i maialini che, dieci giorni dopo la nascita, erano ritenuti idonei al sacrificio. Ma Varrone (*De re rustica*, II, 4, 16) attesta che in antico i maiali idonei al sacrificio erano chiamati *sacres*. Lungi dal contraddire l'insacrificabilità dell'*homo sacer*, il termine fa qui segno verso una zona originaria di indistinzione, in cui *sacer* significava semplicemente una vita uccidibile (prima del sacrificio, il maialino non era ancora «sacro» nel senso di «consacrato agli dèi», ma solo uccidibile). Quando i poeti latini definiscono *sacri* gli amanti (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3. 6. 11; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. 1. 2. 27), ciò non è perché essi siano consacrati agli dèi o maledetti, ma perché si sono separati dagli altri uomini in una sfera al di là tanto del diritto divino che di quello umano. Questa sfera era, in origine, quella che risultava dalla doppia eccezione in cui era esposta la vita sacra.

4.1. «A lungo uno dei privilegi caratteristici del potere sovrano è stato il diritto di vita e di morte». Questa affermazione di Foucault alla fine di *La volontà di sapere* (Foucault 1, p. 119) suona perfettamente triviale; la prima volta, però, che, nella storia del diritto, c'imbattiamo nell'espressione «diritto di vita e di morte», è nella formula *vitae necisque potestas*, che non designa in alcun modo il potere sovrano, ma l'incondizionata potestà del *pater* sui figli maschi. Nel diritto romano, *vita* non è un concetto giuridico, ma indica, come nell'uso latino comune, il semplice fatto di vivere o un particolare modo di vita (il latino riunisce in un unico termine i significati tanto di *zoé* che di *bíos*). Il solo caso in cui la parola *vita* acquista un senso specificamente giuridico, che la trasforma in un vero e proprio *terminus technicus*, è, appunto, nell'espressione *vitae necisque potestas*. In uno studio esemplare, Yan Thomas ha mostrato che, in questa formula, *que* non ha valore disgiuntivo e *vita* non è che un corollario di *nex*, del potere di uccidere (Thomas, pp. 508-9). La vita appare, cioè, originariamente nel diritto romano solo come controparte di un potere che minaccia la morte (più precisamente, la morte senza effusione di sangue, poiché tale è il significato proprio di *necare*, in opposizione a *mactare*). Questo potere è assoluto e non è concepito né come la sanzione di una colpa né come espressione del più generale potere che compete al *pater* in quanto capo della *domus*: esso scaturisce immediata-

mente e unicamente dal rapporto padre-figlio (nell'istante in cui il padre riconosce il figlio maschio sollevandolo dal suolo acquista su di lui il potere di vita e di morte) e non va, perciò, confuso col potere di uccidere che può competere al marito o al padre sulla moglie o sulla figlia sorprese in flagrante adulterio, e ancor meno col potere del *dominus* sui suoi servi. Mentre entrambi questi poteri concernono la giurisdizione domestica del capofamiglia e restano perciò in qualche modo nell'ambito della *domus*, la *vitae necisque potestas* investe al suo nascere ogni cittadino maschio libero e sembra così definire il modello stesso del potere politico in generale. *Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario.*

I romani sentivano, infatti, un'affinità così essenziale fra la *vitae necisque potestas* del padre e l'*imperium* del magistrato, che il registro dello *ius patrum* e quello del potere sovrano finiscono con l'essere per loro strettamente intrecciati. Il tema del *pater imperiosus*, che cumula nella sua persona la qualità di padre e l'ufficio del magistrato e, come Bruto o Manlio Torquato, non esita a far mettere a morte il figlio che si è macchiato di tradimento, svolge così una funzione importante nell'aneddotica e nella mitologia del potere. Ma altrettanto decisiva è la figura inversa, cioè quella del padre che esercita la sua *vitae necisque potestas* nei confronti del figlio magistrato, come nel caso del console Spurio Cassio e del tribuno Caio Flaminio. Riferendo la storia di quest'ultimo, che il padre trascina giù dai rostri mentre tenta di prevaricare sul potere del senato, Valerio Massimo definisce significativamente *imperium privatum* la *potestas* del padre. Yan Thomas, che ha analizzato questi episodi, ha potuto scrivere che la *patria potestas* era sentita a Roma come una sorta di ufficio pubblico e, in qualche modo, come una «sovranità residuale e irriducibile» (*ibid.*, p. 528). E quando, in una fonte tarda, leggiamo che Bruto, facendo mettere a morte i suoi figli, «aveva adottato al loro posto il popolo romano», è uno stesso potere di

morte che, attraverso l'immagine dell'adozione, si trasferisce ora su tutto il popolo, restituendo il suo originario, sinistro significato all'epiteto agiografico di «padre della patria», riservato in ogni tempo ai capi investiti del potere sovrano. Quel che la fonte ci presenta è, dunque, una sorta di mito genealogico del potere sovrano: l'*imperium* del magistrato non è che la *vitae necisque potestas* del padre estesa nei confronti di tutti i cittadini. Non si potrebbe dire in modo più chiaro che il fondamento primo del potere politico è una vita assolutamente uccidibile, che si politicizza attraverso la sua stessa uccidibilità.

4.2. Diventa comprensibile, in questa prospettiva, il senso dell'antico costume romano, riferito da Valerio Massimo, secondo cui solo il figlio impubere poteva interpersi fra il magistrato munito di *imperium* e il littore che lo precede. La prossimità fisica fra il magistrato e i suoi littori, che lo accompagnano sempre e portano le insegne terribili del potere (i *fasces formidulosi* e le *saevae secures*) esprime certamente l'inscindibilità dell'*imperium* da un potere di morte. Se il figlio può interpersi fra il magistrato e il littore è perché egli è già originariamente e immediatamente sottoposto a un potere di vita e di morte rispetto al padre. Il figlio *puer* sancisce simbolicamente proprio questa consustanzialità della *vitae necisque potestas* al potere sovrano.

Nel punto in cui essi sembrano, così, coincidere, emerge alla luce la circostanza singolare (che, a questo punto, non dovrebbe più, in verità, apparire tale), per cui ogni cittadino maschio libero (che, come tale, può partecipare alla vita pubblica) si trova immediatamente in una condizione di uccidibilità virtuale, è in qualche modo *sacer* rispetto al padre. I romani si rendevano conto perfettamente del carattere aporetico di questo potere, che, con un'eccezione flagrante al principio sancito nelle XII tavole, secondo cui un cittadino non poteva essere messo a morte senza processo (*indemnatus*), veniva a configura-

re una sorta di illimitata autorizzazione ad uccidere (*lex indemnatorum interficiendum*). E non solo, anche l'altro carattere che definisce l'eccezionalità della vita sacra, l'impossibilità di essere messa a morte nelle forme sancite dal rito, si ritrova nella *vitae necisque potestas*. Yan Thomas riferisce il caso, evocato come esercizio retorico da Calpurnio Flacco, di un padre che, in virtù della sua *potestas*, consegna il figlio al carnefice perché questi lo metta a morte; il figlio si oppone ed esige a ragione che a dargli la morte sia il padre (*vult manu patris interfici*) (*ibid.*, p. 540). La *vitae necisque potestas* investe immediatamente la nuda vita del figlio e l'*impune occidi* che ne deriva non può essere in alcun modo assimilato all'uccisione rituale in esecuzione di una condanna capitale.

4.3. A proposito della *vitae necisque potestas*, Yan Thomas chiede a un certo punto: «Che cos'è questo vincolo incomparabile, per il quale il diritto romano non riesce a trovare altra espressione che la morte»? La sola risposta possibile è che ciò che è in questione in questo «vincolo incomparabile» è l'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico-politico. Tutto avviene come se i cittadini maschi dovessero pagare la loro partecipazione alla vita politica con una incondizionata soggezione a un potere di morte, e la vita potesse entrare nella città solo nella doppia eccezione dell'uccidibilità e dell'insacrificabilità. Di qui la situazione della *patria potestas* al limite tanto della *domus* che della città: se la politica classica nasce attraverso la separazione di queste due sfere, la vita uccidibile e insacrificabile è la cerniera che le articola e la soglia in cui esse comunicano indeterminandosi. Né *bíos* politico né *zoé* naturale, la vita sacra è la zona di indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda.

È stato acutamente osservato che lo stato non si fonda su un legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento (*déliaison*), che vieta (Badiou, p. 125).

Possiamo ora dare un senso ulteriore a questa tesi. La *déliaison* non va intesa come scioglimento di un vincolo preesistente (che potrebbe avere la forma di un patto o contratto); piuttosto il vincolo ha esso stesso originariamente la forma di uno scioglimento o di un'eccezione, in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso e la vita umana si politicizza soltanto attraverso l'abbandono a un potere incondizionato di morte. Più originario del vincolo della norma positiva o del patto sociale è il vincolo sovrano, che è, però, in verità soltanto uno scioglimento; e ciò che questo scioglimento implica e produce – la nuda vita, che abita nella terra di nessuno tra la casa e la città – è, dal punto di vista della sovranità, l'elemento politico originario.

5.1. Quando, verso la fine degli anni cinquanta, Ernst Kantorowicz pubblicò negli Stati Uniti *The King's two bodies, A study in medioeval Political Theology*, il libro fu accolto con un favore senza riserve non solo o non tanto dai medievisti, ma anche e soprattutto dagli storici dell'età moderna e dagli studiosi di politica e di teoria dello stato. L'opera era, nel suo genere, senza dubbio un capolavoro e la nozione di un «corpo mistico» o «politico» del sovrano, che essa riportava alla luce, costituiva certamente (come osservava anni dopo l'allievo più brillante di Kantorowicz, R. E. Giesey) una «tappa importante della storia dello sviluppo dello stato moderno» (Giesey 1, p. 9); ma un favore tanto unanime in un ambito così delicato merita qualche riflessione.

Kantorowicz stesso, nella sua prefazione, avverte che il libro, nato come una ricerca sui precedenti medievali della dottrina giuridica dei due corpi del re, era andato ben oltre le intenzioni iniziali, fino a trasformarsi, come precisava il sottotitolo, in uno «studio sulla teologia politica medievale». L'autore che, all'inizio degli anni venti, aveva vissuto con intensa partecipazione le vicende politiche della Germania, combattendo, nelle file dei nazionalisti, l'insurrezione spartachista a Berlino e la repubblica dei consigli a Monaco, non poteva non aver misurato l'allusione alla «teologia politica», sotto la cui insegna Schmitt aveva posto nel 1922 la sua teoria della sovranità. A trentacinque anni di distanza, dopo che il nazi-

smo aveva segnato nella sua vita di ebreo assimilato una rottura irreparabile, egli tornava a interrogare in tutt'altra prospettiva quel «mito dello stato» che aveva, negli anni giovanili, ardentemente condiviso. Con una deneigazione significativa, la prefazione avverte, infatti, che «sarebbe voler andare troppo lontano ritenere che l'autore sia stato tentato di investigare l'emergenza di alcuni degli idoli delle moderne religioni politiche solo sulla scorta delle orribili esperienze del nostro tempo, in cui intere nazioni, dalle più piccole alle più grandi, sono cadute preda dei dogmi più irrazionali e in cui i teologismi politici divennero autentiche ossessioni»; ed è con la stessa eloquente modestia che l'autore declina la pretesa di «aver esposto con qualche completezza il problema di quello che è stato chiamato il "mito dello stato"» (Kantorowicz, pp. xxx-xxxI).

È in questo senso che il libro ha potuto essere letto non senza ragione come uno dei grandi testi critici del nostro tempo sul consenso verso lo stato e sulle tecniche del potere. Chi abbia, però, seguito il paziente lavoro di analisi che, procedendo a ritroso dai *Reports* di Plowden e dalla macabra ironia del *Riccardo II*, giunge a ricostruire la formazione, nella giurisprudenza e nella teologia medievale, della dottrina dei due corpi del re, non può non chiedersi se il libro possa essere letto soltanto come una demistificazione della teologia politica. Il fatto è che, mentre la teologia politica evocata da Schmitt inquadrava essenzialmente uno studio del carattere assoluto del potere sovrano, *I due corpi del re* si occupa, invece, esclusivamente dell'altro e più innocuo aspetto che, nella definizione di Bodin, caratterizza la sovranità (*puissance absolue et perpétuelle*), e, cioè, la sua natura perpetua, per cui la *dignitas* regale sopravvive alla persona fisica del suo portatore (*le roi ne meurt jamais*). La «teologia politica cristiana» era qui volta unicamente, attraverso l'analogia col corpo mistico di Cristo, ad assicurare la continuità di quel *corpus morale et politicum* dello stato, senza il quale nessuna stabile organizzazio-

ne politica può essere pensata; ed è in questo senso che «nonostante le analogie con talune sparse concezioni pagane, la dottrina dei due corpi del re deve considerarsi germogliata dal pensiero teologico cristiano e si pone quindi come una pietra miliare della teologia politica cristiana» (*ibid.*, p. 434).

5.2. Avanzando con decisione questa tesi conclusiva, Kantorowicz evoca, per metterlo subito da parte, proprio l'elemento che avrebbe potuto orientare la genealogia della dottrina dei due corpi in una direzione meno rassicurante, mettendola in connessione con l'altro e più oscuro arcano del potere sovrano: *la puissance absolue*. Nel cap. VII, descrivendo le singolari cerimonie funebri dei re francesi in cui l'effigie cerea del sovrano occupava un posto importante ed, esposta su un *lit d'honneur*, veniva trattata in tutto e per tutto come la persona viva del re, Kantorowicz ne indica l'origine possibile nell'apoteosi degli imperatori romani. Anche qui, dopo che il sovrano era morto, la sua *imago* di cera «trattata come un malato giaceva sul letto; matrone e senatori stavano allineati su entrambi i lati, i medici fingevano di tastare il polso dell'effigie e di prestarle le cure, finché, dopo sette giorni, l'immagine moriva» (*ibid.*, p. 366). Secondo Kantorowicz, però, il precedente pagano, pur così simile, non aveva influenzato direttamente il rituale funebre francese e, in ogni caso, era certo che la presenza dell'effigie era da mettere in rapporto, ancora una volta, con la perpetuità della dignità regale, che «non muore mai».

Che l'esclusione del precedente romano non fosse frutto di negligenza o di sottovalutazione, è provato dall'attenzione che Giesey, con la piena approvazione del maestro, gli avrebbe dedicato nel libro che può essere considerato come un'opportuna integrazione dei *Due corpi: The royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (1960). Giesey non poteva ignorare che studiosi eminenti, come Julius Schlosser, e altri meno noti, come E.

Bickermann, avevano stabilito una connessione genetica fra la *consecratio* imperiale romana e il rito francese; curiosamente egli sospende, però, il giudizio sulla questione («per quanto mi concerne – egli scrive – preferisco non scegliere alcuna delle due soluzioni») (Giesey 2, p. 128) e conferma, invece, risolutamente l'interpretazione del maestro sul legame fra l'effigie e il carattere perpetuo della sovranità. Vi era, per questa scelta, una ragione evidente: se l'ipotesi della derivazione pagana del cerimoniale dell'immagine fosse stata accolta, la tesi kantorowicziana sulla «teologia politica cristiana» sarebbe necessariamente caduta o avrebbe dovuto, quanto meno, essere riformulata in modo più cauto. Ma vi era un'altra – e più segreta – ragione, e cioè che nulla, nella *consecratio* romana, permetteva di mettere in relazione l'effigie dell'imperatore con quell'aspetto più luminoso della sovranità che è il suo carattere perpetuo; piuttosto, il rito macabro e grottesco, in cui un'immagine era prima trattata come una persona viva e poi solennemente bruciata, indicava verso una zona più oscura e incerta, che cercheremo ora di indagare, in cui il corpo politico del re sembrava avvicinarsi, fin quasi a confondersi con esso, al corpo uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*.

5.3. Nel 1929, un giovane studioso di antichità classica, Elias Bickermann, pubblicava nello «Archiv für Religionwissenschaft» un articolo sulla *Apoteosi imperiale romana* che, in una breve, ma dettagliata appendice, metteva esplicitamente in relazione la cerimonia pagana dell'immagine (*funus imaginarium*) con i riti funebri dei sovrani inglesi e francesi. Tanto Kantorowicz che Giesey citano questo studio; Giesey dichiara anzi senza riserve che la lettura di quel testo è stata all'origine del suo lavoro (*ibid.*, p. 232); entrambi passano, tuttavia, sotto silenzio proprio il punto centrale dell'analisi di Bickermann.

Ricostruendo con cura, sia attraverso le fonti scritte

che le monete, il rito della consacrazione imperiale, Bickermann aveva infatti individuato, sia pure senza trarne tutte le conseguenze, la specifica aporia contenuta in questo «funerale per immagine»:

Ogni uomo viene sepolto una sola volta, così come una sola volta muore. Nell'età degli Antonini, invece, l'imperatore consacrato viene bruciato sul rogo due volte, una prima volta *in corpore* e una seconda *in effigie*... Il cadavere del sovrano viene arso in modo solenne, ma non ufficiale e i suoi resti vengono deposti nel mausoleo. A questo punto, il lutto pubblico di solito si conclude... Ma per il funerale di Antonino Pio tutto si svolge in modo contrario all'uso. Il *iustitium* (il lutto ufficiale) comincia qui solo dopo il seppellimento delle ossa e il solenne corteo funebre si mette in moto quando i resti del cadavere riposano ormai nella terra. E questo *funus publicum* riguarda (come apprendiamo dai resoconti di Dione e di Erodiano) l'effigie di cera che riproduce le sembianze del defunto... Questa immagine viene trattata come se fosse un corpo reale. Dione, come testimone oculare, riferisce che uno schiavo allontanava col suo ventaglio le mosche dal volto del manichino. Poi Settimio Severo gli dà, sulla pila, l'ultimo bacio. Erodiano aggiunge che l'immagine di Settimio Severo venne trattata per sette giorni nel palazzo come un malato, con visite mediche, bollettini clinici e diagnosi della morte. Questa notizia non lascia alcun dubbio: l'effigie cerea, che «somiglia perfettamente» al morto, e giace sul letto di parata con indosso le sue vesti, è l'imperatore stesso, la cui vita, attraverso questo e altri riti magici è stata trasferita sul manichino di cera (Bickermann 1, pp. 4-5).

Decisiva, per la comprensione dell'intero rituale, è, però, proprio la funzione e la natura dell'immagine. È qui che Bickermann suggerisce, infatti, un prezioso accostamento, che permette di situare la cerimonia in una nuova prospettiva:

I paralleli per una simile magia dell'immagine sono numerosi e s'incontrano ovunque. Basti qui citare un esempio italico dell'anno 136. Un quarto di secolo prima del funerale dell'effigie di Antonino Pio, la *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi* recita: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non ... fuerit...*, *ei funus imaginarius fiet*. Troviamo qui la stessa espressione *funus imaginarium*, che la Historia Augusta usa per indicare la cerimonia funebre dell'effigie cerea di Pertinace, cui era presente Dione. Nella *Lex collegii* come in altri paralleli, l'immagine serve, però, a sostituire il cadavere man-

cante; nel caso della cerimonia imperiale, invece, essa compare accanto al cadavere, lo duplica e non lo sostituisce (*ibid.*, pp. 6-7).

Nel 1972, tornando sul problema dopo più di quarant'anni, Bickermann mette in relazione il funerale immaginario imperiale col rito che dev'essere compiuto per colui che, prima di una battaglia si è votato solennemente agli dèi Mani e non è morto in combattimento (*ibid.* 2, p. 22). Ed è qui che il corpo del sovrano e quello dell'*homo sacer* entrano in una zona di indistinzione in cui sembrano confondersi.

5.4. Gli studiosi hanno accostato da tempo alla figura dell'*homo sacer* quella del *devotus*, che consacra la propria vita agli dèi inferi per salvare la città da un grave pericolo. Livio ci ha lasciato una vivace, minuziosa descrizione di una *devotio* avvenuta nel 340 a. C., durante la battaglia di Vesenia. L'esercito romano stava per essere sconfitto dagli avversari latini, quando il console Publio Decio Mure, che comandava le legioni insieme al collega Tito Manlio Torquato, chiede al pontefice di assisterlo nel compimento del rito:

Il pontefice gli ordina di vestire la toga pretesta, e, mentre il console sta dritto in piedi su un giavellotto, col capo velato e la mano tesa sotto la toga fino a toccare il mento, gli fa pronunciare queste parole: «O Giano, o Giove, o padre Marte, o Quirino, Bellona, Lari, Dèi novensili, o Dèi, che avete potere sui nostri nemici, o Dèi Mani, vi prego e vi impetro affinché concediate al popolo romano dei Quiriti la forza e la vittoria e diate morte e terrore ai nemici del popolo romano dei Quiriti. Così come ho detto solennemente, così voto e consacro (*devoveo*) con me agli dèi Mani e alla Terra, per la repubblica dei Quiriti, per l'esercito, le legioni e gli alleati del popolo romano, le legioni nemiche e i loro alleati». ... Poi, cingendo la toga al modo gabinio, sale in armi a cavallo e si getta in mezzo ai nemici, e appare a entrambi gli schieramenti alquanto più augusto di un uomo, simile a una vittima espiatoria mandata dal cielo a placare l'ira divina (8, 9, 4 sq.).

L'analogia fra *devotus* e *homo sacer* non sembra qui andare al di là del fatto che entrambi sono in qualche

modo votati alla morte e appartengono agli dèi, anche se (malgrado il paragone liviano) non nella forma tecnica del sacrificio. Livio contempla, però, un'ipotesi che getta una luce singolare su quest'istituto e permette di assimilare più strettamente la vita del *devotus* a quella dell'*homo sacer*:

A ciò si deve aggiungere che il console o il dittatore o il pretore che consacra le legioni nemiche, può consacrare non solo sé, ma anche qualunque cittadino che faccia parte della legione romana. Se l'uomo, che è stato così votato, muore, ciò è conforme al dovuto; se, però, non muore, occorre allora seppellire un'immagine (*signum*) alta sette piedi e immolare in espiazione una vittima; e là dove l'immagine è stata sepolta, il magistrato romano non può camminare. Se invece ha consacrato se stesso, come avvenne nel caso di Decio, se non muore, non potrà compiere alcun rito, né pubblico né privato... (8, 9, 13).

Perché la sopravvivenza del devoto costituisce per la comunità una situazione così imbarazzante, da obbligarla al compimento di un complesso rituale il cui senso si tratta appunto di comprendere? Qual è lo statuto di questo corpo vivente, che non sembra più appartenere al mondo dei vivi? In uno studio esemplare, Schilling ha osservato che, se il devoto sopravvissuto viene escluso tanto dal mondo profano, che da quello sacro, «ciò avviene perché quest'uomo è *sacer*. Egli non può in nessun caso essere restituito al mondo profano perché è proprio grazie al suo voto che tutta la comunità ha potuto sfuggire all'ira degli dèi» (Schilling, p. 956). È in questa prospettiva che dobbiamo guardare alla funzione della statua, che abbiamo già incontrato nel *funus imaginarium* dell'imperatore e che sembra unire in un'unica costellazione tanto il corpo del sovrano che quello del devoto.

Sappiamo che il *signum* alto sette piedi, di cui parla Livio, non è altro che il «colosso» del devoto, cioè il suo doppio, che prende il posto del cadavere mancante in una specie di funerale *per imaginem* o, più precisamente, in esecuzione vicaria del voto rimasto inadempito. J.-P. Vernant ed Emile Benveniste hanno mostrato

quale sia, in generale, la funzione del colosso: attirando e fissando su di sé un doppio che si trova in condizioni anormali, esso «permette di ristabilire, fra il mondo dei vivi e quello dei morti, rapporti corretti» (Vernant, p. 229). La prima conseguenza della morte è, infatti, quella di liberare un essere vago e minaccioso (la *larva* dei latini, la *psyché*, l'*eidōlon* o il *phásma* dei greci), che torna con le sembianze del defunto nei luoghi da lui frequentati e non appartiene propriamente né al mondo dei vivi né a quello dei morti. Scopo dei riti funebri è di assicurare la trasformazione di questo essere scomodo e incerto in un antenato amico e potente, che appartiene saldamente al mondo dei morti e col quale s'intrattengono rapporti ritualmente definiti. La mancanza del cadavere (o, in certi casi, la sua mutilazione) possono, però, impedire l'ordinato compimento del rito funebre; in questi casi, un colosso può, a determinate condizioni, essere sostituito al cadavere e permettere lo svolgimento di un funerale vicario.

Che cosa avviene per il devoto sopravvissuto? Qui non si può parlare di una mancanza di cadavere in senso proprio, dal momento che non vi è stata nemmeno morte. Un'iscrizione trovata a Cirene ci informa, tuttavia, che un colosso poteva esser confezionato anche in vita della persona che doveva sostituire. L'iscrizione reca il testo del giuramento che dovevano pronunciare a Tera, a garanzia dei reciproci obblighi, i coloni che partivano per l'Africa e i cittadini rimasti in patria. Al momento della pronuncia del giuramento, si fabbricavano dei *colosoi* di cera che venivano gettati nelle fiamme dicendo: «si liquefi e scompaia colui che sarà infedele a questo giuramento, lui, la sua stirpe e i suoi beni» (*ibid.*, p. 222). Il colosso non è, dunque, un semplice sostituto del cadavere. Piuttosto, nel sistema complesso che regola nel mondo classico il rapporto fra i vivi e i morti, esso rappresenta, analogamente al cadavere, ma in modo più immediato e generale, quella parte della persona viva che è dovuta alla morte e che, in quanto occupa minacciosa-

mente la soglia fra i due mondi, deve essere separata dal contesto normale dei vivi. Questa separazione avviene, di solito, al momento della morte, attraverso i riti funebri, che ricompongono il giusto rapporto fra vivi e morti che il decesso è venuto a turbare; in determinati casi, tuttavia, non è la morte a turbare quest'ordine, ma la sua mancanza, e la confezione del colosso si rende necessaria per ristabilire l'ordine.

Finché non compie questo rito (che, come ha mostrato Versnel, non è tanto un funerale vicario, quanto un adempimento sostitutivo del voto: Versnel, p. 157), il devoto sopravvissuto è un essere paradossale che, mentre sembra proseguire una vita in apparenza normale, si muove, in realtà, in una soglia che non appartiene né al mondo dei vivi né a quello dei morti: egli è un morto vivente o un vivo che è, in verità, una *larva*, e il colosso rappresenta appunto quella vita consacrata che si era già virtualmente separata da lui al momento del voto.

5.5. Se torniamo ora a guardare in questa prospettiva alla vita dell'*homo sacer*, è possibile assimilare la sua condizione a quella di un devoto sopravvissuto, per il quale non sia più possibile alcuna espiazione vicaria né alcuna sostituzione di un colosso. Il corpo stesso dell'*homo sacer*, nella sua uccidibile insacrificabilità, è il pegno vivente della sua soggezione a un potere di morte, che non è, però, l'adempimento di un voto, ma assoluta e incondizionata. La vita sacra è vita consacrata senz'alcun possibile sacrificio e al di là di qualsiasi adempimento. Non è, allora, un caso se Macrobio, in un testo che è parso a lungo agli interpreti oscuro e corrotto (*Sat.*, 3. 7. 6), assimila l'*homo sacer* alle statue (*Zânes*) che in Grecia venivano consacrate a Giove coi proventi delle multe inflitte agli atleti spergiuri, e che non erano altro che i colossi di coloro che avevano violato il giuramento e si consegnavano così vicariamente alla giustizia divina (*animas ... sacrificatorum hominum, quos zanas Graeci vocant*). In quanto

incarna nella sua persona gli elementi che sono di solito distinti dalla morte, l'*homo sacer* è per così dire, una statua vivente, il doppio o il colosso di se stesso. Tanto nel corpo del devoto sopravvissuto che, in modo ancora più incondizionato, in quello dell'*homo sacer*, il mondo antico si trova per la prima volta di fronte a una vita, che, eccependosi in una doppia esclusione dal contesto reale delle forme di vita sia profane che religiose, è definito soltanto dal suo essere entrato in intima simbiosi con la morte, senza però ancora appartenere al mondo dei defunti. Ed è nella figura di questa «vita sacra» che qualcosa come una nuda vita fa la sua comparsa nel mondo occidentale. Decisivo è, però, che questa vita sacra abbia fin dall'inizio un carattere eminentemente politico ed esibisca un legame essenziale col terreno su cui si fonda il potere sovrano.

5.6. È in questa luce che dobbiamo guardare al rito dell'immagine nell'apoteosi imperiale romana. Se il colosso rappresenta sempre, nel senso che si è visto, una vita votata alla morte, ciò significa che la morte dell'imperatore (malgrado la presenza del cadavere, i cui resti sono ritualmente inumati) libera un supplemento di vita sacra che, come per colui che è sopravvissuto al voto, occorre neutralizzare attraverso un colosso. Tutto avviene, cioè, come se l'imperatore avesse in sé non due corpi, ma due vite in un solo corpo; una vita naturale e una vita sacra, che, nonostante il regolare rito funebre, sopravvive alla prima e solo dopo il *funus imaginarium* può essere assunta in cielo e divinizzata. Ciò che unisce il devoto sopravvissuto, l'*homo sacer* e il sovrano in un unico paradigma, è che ogni volta ci troviamo davanti a una nuda vita che è stata separata dal suo contesto e, sopravvissuta per così dire alla morte, è, per questo, incompatibile col mondo umano. La vita sacra non può in nessun caso abitare nella città degli uomini: per il devoto sopravvissuto, il funerale immaginario funge da adem-

pimento vicario del voto, che restituisce l'individuo alla vita normale; per l'imperatore, il doppio funerale permette di fissare la vita sacra che dev'essere raccolta e divinizzata nell'apoteosi; nell'*homo sacer*, infine, ci troviamo di fronte una nuda vita residuale e irriducibile, che dev'essere esclusa ed esposta alla morte come tale, senza che alcun rito e alcun sacrificio possano riscattarla.

In tutti e tre i casi, la vita sacra è, in qualche modo, legata a una funzione politica. Tutto avviene come se il potere supremo – che, abbiamo visto, è sempre *vitae necisque potestas*, si fonda sempre sull'isolamento di una vita uccidibile e sacrificabile – ne implicasse, per una singolare simmetria, l'assunzione nella persona stessa di chi lo detiene. E se per il devoto sopravvissuto al suo voto è la mancata morte a liberare questa vita sacra, per il sovrano è, invece, la morte a rivelare quest'eccedenza che sembra inerire come tale al potere supremo, come se questo non fosse altro, in ultima analisi, che *la capacità di costituire sé e gli altri come vita uccidibile e insacrificabile*.

Rispetto all'interpretazione di Kantorowicz e Giesey, la dottrina dei due corpi del re appare, allora, in una luce diversa e meno innocua. Se la sua relazione con la consacrazione imperiale pagana non può più essere messa fra parentesi, è il senso stesso della teoria che muta radicalmente. Il corpo politico del re (che, nelle parole di Plowden, «non può essere visto o toccato» e, «privo di infanzia e di vecchiezza e di tutti gli altri difetti cui è soggetto il corpo naturale», magnifica il corpo mortale congiungendosi ad esso) deriva, in ultima analisi, dal colosso dell'imperatore; ma, proprio per questo, esso non può rappresentare semplicemente (come ritenevano Kantorowicz e Giesey) la continuità del potere sovrano, ma anche e innanzitutto l'eccedenza di vita sacra dell'imperatore che, attraverso l'immagine, viene isolata e assunta in cielo nel rituale romano, o trasmessa al successore nel rito inglese e francese. Ma, con ciò, il senso della metafora del corpo politico ruota da simbolo della perpetuità della *dignitas* a cifra del carattere assoluto e non

umano della sovranità. Le formule *le mort saisit le vif* e *le Roi ne meurt jamais* vanno intese in modo molto più letterale di quanto si soglia pensare: alla morte del sovrano, è la vita sacra su cui si fondava il suo potere che investe la persona del successore. Le due formule significano la continuità del potere sovrano solo nella misura in cui ne esprimono, attraverso l'oscuro legame con una vita uccidibile e insacrificabile, l'assolutezza.

Per questo Bodin, il teorico più acuto della sovranità moderna, può interpretare la massima che, secondo Kantorowicz, esprime la perpetuità del potere politico, in riferimento alla sua natura assoluta: «c'est pourquoi – egli scrive nel sesto libro della *Repubblica* – on dit en ce royaume que le roy ne meurt jamais: qui est un proverbe ancien, qui montre bien que le royaume ne fut oncques electif; et qu'il ne tient son sceptre du Pape, ny de l'Archeveque de Rheims, ny du peuple, ains de Dieu seul» (Bodin, p. 985).

5.7. Se la simmetria fra il corpo del sovrano e quello dell'*homo sacer*, che abbiamo fin qui cercato di illustrare, corrisponde a verità, dovremmo poter ritrovare analogie e rispondenze nello statuto giuridico-politico di questi due corpi apparentemente così distanti. Un primo e immediato riscontro è offerto dalla sanzione che colpisce l'uccisione del sovrano. Sappiamo che l'uccisione dell'*homo sacer* non costituisce omicidio (*parricidi non damnatur*). Ebbene: non vi è alcun ordinamento (anche fra quelli in cui l'omicidio è sempre punito con la pena capitale) in cui l'uccisione del sovrano sia stata sempre semplicemente rubricata come un omicidio. Essa costituisce, invece, un delitto speciale, che (dopo che, a partire da Augusto, la nozione di *maiestas* si associa sempre più strettamente alla persona dell'imperatore) viene definito come *crimen lesae maiestatis*. Non importa, dal nostro punto di vista, che l'uccisione dell'*homo sacer* possa essere considerata come meno che omicidio, e quella

del sovrano come piú che omicidio: essenziale è che, nei due casi, l'uccisione di un uomo non inveri la fattispecie dell'omicidio. Quando, ancora nello statuto albertino, leggiamo che la «persona del sovrano è sacra e inviolabile», occorre sentir risuonare in questa singolare aggettivazione un'eco della sacertà della vita uccidibile dell'*homo sacer*.

Ma anche l'altro carattere che definisce la vita dell'*homo sacer*, e, cioè, la sua insacrificabilità nelle forme previste dal rito o dalla legge, si ritrova puntualmente rispetto alla persona del sovrano. Michael Walzer ha osservato che, agli occhi dei contemporanei, l'enormità della rottura segnata dalla decapitazione di Luigi XVI il 21 gennaio 1793, non consisteva tanto nel fatto che un monarca fosse stato ucciso, quanto in ciò che egli fosse stato sottoposto a processo e giustiziato in esecuzione di una condanna alla pena capitale (Walzer, pp. 184-85). Ancora nelle costituzioni moderne, una traccia secolarizzata dell'insacrificabilità della vita del sovrano sopravvive nel principio secondo cui il capo dello stato non può essere sottoposto a un processo giudiziario ordinario. Nella costituzione americana, ad esempio, l'*impeachment* implica un giudizio speciale del Senato presieduto dal *Chief justice*, che può essere pronunciato solo per «high crimes and misdemeanors» e la cui conseguenza è solo la deposizione dall'ufficio, e non una pena giudiziaria. I giacobini che, nel 1792, durante le discussioni alla convenzione, volevano che il re fosse semplicemente ucciso senza processo, spingevano all'estremo, anche se probabilmente senza rendersene conto, la fedeltà al principio dell'insacrificabilità della vita sacra, che chiunque può uccidere senza commettere omicidio, ma che non può essere sottoposta alle forme sancite di esecuzione.

6.

Il bando e il lupo

6.1. «Tutto il carattere del *sacer esse* mostra che esso non è nato sul suolo di un ordine giuridico costituito, ma risale invece fino al periodo della vita pre-sociale. Esso è un frammento della vita primitiva dei popoli indoeuropei... L'antichità germanica e scandinava ci offrono al di là di ogni dubbio un fratello dell'*homo sacer* nel bandito e nel fuorilegge (*wargus*, *vargr*, il lupo e, in senso religioso, il lupo sacro, *vargr y veum*)... Ciò che si considera come una impossibilità per l'antichità romana – l'uccisione del proscritto al di fuori di un giudizio e del diritto – è stata una realtà incontestabile nell'antichità germanica» (Jhering, p. 282).

Jhering è stato il primo ad accostare con queste parole la figura dell'*homo sacer* al *wargus*, l'uomo-lupo, e al *friedlos*, il «senza pace» dell'antico diritto germanico. Egli poneva così la *sacratio* sullo sfondo della dottrina della *Friedlosigkeit*, elaborata verso la metà del XIX secolo dal germanista Wilda, secondo il quale l'antico diritto germanico si fondava sul concetto di pace (*Fried*) e sulla corrispondente esclusione dalla comunità del malfattore, che diventava perciò *friedlos*, senza pace, e, come tale, poteva essere ucciso da chiunque senza commettere omicidio. Anche il bando medievale presenta caratteri analoghi: il bandito poteva essere ucciso (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*: Cavalca, p. 42) o era addirittura considerato già morto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*: *ibid.*, p. 50). Fon-

ti germaniche e anglosassoni sottolineano questa condizione limite del bandito definendolo uomo-lupo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, da cui il francese *loup garou*, lupo mannaro): così la legge salica e la legge ripuaria usano la formula *wargus sit, hoc est expulsus* in un senso che ricorda il *sacer esto* che sanciva l'uccidibilità dell'uomo sacro e le leggi di Edoardo il Confessore (1130-35) definiscono il bandito *wulfesheud* (letteralmente: testa di lupo) e lo assimilano a un lupo mannaro (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur*). Quello che doveva restare nell'inconscio collettivo come un ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità. Che egli sia definito uomo-lupo e non semplicemente lupo (l'espressione *caput lupinum* ha la forma di uno statuto giuridico) è qui decisivo. La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *phýsis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno.

6.2. È solo in questa luce che il mitologema hobbesiano dello stato di natura acquista il suo senso proprio. Come abbiamo visto che lo stato di natura non è un'epoca reale, cronologicamente anteriore alla fondazione della Città, ma un principio interno a questa, che appare nel momento in cui si considera la Città *tanquam dissoluta* (dunque, qualcosa come uno stato di eccezione), così, quando Hobbes fonda la sovranità attraverso il rimando all'*homo hominis lupus*, nel lupo occorre saper intendere un'eco del *wargus* e del *caput lupinum* delle leggi di Edoardo il confessore: non semplicemente *fera bestia* e vita naturale, ma piuttosto zona di indistinzione fra l'u-

mano e il ferino, lupo mannaro, uomo che si trasforma in lupo e lupo che diventa uomo: cioè bandito, *homo sacer*. Lo stato di natura hobbesiano non è una condizione pregiuridica affatto indifferente al diritto della città, ma l'eccezione e la soglia che lo costituisce e lo abita; esso non è tanto una guerra di tutti contro tutti, quanto, più esattamente, una condizione in cui ciascuno è per altro nuda vita e *homo sacer*, ciascuno è, cioè, *wargus, gerit caput lupinum*. E questa lupificazione dell'uomo e ominizzazione del lupo è possibile in ogni istante nello stato di eccezione, nella *dissolutio civitatis*. Solo questa soglia, che non è né la semplice vita naturale né la vita sociale, ma la nuda vita o la vita sacra, è il presupposto sempre presente e operante della sovranità.

Contrariamente a quanto noi moderni siamo abituati a rappresentarci come spazio della politica in termini di diritti del cittadino, di libera volontà e di contratto sociale, dal punto di vista della sovranità *autenticamente politica è solo la nuda vita*. Per questo, in Hobbes, il fondamento del potere sovrano non va cercato nella libera cessione, da parte dei sudditi, del loro diritto naturale, quanto piuttosto nella conservazione, da parte del sovrano, del suo diritto naturale di fare qualunque cosa rispetto a chiunque, che si presenta ora come diritto di punire. «Questo è il fondamento – scrive Hobbes – di quel diritto di punire che è esercitato in ogni stato, poiché i sudditi non hanno dato questo diritto al sovrano, ma solo, nell'abbandonare i propri, gli han dato il potere di usare il suo nel modo che egli credesse opportuno per la preservazione di tutti; sicché quel diritto non fu dato, ma lasciato a lui, e a lui solo, e – escludendo i limiti fissati dalla legge naturale – in un modo così completo, come nel puro stato di natura e di guerra di ognuno contro il proprio vicino» (Hobbes 2, p. 214).

A questo statuto particolare dello *jus puniendi*, che si configura come una sopravvivenza dello stato di natura nel cuore stesso dello stato, corrisponde nei sudditi la facoltà non già di disobbedire, ma di resistere alla vio-

lenza esercitata sulla persona propria, «perché nessun uomo si suppone sia obbligato per patto a non resistere alla violenza, e, per conseguenza, non può supporre che egli dia ad altri un diritto di mettere violentemente le mani sulla sua persona» (*ibid.*). La violenza sovrana non è, in verità, fondata su un patto, ma sull'inclusione esclusiva della nuda vita nello stato. E, come il referente primo e immediato del potere sovrano è, in questo senso, quella vita uccidibile e insacrificabile che ha nell'*homo sacer* il suo paradigma, così, nella persona del sovrano, il lupo mannaro, l'uomo lupo dell'uomo, abita stabilmente nella città.

✠ Nel *Bisclavret*, uno dei più bei *lais* di Maria di Francia, la particolare natura del lupo mannaro come soglia di passaggio fra natura e politica, mondo ferino e mondo umano, e, insieme, il suo stretto legame col sovrano, sono esposti con straordinaria vivezza. Il *lai* racconta di un barone, che è in relazione di particolare vicinanza al suo re (*de sun seinur esteit privez*, v. 19), ma che ogni settimana, dopo aver nascosto le sue vesti sotto una pietra, si trasforma per tre giorni in lupo mannaro (*bisclavret*) e vive nel bosco di preda e di rapina (*al plus espés de la gaudine | s'i vif de preie e de ravine*). La moglie, che sospetta qualcosa, riesce a strappargli la confessione di questa vita segreta e lo convince a rivelarle dove nasconde le vesti, benché egli sappia che, se le perdesse o fosse sorpreso nell'atto di indossarle, resterebbe lupo per sempre (*kar si jes eusse perduz | e de ceo feusse aparceuz | bisclavret sereie a tuz jours*). Servendosi di un complice, che diverrà così il suo amante, la donna sottrae le vesti dal nascondiglio e il barone resta per sempre lupo mannaro.

Essenziale è qui il particolare, già attestato in Plinio nella leggenda di Anto (*Nat. Hist.*, VIII), del carattere temporaneo della metamorfosi, legato alla possibilità di deporre e recuperare non visto le vesti umane. La trasformazione in lupo mannaro corrisponde perfettamente allo stato di eccezione, per tutta la durata del quale (necessariamente limitata) la città è sciolta e gli uomini entrano in una zona di indistinzione con le belve. Si ritrova, inoltre, nella storia la necessità di particolari formalità che segnano l'ingresso nella – o l'uscita dalla – zona di indifferenza fra il ferino e l'umano (che corrisponde alla chiara proclamazione dello stato di eccezione, formalmente distinto dalla norma). Anche nel folklore contemporaneo questa necessità è attestata nei tre colpi che il lupo mannaro, che sta ridiventando uomo, deve battere all'uscio di casa prima che gli sia aperto («Quando battono all'uscio la prima volta, la moglie non deve aprire. Se aprisse, vedrebbe il marito ancora tutto lupo, e quello lo divorerebbe, e fug-

girebbe per sempre nel bosco. Quando battono per la seconda volta, ancora la donna non deve aprire: lo vedrebbe con il corpo fatto già uomo, ma con la testa di lupo. Soltanto quando battono all'uscio per la terza volta si aprirà: perché allora si sono del tutto trasformati, ed è scomparso il lupo e riapparso l'uomo di prima»: Levi, pp. 104-5).

Anche la particolare prossimità fra lupo mannaro e sovrano si ritrova ulteriormente nella storia. Un giorno (così narra il *lai*) il re va a caccia nella foresta dove vive Bisclavret e i cani sguinzagliati scovano subito l'uomo-lupo. Ma appena Bisclavret vede il sovrano, corre verso di lui e si afferra alla sua staffa, lambendogli la gamba e i piedi come se implorasse pietà. Il re, meravigliato per l'umanità della belva («questa fiera ha senno e intelligenza | ... Darò alla bestia la mia pace | e per oggi non cacerò più»), la porta a vivere a corte con sé, dove diventano inseparabili. Segue l'immane incontro con l'ex moglie e la punizione della donna. Ma importante è che, alla fine, il ridiventare uomo di Bisclavret ha luogo sul letto stesso del sovrano.

La prossimità fra tiranno e uomo-lupo si ritrova anche nella *Repubblica* platonica (565 d), dove la trasformazione del protettore in tiranno è accostata al mito arcadico di Zeus lico: «Qual è la causa della trasformazione del protettore in tiranno? Non avviene quando egli comincia a fare quel che si racconta nel mito del tempio di Zeus lico in Arcadia?... Quando si sono gustate viscere umane, tagliate in pezzi insieme a quelle delle altre vittime, si è fatalmente tramutati in lupo... Così quando il capo del *demos*, vedendo la moltitudine devota ai suoi ordini, non sa astenersi dal sangue degli uomini della sua tribù... non sarà necessario che o sia ucciso dai suoi nemici, o divenga tiranno e si trasformi da uomo in lupo?»

6.3. È venuto, perciò, il momento di rileggere da capo tutto il mito di fondazione della città moderna, da Hobbes a Rousseau. Lo stato di natura è, in verità, uno stato di eccezione, in cui la città appare per un istante (che è, insieme, intervallo cronologico e attimo intemporale) *tanquam dissoluta*. La fondazione non è, cioè, un evento compiuto una volta per tutte *in illo tempore*, ma è continuamente operante nello stato civile nella forma della decisione sovrana. Questa, d'altra parte, si riferisce *immediatamente* alla vita (e non alla libera volontà) dei cittadini, che appare, così, come l'elemento politico originario, lo *Urphänomenon* della politica: ma questa vita non è semplicemente la vita naturale riproduttiva, la *zoé* dei greci, né il *bíos*, una forma di vita qualificata; è,

piuttosto, la nuda vita dell'*homo sacer* e del *wargus*, zona di indifferenza e di transito continuo tra l'uomo e la belva, la natura e la cultura.

Per questo la tesi, enunciata sul piano logico-formale alla fine della prima parte, secondo cui il rapporto giuridico-politico originario è il bando, non è soltanto una tesi sulla struttura formale della sovranità, ma ha carattere sostanziale, perché ciò che il bando tiene insieme sono appunto la nuda vita e il potere sovrano. Occorre prendere congedo senza riserve da tutte le rappresentazioni dell'atto politico originario come un contratto o una convenzione, che segnerebbe in modo puntuale e definito il passaggio dalla natura allo Stato. Vi è qui, invece, una ben più complessa zona di indiscernibilità fra *nómos* e *phýsis*, in cui il legame statuale, avendo la forma del bando, è già sempre anche non-statalità e pseudonatura, e la natura si presenta già sempre come *nómos* e stato di eccezione. Questo fraintendimento del mitologema hobbesiano in termini di *contratto* invece che di *bando* ha condannato la democrazia all'impotenza ogni volta che si trattava di affrontare il problema del potere sovrano e, insieme, l'ha resa costitutivamente incapace di pensare veramente nella modernità una politica non-statuale.

La relazione di abbandono è, infatti, così ambigua, che nulla è più difficile che sciogliersi da essa. Il bando è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè il potere di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto. Ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, nello stesso tempo, catturato. L'annosa discussione, nella storiografia giuridica, fra coloro che concepiscono l'esilio come una pena e quelli che lo considerano invece come un diritto e un rifugio (già alla fine della repubblica Cicerone pensa l'esilio in contrapposizione alla pena: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, Pro Caec., 34) ha la sua radice in questa ambi-

guità del bando sovrano. Tanto in Grecia che a Roma, le testimonianze più antiche mostrano che più originale dell'opposizione fra diritto e pena è la condizione, «non qualificabile né come esercizio di un diritto né come situazione penale» (Crifò 2, p. 11), di chi va in esilio in conseguenza di un omicidio commesso o di chi perde la cittadinanza perché diventa cittadino di una *civitas foederata* che gode dello *ius exilii*.

Questa zona d'indifferenza, in cui la vita dell'esule o dell'*aqua et igni interdictus* confina con quella dell'*homo sacer*, uccidibile e insacrificabile, segna la relazione politica originaria, più originale dell'opposizione schmittiana fra amico e nemico, fra concittadino e straniero. L'*estraneità* di colui che è nel bando sovrano è più intima e iniziale dell'estraneità dello straniero (se è lecito svolgere in questo modo l'opposizione che Festo stabilisce tra *extrarius*, cioè *qui extra focum sacramentum iusque sit*, e *extraneus*, cioè *ex altera terra, quasi exterraneus*).

Diventa così comprensibile l'ambiguità semantica già notata per cui «in bando, a bandono» significano in origine in italiano tanto «alla mercé di...» che «a proprio talento, liberamente» (come nell'espressione «correre a bandono»), e bandito vale tanto «escluso, messo al bando» che «aperto a tutti, libero» (come in «mensa bandita», «a redina bandita»). Il bando è propriamente la forza, insieme attrattiva e repulsiva, che lega i due poli dell'eccezione sovrana: la nuda vita e il potere, l'*homo sacer* e il sovrano. Solo per questo esso può significare tanto l'insegna della sovranità (*Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone*, Muratori, p. 442) che l'espulsione dalla comunità.

È questa struttura di bando che dobbiamo imparare a riconoscere nelle relazioni politiche e negli spazi pubblici in cui ancora viviamo. *Più intima di ogni interiorità e più esterna di ogni estraneità è, nella città, la bandita della vita sacra*. Essa è il *nómos* sovrano che condiziona ogni altra norma, la spazializzazione originaria che rende possibile e governa ogni localizzazione e ogni territorializzazio-

ne. E se, nella modernità, la vita si colloca sempre più chiaramente al centro della politica statuale (divenuta, nei termini di Foucault, biopolitica), se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo, tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano.

Soglia

Se l'elemento politico originario è la vita sacra, diventa a questo punto comprensibile come Bataille abbia potuto cercare la figura compiuta della sovranità nella vita colta nella dimensione estrema della morte, dell'eroticismo, del sacro, del lusso, e, insieme, lasciare impensato il nesso essenziale che la stringe al potere sovrano («La souveraineté dont je parle» – egli scrive nel libro omonimo, concepito come terza sezione della *Part maudite* – a peu de choses à voir avec celle des Etats», Bataille 1, p. 247). Ciò che Bataille cerca qui di pensare è, con ogni evidenza, quella stessa nuda vita (o vita sacra) che, nella relazione di bando, costituisce il referente immediato della sovranità e averne rivendicato l'esperienza radicale è precisamente ciò che rende, malgrado tutto, esemplare, il suo tentativo. Seguendo, in questo, senza rendersene conto, l'impulso che porta la modernità a fare della vita in quanto tale la posta in gioco nelle lotte politiche, egli ha cercato di far valere la stessa nuda vita come figura sovrana; tuttavia, invece di riconoscerne il carattere eminentemente politico (anzi, biopolitico), egli ne iscrive l'esperienza da una parte nella sfera del sacro, che fraintende, secondo gli schemi dominanti nell'antropologia del tempo e ripresi dall'amico Caillois, come originariamente ambivalente, puro e immondo, ripugnante e fascinoso, e, dall'altra, nell'interiorità del soggetto, a cui si dà ogni volta in istanti privilegiati o miracolosi. In entrambi i casi, nel sacrificio rituale,

come nell'eccesso individuale, la vita sovrana si definisce per lui attraverso la trasgressione istantanea dell'interdizione di uccidere.

In questo modo, Bataille scambia immediatamente il corpo politico dell'uomo sacro, assolutamente uccidibile e assolutamente insacrificabile, che si iscrive nella logica dell'eccezione, per il prestigio del corpo sacrificale, definito invece dalla logica della trasgressione. Se è merito di Bataille aver riportato, sia pure inconsapevolmente, alla luce il nesso fra nuda vita e sovranità, la vita resta in lui interamente stregata nel cerchio ambiguo del sacro. Per quella via non era possibile che la ripetizione, reale o farsesca, del bando sovrano e si comprende che Benjamin abbia potuto stigmatizzare (secondo la testimonianza di Klossowski) la ricerca del gruppo di *Acéphale* con la formula perentoria: *Vous travaillez pour le fascisme*.

Non che Bataille non scorga l'insufficienza del sacrificio e il suo essere, in ultima analisi, una «commedia» («dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même, en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie!»: Bataille 2, p. 336); ma ciò di cui egli non riesce a venire a capo è, appunto (come mostra il fascino che esercitavano su di lui le immagini del giovane suppliziato cinese, che commenta lungamente in *Les larmes d'Eros*) la nuda vita dell'*homo sacer*, che l'apparecchiatura concettuale del sacrificio e dell'erotismo non riesce a esaurire.

È merito di Jean-Luc Nancy aver mostrato l'ambiguità del pensiero di Bataille sul sacrificio e aver affermato con forza, contro ogni tentazione sacrificale, il concetto di un'«esistenza insacrificabile». Se, tuttavia, la nostra analisi dell'*homo sacer* ha colto nel segno, come la definizione battagliana della sovranità attraverso la trasgressione era inadeguata rispetto alla realtà della vita uccidibile nel bando sovrano, così anche il concetto di «insacrificabile» è insufficiente a venire a capo della violenza che è in questione nella biopolitica moderna. L'*ho-*

mo sacer è, infatti, insacrificabile e può, tuttavia, essere ucciso da chiunque. La dimensione della nuda vita, che costituisce il referente della violenza sovrana, è più originale dell'opposizione sacrificabile/insacrificabile e fa segno verso un'idea di sacertà che non è più assolutamente definibile attraverso la coppia (che, nelle società che conoscevano il sacrificio, non ha nulla di oscuro) idoneità al sacrificio/immolazione nelle forme prescritte dal rituale. Nella modernità, il principio della sacertà della vita si è, cioè, completamente emancipato dall'ideologia sacrificale e il significato del termine sacro nella nostra cultura continua la storia semantica dell'*homo sacer* e non quella del sacrificio (di qui l'insufficienza delle pur giuste demistificazioni, oggi proposte da più parti, dell'ideologia sacrificale). Ciò che abbiamo oggi davanti agli occhi è, infatti, una vita esposta come tale a una violenza senza precedenti, ma proprio nelle forme più profane e banali. Il nostro tempo è quello in cui un week-end di festa produce più vittime sulle autostrade d'Europa di una campagna bellica; ma parlare, a questo proposito, di una «sacralità del garde-rail» è, ovviamente, solo una definizione antifrastica (La Cecla, P. 115).

Da questo punto di vista, l'aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un'aura sacrificale attraverso il termine «olocausto» è un'irresponsabile cecità storiografica. L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò, come vedremo, né un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera «uccidibilità» che inerisce alla condizione di ebreo come tale. La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pure dobbiamo avere il coraggio di non coprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un folle e gigantesco olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciato, «come pidocchi», cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo

sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica.

Se è vero che la figura che il nostro tempo ci propone è quella di una vita insacrificabile, che è, tuttavia, divenuta uccidibile in una misura inaudita, allora la nuda vita dell'*homo sacer* ci riguarda in modo particolare. La sacertà è una linea di fuga tuttora presente nella politica contemporanea, che, come tale, si sposta verso zone sempre più vaste e oscure, fino a coincidere con la stessa vita biologica dei cittadini. Se oggi non vi è più una figura predeterminabile dell'uomo sacro, è, forse, perché siamo tutti virtualmente *homines sacri*.

Parte terza

Il campo come paradigma biopolitico del moderno

1.1. Negli ultimi anni della sua vita, mentre lavorava alla storia della sessualità e andava smascherando, anche in questo ambito, i dispositivi del potere, Michel Foucault cominciò a orientare con sempre maggiore insistenza le sue ricerche su quella che definiva *bio-politica*, cioè sull'implicazione crescente della vita naturale dell'uomo nei meccanismi e nei calcoli del potere. Alla fine della *Volontà di sapere*, egli riassume, come abbiamo visto, il processo attraverso il quale, alle soglie dell'età moderna, la vita diventa la posta in gioco nella politica in una formula esemplare: «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente». Tuttavia Foucault continuò tenacemente fino alla fine a investigare i «processi di soggettivazione» che, nel trapasso fra il mondo antico e il moderno, portano il singolo a oggettivare il proprio sé e a costituirsi come soggetto, vincolandosi, nello stesso tempo, a un potere di controllo esterno e non trasferì il proprio cantiere, come pure sarebbe stato legittimo aspettarsi, su quello che poteva apparire come il luogo per eccellenza della biopolitica moderna: la politica dei grandi stati totalitari del novecento. La ricerca, che era iniziata con la ricostruzione del *grand enfermement* negli ospedali e nelle prigioni, non si conclude con un'analisi del campo di concentramento.

D'altra parte, se le penetranti indagini che Hannah Arendt ha dedicato nel secondo dopoguerra alla struttura degli stati totalitari hanno un limite, questo è proprio la mancanza di una qualsiasi prospettiva biopolitica. Arendt scorge con chiarezza il nesso tra dominio totalitario e quella particolare condizione di vita che è il campo («Il totalitarismo – essa scrive in un *Progetto di ricerca sui campi di concentramento* rimasto purtroppo senza seguito – ha per scopo ultimo la dominazione totale dell'uomo. I campi di concentramento sono laboratori per la sperimentazione del dominio totale, perché, la natura umana essendo quella che è, questo obiettivo non può essere raggiunto che nelle condizioni estreme di un inferno costruito dall'uomo»: Arendt 2, p. 240); ma ciò che essa si lascia sfuggire è che il processo è, in qualche modo, inverso, e che proprio la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (cioè, in un campo), ha legittimato e reso necessario il dominio totale. Solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria.

Che i due studiosi che hanno pensato forse con più acutezza il problema politico del nostro tempo non siano riusciti a incrociare le proprie prospettive è certamente indice della difficoltà di questo problema. Il concetto di «nuda vita» o «vita sacra» è il fuoco attraverso cui cercheremo di far convergere i loro punti di vista. In esso, l'intreccio di politica e vita è diventato così intimo, che non si lascia analizzare agevolmente. Alla nuda vita e ai suoi *avatar* nel moderno (la vita biologica, la sessualità ecc.) inerisce un'opacità che è impossibile chiarire senza prendere coscienza del loro carattere politico; inversamente, la politica moderna, una volta entrata in intima simbiosi con la nuda vita, perde l'intellegibilità che sembra per noi ancora caratterizzare l'edificio giuridico-politico della politica classica.

1.2. È stato Karl Löwith il primo a definire «politicizzazione della vita» il carattere fondamentale della politica degli stati totalitari e, insieme, a osservare, da questo punto di vista, il curioso rapporto di contiguità fra democrazia e totalitarismo:

Questa neutralizzazione delle differenze politicamente rilevanti e lo slittare della loro decisione si sono sviluppati a partire dall'emancipazione del terzo stato e dalla formazione della democrazia borghese e dalla sua trasformazione in democrazia industriale di massa fino al punto decisivo, in cui essi si sono ora rovesciati nel loro opposto: in una totale politicizzazione (*totale Politisierung*) di tutto, anche degli ambiti vitali apparentemente neutrali. Così cominciò nella Russia marxista uno stato del lavoro che è più intensivamente statale di quanto sia mai avvenuto negli stati dei sovrani assoluti, nell'Italia fascista uno stato corporativo, che regola normativamente oltre al lavoro nazionale anche il *Dopolavoro* e tutta la vita spirituale e nella Germania nazionalsocialista uno stato integralmente organizzato, che politicizza attraverso le leggi razziali anche la vita che era stata fin allora privata (Löwith, p. 33).

La contiguità fra democrazia di massa e stati totalitari non ha, tuttavia (come Löwith sembra qui ritenere sulle tracce di Schmitt) la forma di un improvviso rovesciamento: prima di emergere impetuosamente alla luce del nostro secolo, il fiume della biopolitica, che trascina con sé la vita dell'*homo sacer*, scorre in modo sotterraneo, ma continuo. È come se, a partire da un certo punto, ogni evento politico decisivo avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnano nel loro conflitto coi poteri centrali preparano ogni volta simultaneamente, una tacita, ma crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statuale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarsi. «Il "diritto" alla vita – ha scritto Foucault (Foucault 1, p. 128) per spiegare l'importanza assunta dal sesso come tema di scontro politico – al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il "diritto" a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o "alienazioni", quel che si è e tutto quello che si può essere, questo "diritto" così incomprensibi-

le per il sistema giuridico classico, è stato la replica politica a tutte queste nuove procedure di potere». Il fatto è che una stessa rivendicazione della nuda vita conduce, nelle democrazie borghesi, a un primato del privato sul pubblico e delle libertà individuali sugli obblighi collettivi e, negli stati totalitari, diventa, invece, il criterio politico decisivo e il luogo per eccellenza delle decisioni sovrane. E solo perché la vita biologica coi suoi bisogni era ovunque diventata il fatto *politicamente* decisivo, è possibile comprendere la rapidità, altrimenti inspiegabile, con cui nel nostro secolo le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari. In entrambi i casi, questi rovesciamenti si producevano in un contesto in cui la politica si era già da tempo trasformata in biopolitica e in cui la posta in gioco consisteva ormai soltanto nel determinare quale forma di organizzazione risultasse più efficace per assicurare la cura, il controllo e il godimento della nuda vita. Le distinzioni politiche tradizionali (come quelle fra destra e sinistra, liberalismo e totalitarismo, privato e pubblico) perdono la loro chiarezza e la loro intellegibilità ed entrano in una zona di indeterminazione una volta che il loro referente fondamentale sia diventato la nuda vita. Anche il repentino slittamento delle classi dirigenti ex comuniste nel razzismo più estremo (come in Serbia, col programma di «pulizia etnica») e la rinascita in nuove forme del fascismo in Europa trovano qui la loro radice.

Di pari passo all'affermarsi della biopolitica, si assiste, infatti, a uno spostamento e a un progressivo allargarsi al di là dei limiti dello stato di eccezione della decisione sulla nuda vita in cui consisteva la sovranità. Se, in ogni stato moderno, vi è una linea che segna il punto in cui la decisione sulla vita diventa decisione sulla morte e la biopolitica può, così, rovesciarsi in tanatopolitica, questa linea non si presenta più oggi come un confine fisso che divide due zone chiaramente distinte; essa

è, piuttosto, una linea in movimento che si sposta in zone via via più ampie della vita sociale, in cui il sovrano entra in simbiosi sempre più intima non solo col giurista, ma anche col medico, con lo scienziato, con l'esperto, col prete. Nelle pagine che seguono, cercheremo di mostrare che alcuni eventi fondamentali della storia politica della modernità (come le dichiarazioni dei diritti) e altri che sembrano invece rappresentare un'incomprensibile intrusione di principî biologico-scientifici nell'ordine politico (come l'eugenetica nazionalsocialista con la sua eliminazione della «vita indegna di essere vissuta» o il dibattito attuale sulla determinazione normativa dei criteri della morte) acquistano il loro vero senso solo se vengono restituiti al comune contesto biopolitico (o tanatopolitico) cui appartengono. In questa prospettiva, il campo, come puro, assoluto e insuperato spazio biopolitico (in quanto tale fondato unicamente sullo stato di eccezione), apparirà come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità, di cui dovremo imparare a riconoscere le metamorfosi e i travestimenti.

1.3. La prima registrazione della nuda vita come nuovo soggetto politico è già implicita nel documento che viene concordemente posto alla base della democrazia moderna: il *writ* di *Habeas corpus* del 1679. Qualunque sia l'origine della formula, che s'incontra già nel XIII secolo per assicurare la presenza fisica di una persona davanti a una corte di giustizia, è singolare che al suo centro non stia né il vecchio soggetto dei rapporti e delle libertà feudali né il futuro *citoyen*, ma il puro e semplice *corpus*. Quando nel 1215 Giovanni senza Terra concede ai suoi sudditi la «Grande carta delle libertà», egli si rivolge «agli arcivescovi, ai vescovi, abbatì, conti, baroni, visconti, preposti, ufficiali e baglivi», «alle città, ai borghi e villaggi» e, più in generale, «agli uomini liberi del nostro regno», perché godano «delle loro antiche libertà e liberi costumi» e di quelle che egli ora specificamente

riconosce. L'art. 29, che ha cura di garantire la libertà fisica dei sudditi, recita: «nessun uomo libero (*homo liber*) sia arrestato, imprigionato, spossessato dei suoi beni, né messo fuori legge (*utlagetur*) o molestato in alcun modo; noi non metteremo né faremo mettere mano su di lui (*nec super eum ibimis, nec super eum mittimus*), se non dopo un legale giudizio dei suoi pari e secondo la legge del paese». Analogamente, un antico *writ* che precede lo *Habeas corpus* ed era inteso ad assicurare la presenza dell'imputato in un processo, porta la rubrica *de homine replegiando* (o *repigliando*).

Si consideri, invece, la formula del *writ*, che l'atto del 1679 generalizza e trasforma in legge: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum...* Nulla meglio di questa formula permette di misurare la differenza tra la libertà antica e medievale e quella che sta alla base della democrazia moderna: non l'uomo libero, con le sue prerogative e i suoi statuti, e nemmeno semplicemente *homo*, ma *corpus* è il nuovo soggetto della politica e la democrazia moderna nasce propriamente come rivendicazione ed esposizione di questo «corpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, dovrai avere un corpo da mostrare.

Che proprio lo *Habeas corpus*, fra le varie procedure giurisdizionali volte alla protezione della libertà individuale, ricevesse forma di legge e diventasse, così, inseparabile dalla storia della democrazia occidentale, è sicuramente dovuto a circostanze accidentali; ma è altrettanto certo che, in questo modo, la nascente democrazia europea poneva al centro della sua lotta con l'assolutismo non *bíos*, la vita qualificata del cittadino, ma *zoé*, la nuda vita nel suo anonimato, presa, come tale, nel bando sovrano (ancora nelle formulazioni moderne del *writ: the body of being taken... by whatsoever name he may be called there in*).

A emergere alla luce dalle segrete per essere esposto

apud Westminster è, ancora una volta, il corpo dell'*homo sacer*, è ancora una volta una nuda vita. Questa è la forza e, insieme, l'intima contraddizione della democrazia moderna: essa non abolisce la vita sacra, ma la frantuma e dissemina in ogni singolo corpo, facendone la posta in gioco del conflitto politico. E qui è la radice della sua segreta vocazione biopolitica: colui che si presenterà più tardi come il portatore dei diritti e, con un curioso ossimoro, come il nuovo soggetto sovrano (*subiectus superaneus*, ciò che sta sotto e, insieme, più in alto) può costituirsi tale solo ripetendo l'eccezione sovrana e isolando in se stesso *corpus*, la nuda vita. Se è vero che la legge ha bisogno, per la sua vigenza, di un corpo, se si può parlare, in questo senso, del «desiderio della legge di avere un corpo», la democrazia risponde al suo desiderio obbligando la legge a prendersi cura di questo corpo. Questo carattere ambiguo (o polare) della democrazia, è tanto più evidente nello *Habeas corpus*, per il fatto che, mentre esso era volto in origine ad assicurare la presenza dell'imputato al processo e, quindi, a impedire che egli si sottraesse al giudizio, nella nuova e definitiva forma esso si rovescia in obbligo per lo sceriffo di esibire il corpo dell'imputato e di motivare la sua detenzione. *Corpus è un essere bifronte, portatore tanto della soggezione al potere sovrano che delle libertà individuali.*

Questa nuova centralità del «corpo» nell'ambito della terminologia politico-giuridica veniva così a coincidere col più generale processo che conferisce a *corpus* una posizione tanto privilegiata nella filosofia e nella scienza dell'età barocca, da Cartesio a Newton, da Leibniz a Spinoza; nella riflessione politica, tuttavia, *corpus*, anche quando diventa, nel *Leviatano* o nel *Contratto sociale*, la metafora centrale della comunità politica, mantiene sempre uno stretto legame con la nuda vita. Istruttivo è, a questo proposito, l'uso del termine in Hobbes. Se è vero che il *De homine* distingue nell'uomo un corpo naturale e un corpo politico (*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, cor-*

poris politici pars: Hobbes 3, p. 1), nel *De cive* è proprio l'uccidibilità del corpo a fondare tanto l'uguaglianza naturale degli uomini che la necessità del *Commonwealth*:

Se, infatti, guardiamo degli uomini adulti e consideriamo quanto sia fragile la compagine del corpo umano (la cui rovina trascina con sé ogni forza, vigore e sapienza) e con quanta facilità un uomo debolissimo può ucciderne uno più forte, non c'è motivo per cui qualcuno fidando nelle sue forze, si creda superiore agli altri per natura. Sono uguali coloro che possono fare cose uguali all'altro. Ma coloro che possono fare la cosa suprema, cioè uccidere, sono per natura uguali fra loro (Hobbes 1, p. 93).

La grande metafora del *Leviatano*, il cui corpo è formato da tutti i corpi dei singoli, va letta in questa luce. Sono i corpi assolutamente uccidibili dei sudditi a formare il nuovo corpo politico dell'occidente.

I diritti dell'uomo e la biopolitica

2.1. H. Arendt ha intitolato il quinto capitolo del suo libro sull'imperialismo, dedicato al problema dei rifugiati, *Il declino dello Stato-nazione e la fine dei diritti dell'uomo*. Questa singolare formulazione, che lega le sorti dei diritti dell'uomo a quelle dello Stato-nazione, sembra implicare l'idea di una loro intima e necessaria connessione, che l'autrice lascia, però, impregiudicata. Il paradosso da cui H. Arendt qui muove è che la figura – il rifugiato – che avrebbe dovuto incarnare per eccellenza l'uomo dei diritti, segna invece la crisi radicale di questo concetto. «La concezione dei diritti dell'uomo – essa scrive – basata sull'esistenza supposta di un essere umano come tale, cadde in rovina non appena coloro che la professavano si trovarono di fronte per la prima volta uomini che avevano perduto ogni altra qualità e relazione specifica – tranne il puro fatto di essere umani» (Arendt 2, p. 299). Nel sistema dello Stato-nazione, i cosiddetti diritti sacri e inalienabili dell'uomo si mostrano sprovvisti di ogni tutela e di ogni realtà nel momento stesso in cui non sia possibile configurarli come diritti dei cittadini di uno stato. Ciò è implicito, se ben si riflette, nell'ambiguità del titolo stesso della dichiarazione del 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dove non è chiaro se i due termini nominino due realtà autonome o formino invece un sistema unitario, in cui il primo è già sempre contenuto e occultato nel secondo; e, in questo caso, che tipo di relazioni esista fra di essi. La *bou-*

tade di Burke, secondo cui ai diritti inalienabili dell'uomo egli preferiva di gran lunga i suoi «diritti di inglese» (*Rights of an Englishman*), acquista, in questa prospettiva una insospettata profondità.

H. Arendt non svolge al di là di pochi, essenziali cenni il nesso fra diritti dell'uomo e stato nazionale e la sua indicazione è così rimasta senza seguito. Nel secondo dopoguerra, l'enfasi strumentale sui diritti dell'uomo e il moltiplicarsi delle dichiarazioni e delle convenzioni nell'ambito di organizzazioni sovranazionali hanno finito con l'impedire un'autentica comprensione del significato storico del fenomeno. Ma è venuto ora il momento di cessare di guardare alle dichiarazioni dei diritti come a proclamazioni gratuite di valori eterni metagiuridici, tendenti (in verità senza molto successo) a vincolare il legislatore al rispetto di principî etici eterni, per considerarle secondo quella che è la loro funzione storica reale nella formazione del moderno Stato-nazione. Le dichiarazioni dei diritti rappresentano la figura originaria dell'iscrizione della vita naturale nell'ordine giuridico-politico dello Stato-nazione. Quella nuda vita naturale che, nell'antico regime, era politicamente indifferente e apparteneva, come vita creaturale, a Dio e, nel mondo classico era (almeno in apparenza) chiaramente distinta come *zoé* dalla vita politica (*bíos*), entra ora in primo piano nella struttura dello stato e diventa anzi il fondamento terreno della sua legittimità e della sua sovranità.

Un semplice esame del testo della dichiarazione dell'89 mostra, infatti, che è proprio la nuda vita naturale, cioè il puro fatto della nascita, a presentarsi qui come fonte e portatore del diritto. «Les hommes – recita l'art. 1 – naissent et demeurent libres et égaux en droits» (più stringente di tutte, da questo punto di vista, è la formulazione del progetto elaborato da La Fayette nel luglio 1789: «tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles»). D'altra parte, però, la vita naturale che, inaugurando la biopolitica della modernità, è così posta alla base dell'ordinamento, dilagua immediatamen-

te nella figura del cittadino, in cui i diritti sono «conservati» (art. 2: «le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme»). E proprio perché ha iscritto l'elemento nativo nel cuore stesso della comunità politica, la dichiarazione può a questo punto attribuire la sovranità alla «nazione» (art. 3: «le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation»). La nazione, che etimologicamente deriva da *nascere*, chiude così il cerchio aperto dalla nascita dell'uomo.

2.2. Le dichiarazioni dei diritti vanno allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale. Esse assicurano l'*exceptio* della vita nel nuovo ordine statuale che dovrà succedere al crollo dell'*ancien regime*. Che, attraverso di esse, il «suddito» si trasformi, com'è stato notato, in «cittadino», ciò significa che la nascita – cioè la nuda vita naturale come tale – diventa qui per la prima volta (con una trasformazione le cui conseguenze biopolitiche possiamo solo oggi cominciare a misurare) il portatore immediato della sovranità. Il principio di natività e il principio di sovranità, separati nell'antico regime (dove la nascita dava luogo solo al *sujet*, al suddito), si uniscono ora irrevocabilmente nel corpo del «soggetto sovrano» per costituire il fondamento del nuovo Stato-nazione. Non è possibile comprendere lo svolgimento e la vocazione «nazionale» e biopolitica dello stato moderno nel XIX e nel XX secolo, se si dimentica che a suo fondamento non sta l'uomo come soggetto politico libero e cosciente, ma, innanzitutto, la sua nuda vita, la semplice nascita che, nel passaggio dal suddito al cittadino, è investita come tale dal principio di sovranità. La finzione qui implicita è che la *nascita* divenga immediatamente *nazione*, in modo che fra i due termini non possa esservi alcuno scarto. I diritti sono attribuiti all'uomo (o scaturiscono da lui), solo nella misura in cui egli è il fon-

damento immediatamente dileguante (e che, anzi, non deve mai venire alla luce come tale) del cittadino.

Solo se si comprende questa essenziale funzione storica delle dichiarazioni dei diritti, è possibile anche intendere il loro sviluppo e la loro metamorfosi nel nostro secolo. Quando, dopo lo sconvolgimento dell'assetto geopolitico dell'Europa conseguente alla prima guerra mondiale, lo scarto rimosso fra nascita e nazione emerge come tale alla luce e lo Stato-nazione entra in una crisi duratura, compaiono allora il fascismo e il nazismo, cioè due movimenti in senso proprio biopolitici, che fanno, cioè, della vita naturale il luogo per eccellenza della decisione sovrana. Noi siamo abituati a compendiare nel sintagma «suolo e sangue» (*Blut und Boden*) l'essenza dell'ideologia nazional-socialista. Quando Rosenberg vuole esprimere in una formula la visione del mondo del suo partito, è, infatti, a questa endiadi che egli ricorre. «La visione del mondo nazionalsocialista – egli scrive – muove dalla convinzione che suolo e sangue costituiscono l'essenziale della Germanità, e che è, pertanto, in riferimento a queste due datità che una politica culturale e statuale deve essere orientata» (Rosenberg, p. 242). Ma si è troppo spesso dimenticato che questa formula politicamente così determinata ha, in verità, un'innocua origine giuridica: essa non è altro che l'espressione compendiaria dei due criteri che, già a partire dal diritto romano, servono a identificare la cittadinanza (cioè l'iscrizione primaria della vita nell'ordine statale): *ius soli* (la nascita in un certo territorio) e *ius sanguinis* (la nascita da genitori cittadini). Questi due criteri giuridici tradizionali che, nell'antico regime, non avevano un significato politico essenziale, perché esprimevano solo un rapporto di sudditanza, acquistano, già con la rivoluzione francese, una nuova e decisiva importanza. La cittadinanza non identifica ora semplicemente una generica soggezione all'autorità regale o a un determinato sistema di leggi, né incarna semplicemente (come ritiene Charlier, quando il 23 settembre 1792 chiede alla convenzione che il titolo

di cittadino si sostituisca in ogni atto pubblico al tradizionale *monsieur* o *sieur*) il nuovo principio ugualitario: essa nomina il nuovo statuto della vita come origine e fondamento della sovranità e identifica quindi letteralmente, nelle parole di Lanjuinais alla convenzione, *les membres du souverain*. Di qui la centralità (e l'ambiguità) della nozione di «cittadinanza» nel pensiero politico moderno, che fa dire a Rousseau che «nessun autore in Francia... ha compreso il vero senso del termine "cittadino"»; ma di qui, anche, già nel corso della rivoluzione, il moltiplicarsi delle disposizioni normative volte a precisare quale *uomo* fosse *cittadino* e quale no, e ad articolare e a restringere gradualmente i cerchi dello *ius soli* e dello *ius sanguinis*. Ciò che non aveva costituito fin allora un problema politico (le domande: «che cos'è francese? Che cos'è tedesco?»), ma solo un tema fra gli altri discussi nelle antropologie filosofiche, comincia ora a diventare una questione politica essenziale, presa, come tale, in un costante lavoro di ridefinizione, finché, col nazionalsocialismo, la risposta alla domanda «chi e che cosa è tedesco» (e, quindi, anche: «chi e che cosa non lo è») coincide immediatamente col compito politico supremo. Fascismo e nazismo sono, innanzitutto, una ridefinizione delle relazioni fra l'uomo e il cittadino e, per quanto ciò possa apparire paradossale, essi diventano pienamente intellegibili solo se situati sullo sfondo biopolitico inaugurato dalla sovranità nazionale e dalle dichiarazioni dei diritti.

Solo questo legame fra i diritti dell'uomo e la nuova determinazione biopolitica della sovranità permette di intendere correttamente il singolare fenomeno, più volte notato dagli storici della rivoluzione francese, per cui, in immediata coincidenza della dichiarazione dei diritti nativi inalienabili e imprescrittibili, i diritti dell'uomo in generale furono distinti in attivi e passivi. Già Sieyès nei suoi *Préliminaires de la constitution*, afferma con chiarezza che «les droits naturels et civils sont ceux *pour* le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques,

ceux *par* lesquels la société se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et les seconds droits actifs... Tous les habitants d'un pays doivent jouir des droits de citoyen passif... tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux, encore, qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique» (Sieyès 2, pp. 189-206). E il passo sopracitato di Lanjuinais, dopo aver definito i *membres du souverain*, continua con queste parole: «Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens» (Sewell, p. 105).

Piuttosto che vedere semplicemente in queste distinzioni una semplice restrizione del principio democratico e ugualitario, in flagrante contraddizione con lo spirito e la lettera delle dichiarazioni, occorre saperne cogliere innanzitutto il coerente significato biopolitico. Uno dei caratteri essenziali della biopolitica moderna (che giungerà nel nostro secolo all'esasperazione) è la sua necessità di ridefinire continuamente nella vita la soglia che articola e separa ciò che è dentro da ciò che è fuori. Una volta che l'impolitica vita naturale, divenuta fondamento della sovranità, varca le mura dell'*oïcos* e penetra sempre più profondamente nella città, essa si trasforma nello stesso tempo in una linea in movimento che dev'essere incessantemente ridisegnata. Nella *zoé*, che le dichiarazioni hanno politicizzato, devono essere nuovamente definite le articolazioni e le soglie che permetteranno di isolare una vita sacra. E quando, come oggi è ormai avvenuto, la vita naturale è integralmente inclusa nella *pólis*, queste soglie si sposteranno, come vedremo, oltre le oscure frontiere che separano la vita dalla morte, per identificarvi un nuovo morto vivente, un nuovo uomo sacro.

2.3. Se i rifugiati (il cui numero non ha mai cessato di crescere nel nostro secolo, fino a includere oggi una parte

non trascurabile dell'umanità) rappresentano, nell'ordinamento dello Stato-nazione moderno, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando la continuità fra uomo e cittadino, fra *natività* e *nazionalità*, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. Esibendo alla luce lo scarto fra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto. In questo senso, egli è veramente, come suggerisce H. Arendt, «l'uomo dei diritti», la sua prima e unica apparizione reale al di fuori della maschera del cittadino che costantemente lo ricopre. Ma, proprio per questo, la sua figura è così difficile da definire politicamente.

A partire dalla prima guerra mondiale, infatti, il nesso nascita-nazione non è più in grado di svolgere la sua funzione legittimante all'interno dello Stato-nazione, e i due termini cominciano a mostrare il proprio insuturabile scollamento. Insieme al dilagare sulla scena europea di rifugiati ed apolidi (in un breve arco di tempo si spostano dal loro paese d'origine 1 500 000 russi bianchi, 700 000 armeni, 500 000 bulgari, 1 000 000 di greci e centinaia di migliaia di tedeschi, ungheresi e rumeni), il fenomeno più significativo in questa prospettiva è la contemporanea introduzione nell'ordinamento giuridico di molti stati europei di norme che permettono la denaturalizzazione e a denazionalizzazione in massa dei propri cittadini. La prima fu, nel 1915, la Francia, rispetto a cittadini naturalizzati di origine «nemica»; nel 1922 l'esempio fu seguito dal Belgio, che revocò la naturalizzazione di cittadini che avevano commesso «atti anti-nazionali» durante la guerra; nel 1926 il regime fascista emanò una legge analoga nei confronti dei cittadini che si erano mostrati «indegni della cittadinanza italiana»; nel 1933 fu la volta dell'Austria e così via, finché le leggi di Norimberga sulla «cittadinanza del Reich» e sulla «protezione del sangue e dell'onore tedesco», spinsero all'estremo questo processo, dividendo i cittadini tedeschi in cittadini a pieno titolo e in cittadini di secondo

rango, e introducendo il principio che la cittadinanza era qualcosa di cui bisogna mostrarsi degni e che poteva, pertanto, essere sempre messa in questione. E una delle poche regole cui i nazisti si attennero costantemente nel corso della «soluzione finale», era che solo dopo essere stati compiutamente denazionalizzati (anche della cittadinanza residua che spettava loro dopo le leggi di Norimberga), gli ebrei potevano essere inviati nei campi di sterminio.

Questi due fenomeni, del resto intimamente correlati, mostrano che il nesso nascita-nazione su cui la dichiarazione dell'89 aveva fondato la nuova sovranità nazionale, aveva ormai perduto il suo automatismo e il suo potere di autoregolazione. Da una parte gli Stati-nazione operano un massiccio reinvestimento della vita naturale, discriminando al suo interno una vita per così dire autentica e una nuda vita priva di ogni valore politico (il razzismo e l'eugenetica nazista sono comprensibili solo se restituiti a questo contesto); dall'altra, i diritti dell'uomo, che avevano senso solo come presupposto dei diritti del cittadino, si separano progressivamente da questi e vengono utilizzati al di fuori del contesto della cittadinanza al fine supposto di rappresentare e proteggere una nuda vita che viene a trovarsi in misura crescente espulsa ai margini degli Stati-nazione, per essere poi ulteriormente ricodificata in una nuova identità nazionale. Il carattere contraddittorio di questi processi è certamente fra le cause che hanno determinato il fallimento degli sforzi dei vari comitati e organismi attraverso i quali gli stati, la Società delle nazioni e, più tardi, l'Onu hanno cercato di far fronte al problema dei rifugiati e della salvaguardia dei diritti dell'uomo, dal Bureau Nansen (1922) fino all'attuale Alto Commissario per i Rifugiati (1951), la cui attività non può avere, secondo lo statuto, carattere politico, ma «unicamente umanitario e sociale». L'essenziale è, in ogni caso, che ogni volta che i rifugiati non rappresentano più casi individuali, ma, come avviene ormai sempre più spesso, un fenomeno di massa, tanto que-

ste organizzazioni che i singoli stati, malgrado le solenni evocazioni dei diritti «sacri e inalienabili» dell'uomo, si sono dimostrate assolutamente incapaci non solo di risolvere il problema, ma anche semplicemente di affrontarlo in modo adeguato.

2.4. La separazione fra umanitario e politico, che stiamo oggi vivendo, è la fase estrema dello scollamento fra i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino. Le organizzazioni umanitarie, che si sono oggi affiancate in misura crescente agli organismi sovranazionali, non possono, però, in ultima analisi, che comprendere la vita umana nella figura della nuda vita o della vita sacra e intrattengono per ciò stesso loro malgrado una segreta solidarietà con le forze che dovrebbero combattere. È sufficiente uno sguardo alle recenti campagne pubblicitarie per raccogliere fondi per i rifugiati del Rwanda per rendersi conto che la vita umana è qui considerata (e vi sono certamente per questo delle buone ragioni) esclusivamente in quanto vita sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, e solo come tale fatta oggetto di aiuto e protezione. Gli «occhi imploranti» del bambino rwandese, la cui fotografia si vorrebbe esibire per ottenere denaro, ma che «sta ora diventando difficile trovare vivo», sono la cifra forse più pregnante della nuda vita nel nostro tempo, di cui le organizzazioni umanitarie hanno bisogno in misura esattamente simmetrica al potere statale. L'umanitario separato dal politico non può che riprodurre l'isolamento della vita sacra su cui si fonda la sovranità e il campo, cioè lo spazio puro dell'eccezione, è il paradigma biopolitico di cui esso non riesce a venire a capo.

Occorre sciogliere risolutamente il concetto del rifugiato (e la figura della vita che egli rappresenta) da quello dei diritti dell'uomo e prendere sul serio la tesi della Arendt, che legava le sorti dei diritti a quelle dello Stato-nazione moderno, in modo che il tramonto e la crisi di questo implicano necessariamente il diventare obso-

leti di quelli. Il rifugiato va considerato per quello che è, cioè nulla di meno che un concetto-limite che mette in crisi radicale le categorie fondamentali dello Stato-nazione, dal nesso nascita-nazione a quello uomo-cittadino, e permette così di sgomberare il campo a un rinnovamento categoriale ormai indilazionabile, in vista di una politica in cui la nuda vita non sia più separata ed eccepita nell'ordinamento statuale, nemmeno attraverso la figura dei diritti umani.

✠ Il pamphlet *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* che, nella *Philosophie dans le boudoir*, Sade fa leggere al libertino Dolmancé, è il primo e, forse, più radicale, manifesto biopolitico della modernità. Proprio nel momento in cui la rivoluzione fa della nascita – cioè della nuda vita – il fondamento della sovranità e dei diritti, Sade mette in scena (in tutta la sua opera e, in particolare, nelle *120 journées de Sodome*) il *theatrum politicum* come teatro della nuda vita, in cui, attraverso la sessualità, la stessa vita fisiologica dei corpi si presenta come elemento politico puro. Ma in nessun'altra opera la rivendicazione del significato politico del suo progetto è tanto esplicita, come in questo *pamphlet*, in cui luogo politico per eccellenza diventano les *maisons* dove ogni cittadino può convocare pubblicamente ciascun altro per obbligarlo a soddisfare i propri desideri. Non soltanto la filosofia (Lefort, pp. 100-1), ma anche e innanzitutto la politica è qui passata al vaglio del *boudoir*, anzi, nel progetto di Dolmancé, il *boudoir* ha integralmente sostituito la *cité*, in una dimensione in cui pubblico e privato, nuda vita ed esistenza politica si scambiano le parti.

L'importanza crescente del sadomasochismo nella modernità ha in questo scambio la sua radice; poiché il sadomasochismo è appunto quella tecnica della sessualità, che consiste nel fare emergere nel *partner* la nuda vita. E non solo l'analogia col potere sovrano è consapevolmente evocata da Sade («il n'est point d'homme – egli scrive – qui ne veuille être despote quand il bande»), ma la simmetria fra *homo sacer* e sovrano si ritrova qui nella complicità che lega il masochista al sadico, la vittima al carnefice.

L'attualità di Sade non consiste tanto nell'aver egli preannunciato il primato impolitico della sessualità nel nostro impolitico tempo; al contrario, la sua modernità sta nell'aver egli esposto in modo incomparabile il significato assolutamente politico (cioè, «biopolitico») della sessualità e della stessa vita fisiologica. Come nei campi di concentramento del nostro secolo, il carattere totalitario dell'organizzazione della vita nel castello di Silling, coi suoi minuziosi regolamenti che non lasciano fuori nessun aspetto della vita fisiologica (nemmeno

la funzione digestiva, ossessivamente codificata e pubblicizzata), ha la sua radice nel fatto che qui per la prima volta è stata pensata un'organizzazione normale e collettiva (e, quindi, politica) della vita umana, fondata unicamente sulla nuda vita.

3.

Vita che non merita di vivere

3.1. Nel 1920 Felix Meiner, già allora uno dei più seri editori tedeschi di scienze filosofiche, pubblicò una *plaque* grigioazzurra che portava il titolo: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (L'autorizzazione dell'annientamento della vita indegna di essere vissuta). Gli autori erano Karl Binding, uno stimato specialista di diritto penale (un inserto incollato all'ultimo minuto nella seconda di copertina informava i lettori che, essendo il *doct. iur. et phil.* K. B. deceduto durante la stampa, quello doveva essere considerato «il suo ultimo atto per il bene dell'umanità») e Alfred Hoche, un professore di medicina che si era occupato di questioni relative all'etica della professione.

Il libro c'interessa qui per due ragioni. La prima è che, per spiegare l'impunibilità del suicidio, Binding è indotto a concepirlo come espressione di una sovranità dell'uomo vivente sulla propria esistenza. Poiché il suicidio – egli argomenta – non si lascia comprendere né come un delitto (ad esempio, come una violazione di un qualche obbligo rispetto a se stessi) e poiché, d'altra parte, non può nemmeno essere considerato come un atto giuridicamente indifferente, «non resta al diritto altra possibilità che considerare l'uomo vivente come sovrano sulla propria esistenza (*als Souverän über sein Dasein*)» (Binding, p. 14). La sovranità del vivente su se stesso configura, come la decisione sovrana sullo stato di eccezione, una soglia di indiscernibilità fra esteriorità ed interiori-

tà, che l'ordinamento giuridico non può, pertanto, né escludere né includere, né vietare né permettere («L'ordinamento giuridico – scrive Binding – sopporta l'atto malgrado le sue sensibili conseguenze su di sé. Esso non ritiene di avere il potere di proibirlo»: *ibid.*).

Da questa particolare sovranità dell'uomo sulla propria esistenza, Binding deriva però – ed è questa la seconda e più urgente ragione del nostro interesse – la necessità di autorizzare «l'annientamento della vita indegna di essere vissuta». Il fatto che con questa inquietante espressione egli designi semplicemente il problema della liceità dell'eutanasia non deve far sottovalutare la novità e l'importanza decisiva del concetto che fa in questo modo la sua comparsa sulla scena giuridica europea: la vita che non merita di essere vissuta (o di vivere, secondo il possibile significato letterale dell'espressione tedesca *lebensunwerten Leben*), insieme al suo implicito e più familiare correlato: la vita degna di essere vissuta (o di vivere). La struttura biopolitica fondamentale della modernità – la decisione sul valore (o sul disvalore) della vita come tale – trova, dunque, la sua prima articolazione giuridica in un benintenzionato *pamphlet* in favore dell'eutanasia.

✠ Non stupisce che il saggio di Binding abbia destato la curiosità di Schmitt, che lo cita nella sua *Theorie des Partisanen* nel contesto di una critica all'introduzione del concetto di valore nel diritto. «Chi determina un valore – egli scrive – fissa *eo ipso* sempre un non-valore. Il senso di questa determinazione di un non-valore è l'annientamento del non-valore» (Schmitt 5, p. 85). Alle teorie di Binding sulla vita che non merita di vivere, egli accosta la tesi di Rickert, secondo cui «la negazione è il criterio per stabilire se qualcosa appartiene all'ambito del valore» e «il vero atto di valutazione è la negazione». Schmitt non sembra rendersi qui conto di come la logica del valore che egli critica assomigli a quella della sua teoria della sovranità, in cui la vera vita della regola è l'eccezione.

3.2. Il concetto di «vita indegna di essere vissuta» è, per Binding, essenziale, perché gli permette di trovare una risposta al quesito giuridico che intende porre: «l'im-

punità dell'annientamento della vita deve restare limitato, com'è nel diritto attuale (fatta eccezione per lo stato di necessità) al suicidio, ovvero dev'essere estesa all'uccisione di terzi»? La soluzione del problema dipende infatti, secondo Binding, dalla risposta che si dà alla domanda: «esistono vite umane, che hanno perduto a tal punto la qualità di bene giuridico, che la loro prosecuzione, tanto per il portatore della vita che per la società, ha durevolmente perduto ogni valore»?

Chi pone seriamente questa domanda (prosegue Binding) si rende conto con amarezza di quanto irresponsabilmente noi siamo soliti trattare le vite più piene di valore (*wertvollsten Leben*) e colme della più grande volontà e forza vitale, e con quante – spesso del tutto inutili – cure, con quanta pazienza e energia ci applichiamo invece a mantenere in esistenza vite non più degne di essere vissute, finché la natura stessa, spesso con crudele ritardo, toglie loro la possibilità di continuare. Si immagini un campo di battaglia coperto di migliaia di giovani corpi senza vita, o una miniera dove una catastrofe ha ucciso centinaia di laboriosi operai, e ci si rappresentino nello stesso istante i nostri istituti per minorati mentali (*Idioteninstituten*) e le cure che essi prodigano ai loro pazienti – e non si potrà allora non essere scossi da questo sinistro contrasto fra il sacrificio del bene umano più caro da una parte e l'enorme cura per esistenze non solo in assoluto senza valore (*wertlosen*), ma, anzi, da valutare negativamente (Binding, pp. 27-29).

Il concetto di «vita senza valore» (o «indegna di essere vissuta») si applica innanzitutto agli individui che devono essere considerati «incurabilmente perduti» in seguito a malattia o a ferita e che, in piena coscienza della loro condizione, desiderano assolutamente la «liberazione» (Binding si serve del termine *Erlösung*, che appartiene al vocabolario religioso e significa, fra l'altro, redenzione) e abbiano manifestato in qualsiasi modo questo desiderio. Più problematica è la condizione del secondo gruppo, costituito dagli «idioti incurabili, tanto nel caso che siano nati tali, come in quello – ad esempio, i malati di paralisi progressiva – che lo siano diventati nell'ultima fase della loro vita». «Questi uomini – scrive Binding – non hanno né la volontà di vivere né quella di mori-

re. Da una parte, non vi è alcun costatabile consenso alla morte, dall'altra la loro uccisione non si urta ad alcuna volontà di vivere, che debba essere superata. La loro vita è assolutamente senza scopo, ma essi non la sentono come intollerabile». Anche in questo caso, Binding non ravvisa alcuna ragione «né giuridica, né sociale, né religiosa per non autorizzare l'uccisione di questi uomini, che non sono altro che la spaventosa immagine rovesciata (*Gegenbild*) dell'autentica umanità» (*ibid.*, pp. 31-32). Quanto al problema della competenza a decidere sull'autorizzazione all'annientamento, Binding propone che l'iniziativa per la richiesta spetti al malato stesso (nel caso in cui possa farlo), oppure a un medico o a un parente stretto, e che la decisione ultima competa a una commissione statale composta da un medico, uno psichiatra e un giurista.

3.3. Non è nostra intenzione prendere qui posizione sul difficile problema etico dell'eutanasia, che divide ancor oggi le opinioni e, in alcuni paesi, occupa un posto considerevole nel dibattito mediatico, né c'interessa la radicalità con cui Binding prende posizione a favore della sua ammissibilità generalizzata. Più interessante, nella nostra prospettiva, è il fatto che alla sovranità dell'uomo vivente sulla sua vita faccia immediatamente riscontro la fissazione di una soglia al di là della quale la vita cessa di avere valore giuridico e può, pertanto, essere uccisa senza commettere omicidio. La nuova categoria giuridica di «vita senza valore» (o «indegna di essere vissuta») corrisponde puntualmente, anche se in una direzione almeno in apparenza diversa, alla nuda vita dell'*homo sacer* ed è suscettibile di essere estesa ben al di là dei limiti immaginati da Binding.

È come se ogni valorizzazione e ogni «politicizzazione» della vita (qual è implicita, in fondo, nella sovranità del singolo sulla propria esistenza) implicasse necessariamente una nuova decisione sulla soglia al di là della qua-

le la vita cessa di essere politicamente rilevante, è ormai solo «vita sacra» e, come tale, può essere impunemente eliminata. Ogni società fissa questo limite, ogni società – anche la più moderna – decide quali siano i suoi «uomini sacri». È possibile, anzi, che questo limite, da cui dipende la politicizzazione e l'*exceptio* della vita naturale nell'ordine giuridico statale, non abbia fatto che allargarsi nella storia dell'occidente e passi oggi – nel nuovo orizzonte biopolitico degli stati a sovranità nazionale – necessariamente all'interno di ogni vita umana e di ogni cittadino. La nuda vita non è più confinata in un luogo particolare o in una categoria definita, ma abita nel corpo biologico di ogni essere vivente.

3.4. Durante il processo dei medici a Norimberga, un testimone, il dottor Fritz Mennecke, riferì di aver sentito, durante una riunione riservata a Berlino nel febbraio 1940, i dottori Hevelmann, Bahnen e Brack comunicare che il governo del Reich aveva appena emesso un provvedimento che autorizzava «l'eliminazione della vita indegna di essere vissuta», con particolare riferimento ai malati di mente incurabili. L'informazione non era del tutto esatta, perché Hitler aveva preferito, per varie ragioni, non dare esplicita forma legale al suo programma di eutanasia; ma è certo che la riapparizione della formula conosciuta da Binding per dare cittadinanza giuridica alla «morte per grazia» (*Gnadentod*, secondo un eufemismo corrente fra i funzionari sanitari del regime) coincide con una svolta decisiva nella biopolitica del nazionalsocialismo.

Non vi è motivo di dubitare che le ragioni «umanitarie» che spinsero Hitler e Himmler a elaborare subito dopo la presa del potere un programma di eutanasia fossero in buona fede, come in buona fede erano certamente, dal loro punto di vista, Binding e Hoche nel proporre il concetto di «vita indegna di essere vissuta». Per vari motivi, fra i quali la scontata opposizione degli ambienti ecclesiastici, il programma ebbe scarsa attuazione, e fu solo

all'inizio del 1940 che Hitler giudicò che esso non potesse essere ulteriormente ritardato. La messa in opera dello *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken* avvenne quindi in condizioni – quale l'economia di guerra e il moltiplicarsi dei campi di concentramento per gli ebrei ed altri indesiderabili – che potevano favorire errori ed abusi; tuttavia l'immediata trasformazione (nel corso dei quindici mesi che esso durò, fino a quando, nell'agosto 1941, Hitler decise di porvi fine per le crescenti proteste dei vescovi e dei familiari) di un programma teoricamente umanitario in un'operazione di sterminio di massa non dipese in alcun modo soltanto dalle circostanze. Il nome di Grafeneck, la cittadina del Württemberg in cui operava uno dei centri principali, è rimasto tristemente legato a questa vicenda; ma analoghi istituti esistevano a Hadamer (Hesse), Hartheim (presso Linz) e in altre località del Reich. Le testimonianze rese dagli imputati e dai testimoni al processo di Norimberga c'informano con sufficiente precisione sull'organizzazione del programma a Grafeneck. L'istituto riceveva ogni giorno circa settanta persone (in età variabile dai 6 ai 93 anni), scelte fra i malati mentali incurabili sparsi nei vari manicomi tedeschi. I dottori Schumann e Baumhardt, che avevano la responsabilità del programma a Grafeneck, sottoponevano i malati a una visita sommaria e decidevano se essi presentassero i requisiti richiesti dal programma. Nella maggior parte dei casi, i malati venivano uccisi nelle 24 ore seguenti l'arrivo a Grafeneck; veniva prima somministrata loro una dose di 2 cm di Morphinum-Scopolamina e poi essi venivano introdotti in una camera a gas. In altri istituti (per esempio a Hadamer), i malati venivano uccisi con una forte dose di Luminal, Veronal e Morphinum. Si calcola che in questo modo vennero eliminate circa 60 000 persone.

3.5. Si è tentati di attribuire la tenacia con cui Hitler volle l'attuazione del suo *Euthanasie-Programm* in circostanze così poco favorevoli ai principî eugenetici che gui-

davano la biopolitica nazionalsocialista. Ma da un punto di vista strettamente eugenetico, l'eutanasia non aveva alcuna particolare necessità: non soltanto le leggi sulla prevenzione delle malattie ereditarie e sulla protezione della salute ereditaria del popolo tedesco rappresentavano già una tutela sufficiente, ma i malati incurabili sottoposti al programma, in gran parte bambini e vecchi, non erano comunque in condizioni di riprodursi (da un punto di vista eugenetico, importante non è ovviamente l'eliminazione del fenotipo, ma solo quella del patrimonio genetico). D'altra parte, non risulta in alcun modo che il programma fosse legato a considerazioni di ordine economico: al contrario, esso costituì un carico organizzativo non indifferente in un momento in cui la macchina pubblica era totalmente impegnata nello sforzo bellico. Perché allora Hitler, pur essendo perfettamente consapevole dell'impopolarità del programma, ne volle a tutti i costi l'attuazione?

Non resta altra spiegazione che quella secondo cui, sotto l'apparenza di un problema umanitario, nel programma fosse in questione l'esercizio, nell'orizzonte della nuova vocazione biopolitica dello stato nazionalsocialista, del potere sovrano di decidere sulla nuda vita. La «vita indegna di essere vissuta» non è, con ogni evidenza, un concetto etico, che concerne le aspettative e i legittimi desideri del singolo: è, piuttosto, un concetto politico, in cui è in questione l'estrema metamorfosi della vita uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*, su cui si fonda il potere sovrano. Se l'eutanasia si presta a questo scambio, ciò è perché in essa un uomo si trova nella situazione di dover separare in un altro uomo la *zoé* dal *bíos* e di isolare in lui qualcosa come una nuda vita, una vita uccidibile. Ma, nella prospettiva della biopolitica moderna, essa si colloca piuttosto all'incrocio fra la decisione sovrana sulla vita uccidibile e l'assunzione della cura del corpo biologico della nazione, e segna il punto in cui la biopolitica si rovescia necessariamente in tanatopolitica.

Qui si vede come il tentativo di Binding di trasforma-

re l'eutanasia in un concetto giuridico-politico (la «vita indegna di essere vissuta») coglieva una questione cruciale. Se al sovrano, in quanto decide sullo stato di eccezione, compete in ogni tempo il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza commettere omicidio, nell'età della biopolitica questo potere tende ad emanciparsi dallo stato di eccezione per trasformarsi in potere di decidere sul punto in cui la vita cessa di essere politicamente rilevante. Non soltanto, come suggerisce Schmitt, quando la vita diventa il valore politico supremo, si pone allora anche il problema del suo disvalore, ma tutto avviene come se in questa decisione fosse in gioco la consistenza ultima del potere sovrano. Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale. La vita, che, con le dichiarazioni dei diritti, era stata investita come tale del principio di sovranità, diventa ora essa stessa il luogo di una decisione sovrana. Il *Führer* rappresenta appunto la vita stessa in quanto decide della propria consistenza biopolitica. Per questo la sua parola, secondo una teoria cara ai giuristi nazisti, sulla quale avremo modo di tornare, è immediatamente legge. E per questo il problema dell'eutanasia è un problema squisitamente moderno, che il nazismo, come primo stato radicalmente biopolitico, non poteva non porre; e, per questo, certe apparenti follie e contraddizioni dell'*Euthanasie-Programm* si spiegano solo nel contesto biopolitico in cui esso si situava.

I medici Karl Brand e Viktor Brack che, come responsabili del programma, furono condannati a morte a Norimberga, dichiararono, dopo la condanna, di non sentirsi colpevoli, perché il problema dell'eutanasia si sarebbe presentato nuovamente. L'esattezza della previsione era scontata; ma più interessante è chiedersi come mai, quando il programma fu portato dai vescovi a conoscenza dell'opinione pubblica, non vi furono proteste da parte delle organizzazioni mediche. Eppure non soltanto il programma di eutanasia contraddiceva il passo del giuramento di Ippocrate che recita «non darò ad

alcun uomo un veleno mortale, anche se me lo chiede», ma, non essendo stato emanato alcun provvedimento di legge che assicurasse l'impunità, i medici che vi partecipavano potevano trovarsi in una situazione giuridica delicata (quest'ultima circostanza diede, infatti, luogo a proteste da parte di giuristi e avvocati). Il fatto è che il Reich nazionalsocialista segna il momento in cui l'integrazione fra medicina e politica, che è uno dei caratteri essenziali della biopolitica moderna, comincia ad assumere la sua forma compiuta. Ciò implica che la decisione sovrana sulla nuda vita si sposti, da motivazioni e ambiti strettamente politici, su un terreno più ambiguo, in cui il medico e il sovrano sembrano scambiarsi le parti.

4.

«Politica, cioè il dar forma alla vita di un popolo»

4.1. Nel 1942 l'*Institut Allemand* di Parigi decise di far circolare una pubblicazione destinata ad informare gli amici ed alleati francesi sui caratteri e i meriti della politica nazionalsocialista in materia di salute ed eugenetica. Il libro, che raccoglie interventi dei più autorevoli specialisti tedeschi in materia (come Eugen Fischer e Ottmar von Verschuer) e dei più alti responsabili della politica sanitaria del Reich (come Libero Conti e Hans Reiter) porta il titolo significativo *Etat et santé* (Stato e salute) ed è, fra le pubblicazioni ufficiali o semiufficiali del regime, forse quella in cui la politicizzazione (o il valore politico) della vita biologica e la trasformazione dell'intero orizzonte politico che essa implica sono tematizzate nel modo più esplicito.

Nei secoli che ci hanno preceduto – scrive Reiter – i grandi conflitti fra i popoli sono stati causati in misura più o meno grande dalla necessità di garantire i possedimenti dello Stato (intendiamo qui con la parola «possedimenti» non solo il territorio del paese, ma anche i contenuti materiali). Il timore che Stati vicini si accrescessero territorialmente è stato così spesso la causa di questi conflitti, nei quali non si teneva conto degli individui, considerati, per così dire, alla stregua di mezzi per realizzare i fini perseguiti.

Solo all'inizio del nostro secolo si è giunti, in Germania, fondandosi all'inizio su teorie di stampo nettamente liberale, a prendere in considerazione il valore degli uomini e a definirlo – definizione che, beninteso, non poteva allora che basarsi sulle forme e sui principî liberali che dominavano l'economia... Così, mentre Helfferich ha stimato in 310 miliardi di marchi la ricchezza nazionale tedesca, Zahn ha fatto osservare che, a fronte di questa ric-

chezza materiale, esiste una «ricchezza vivente» valutabile in 1061 miliardi di marchi (Verschuer 1, p. 31).

La grande novità del nazionalsocialismo consiste, secondo Reiter, nel fatto che è questo patrimonio vivente che passa ora in primo piano negli interessi e nei calcoli del Reich e diventa la base di una nuova politica, che comincia innanzitutto con lo stabilire «il bilancio dei valori vivi di un popolo» (*ibid.*, p. 34) e si propone di assumere la cura del «corpo biologico della nazione» (*ibid.*, p. 51):

Ci stiamo avvicinando a una sintesi logica della biologia e dell'economia... la politica dovrà essere in grado di realizzare in modo sempre più stretto questa sintesi, che è oggi appena agli inizi, ma che permette già di riconoscere come un fatto ineluttabile l'interdipendenza di queste due forze (*ibid.*, p. 48).

Di qui una trasformazione radicale del significato e dei compiti della medicina, che si integra sempre più strettamente nelle funzioni e negli organi dello stato:

Come l'economista e il commerciante sono responsabili dell'economia dei valori materiali, così il medico è responsabile dell'economia dei valori umani... È indispensabile che il medico collabori a un'economia umana razionalizzata, che vede nel livello della salute del popolo la condizione del rendimento economico... Le oscillazioni della sostanza biologica e quelle del bilancio materiale sono generalmente parallele (*ibid.*, p. 40).

I principî di questa nuova biopolitica sono dettati dall'eugenetica, intesa come scienza dell'eredità genetica di un popolo. Foucault ha indagato l'importanza crescente che viene ad assumere, a partire dal secolo XVIII, la scienza della polizia, che, con De Lamare, Frank e von Justi, si propone come esplicito obiettivo la cura della popolazione in tutti i suoi aspetti (Foucault 3, pp. 150-61). A partire dalla fine del secolo XIX, è l'opera di Galton che fornisce il quadro teorico in cui la scienza della polizia, divenuta ormai biopolitica, è chiamata a operare. È importante osservare che, contrariamente a un diffuso pregiudizio, il nazismo non si è limitato semplicemente a utilizzare e a stravolgere per i propri fini politici i

concetti scientifici di cui aveva bisogno; il rapporto tra l'ideologia nazionalsocialista e lo sviluppo delle scienze sociali e biologiche del tempo, in particolare quello della genetica, è più intimo e complesso e, insieme, più inquietante. Un'occhiata agli interventi di Verschuer (che, per quanto possa sembrare sorprendente, continuò a insegnare genetica e antropologia all'università di Francoforte anche dopo la caduta del terzo Reich) e di Fischer (direttore dell'Istituto di antropologia *Kaiser Wilhelm* di Berlino) mostra di là di ogni dubbio come sia proprio la ricerca genetica dell'epoca, con la recente scoperta della localizzazione dei geni nei cromosomi (quei geni, che, come scrive Fischer, «sono ordinati nei cromosomi come le perle di una collana»), a offrire la struttura concettuale di riferimento per la biopolitica nazionalsocialista. «La razza – scrive Fischer – non è determinata dall'assemblaggio di questa o quella caratteristica che sia possibile misurare, per esempio con l'aiuto di una scala dei colori... La razza è eredità genetica e nient'altro che eredità» (Verschuer 1, p. 84). Non stupisce, quindi, che gli studi di riferimento, tanto per Fischer che per Verschuer, siano gli esperimenti di Morgan e Haldane sulla *drosophila* e, più in generale, quei lavori della genetica anglosassone che portarono, negli stessi anni, alla costituzione di una prima carta del cromosoma X nell'uomo e alla prima sicura identificazione delle predisposizioni patologiche ereditarie.

Il fatto nuovo è, però, che questi concetti non sono trattati come criteri esterni (sia pur vincolanti) di una decisione politica: essi sono piuttosto, come tali, immediatamente politici. Così il concetto di razza viene definito, in accordo con le teorie genetiche dell'epoca, come «un gruppo di esseri umani che presentano una certa combinazione di geni omozigoti che mancano ad altri gruppi» (*ibid.*, p. 88). Tanto Fischer che Verschuer sanno, però, che una razza pura, nel senso di questa definizione, è praticamente impossibile da identificare (in particolare, né gli ebrei né i tedeschi – Hitler ne è per-

fettamente cosciente sia mentre scrive *Mein Kampf*, che al momento in cui decide la soluzione finale – costituiscono in senso proprio una razza). Il termine razzismo (se si intende per razza un concetto strettamente biologico) non è, pertanto, la qualificazione più corretta per la biopolitica del terzo Reich: essa si muove, piuttosto, in un orizzonte in cui la «cura della vita» ereditata dalla scienza della polizia settecentesca si assolutizza, fondendosi con preoccupazioni di ordine propriamente eugenetico. Distinguendo fra politica (*Politik*) e polizia (*Polizei*), von Justi assegnava alla prima un compito meramente negativo (la lotta contro i nemici esterni ed interni dello Stato) e alla seconda un compito positivo (la cura e la crescita della vita dei cittadini). Non si comprende la biopolitica nazionalsocialista (e, con essa, buona parte della politica moderna, anche al di fuori del terzo Reich), se non s'intende che essa implica il venir meno della distinzione fra i due termini: la *polizia* diventa ora *politica* e la cura della vita coincide con la lotta contro il nemico. «La rivoluzione nazional-socialista – si legge nell'introduzione a *Etat et santé* – vuol fare appello alle forze che tendono all'esclusione dei fattori di degenerazione biologica e al mantenimento della salute ereditaria del popolo. Essa mira, cioè, a fortificare la salute dell'insieme del popolo e a eliminare le influenze che nuocciono al dispiegamento biologico della nazione. I problemi trattati in questo libro non riguardano un solo popolo; esso solleva problemi di importanza vitale per tutta la civiltà europea». Solo in questa prospettiva acquista tutto il suo senso lo sterminio degli ebrei, in cui polizia e politica, motivi eugenetici e motivi ideologici, cura della salute e lotta contro il nemico diventano assolutamente indiscernibili.

4.2. Qualche anno prima, Verschuer aveva pubblicato un opuscolo, in cui l'ideologia nazionalsocialista trova, forse, la sua più rigorosa formulazione biopolitica.

«Il nuovo Stato non conosce altro compito che l'adempimento delle condizioni necessarie alla conservazione del popolo». Queste parole del Führer significano che ogni atto politico dello Stato nazionalsocialista serve la vita del popolo... Noi sappiamo oggi che la vita di un popolo è garantita solo se le qualità razziali e la salute ereditaria del corpo popolare (*Volkskörper*) sono conservate (Verschuer 2, p. 5).

Il nesso che queste parole istituiscono fra politica e vita non è (secondo una diffusa e del tutto inadeguata interpretazione del razzismo) un rapporto meramente strumentale, come se la razza fosse un semplice dato naturale che si tratterebbe soltanto di salvaguardare. *La novità della biopolitica moderna è, infatti, che il dato biologico è, come tale, immediatamente politico e viceversa.* «Politica, – scrive Verschuer – cioè il dar forma alla vita del popolo (*Politik, das heisst die Gestaltung des Lebens des Völktes*)» (*ibid.*, p. 8). La vita che, con le dichiarazioni dei diritti era diventata il fondamento della sovranità, diviene ora il soggetto-oggetto della politica statuale (che si presenta, pertanto, sempre più come «polizia»); ma solo uno stato intimamente fondato sulla vita stessa della nazione poteva identificare come propria vocazione dominante la formazione e la cura del «corpo popolare».

Di qui l'apparente contraddizione per cui un *dato naturale* tende a presentarsi come un *compito politico*. «L'eredità biologica – continua Verschuer – è certo un destino: mostriamo dunque di saper essere padroni di questo destino, in quanto consideriamo l'eredità biologica come il compito che ci è stato assegnato e che dobbiamo adempiere». Nulla meglio di questo diventare compito politico della stessa eredità naturale esprime il paradosso della biopolitica nazista e la necessità in cui essa si trova presa di sottoporre la vita stessa a un'incessante mobilitazione. *Il totalitarismo del nostro secolo ha il suo fondamento in questa identità dinamica di vita e politica e, senza di questa, rimane incomprensibile.* Se il nazismo ci appare ancora come un enigma e se la sua affinità con lo stalinismo (su cui H. Arendt ha tanto insistito) resta an-

cora inspiegata, ciò è perché abbiamo omesso di situare il fenomeno totalitario nel suo complesso nell'orizzonte della biopolitica. Quando vita e politica, divisi in origine e articolati fra loro attraverso la terra di nessuno dello stato di eccezione, in cui abita la nuda vita, tendono a identificarsi, allora tutta la vita diventa sacra e tutta la politica diventa eccezione.

4.3. Solo in questa prospettiva si capisce perché fra le prime leggi emanate dal regime nazionalsocialista figurino proprio quelle che concernono l'eugenetica. Il 14 luglio 1933, poche settimane dopo l'ascesa al potere di Hitler, fu promulgata la legge per la «prevenzione della discendenza ereditariamente malata», che stabiliva che «colui che è affetto da una malattia ereditaria può essere sterilizzato con un'operazione chirurgica se vi è alta probabilità, secondo l'esperienza della scienza medica, che i suoi discendenti siano affetti da gravi turbe ereditarie del corpo o della mente». Il 18 ottobre 1933 fu emanata la legge per la «protezione della salute ereditaria del popolo tedesco» che estendeva la legislazione eugenetica al matrimonio, sancendo che «nessun matrimonio può essere concluso: 1) quando uno dei fidanzati soffre di una malattia contagiosa che faccia temere un danno grave per la salute del congiunto o dei discendenti; 2) quando uno dei fidanzati è interdetto o provvisoriamente sotto tutela; 3) quando uno dei fidanzati, senza essere interdetto, soffre di una malattia mentale, che faccia apparire il matrimonio indesiderabile per la comunità nazionale; 4) quando uno dei fidanzati soffre di una delle malattie ereditarie previste dalla legge del 14 luglio 1933».

Non s'intende il senso di queste leggi e la rapidità con cui furono emanate se le si confina nell'ambito eugenetico. Decisivo è che esse abbiano per i nazisti immediatamente carattere politico. Come tali, esse sono inseparabili dalle leggi di Norimberga sulla «cittadinanza del Reich» e sulla «protezione del sangue e dell'ono-

re tedesco», con le quali il regime trasformò gli ebrei in cittadini di seconda classe, vietando, fra l'altro il matrimonio fra gli ebrei e i cittadini di pieno diritto e stabilendo, peraltro, che anche i cittadini di sangue ariano dovevano mostrarsi degni dell'onore tedesco (lasciando pendere implicitamente su ciascuno la possibilità della denazionalizzazione). Le leggi sulla discriminazione degli ebrei hanno monopolizzato in modo quasi esclusivo l'attenzione degli studiosi della politica razziale del terzo Reich; eppure la loro piena comprensione è possibile solo se vengono restituite al contesto generale della legislazione e della prassi biopolitica del nazionalsocialismo. Queste non si esauriscono né con le leggi di Norimberga, né con la deportazione nei campi e nemmeno con la «soluzione finale»: questi eventi decisivi del nostro secolo hanno il loro fondamento nell'assunzione incondizionata di un compito biopolitico, in cui vita e politica s'identificano («Politica, cioè il dar forma alla vita del popolo»); e solo se vengono restituiti al loro contesto «umanitario» è possibile misurare pienamente la loro inumanità.

Fino a che punto il Reich nazista fosse deciso a spingersi nei confronti di tutti i cittadini, quando il suo programma biopolitico mostrò la sua faccia tanatopolitica, è provato da uno dei progetti proposti da Hitler negli ultimi anni di guerra:

Dopo un esame radiologico nazionale, il Führer riceverà una lista di tutti i soggetti malati, particolarmente di quelli affetti da disfunzioni renali e cardiache. Sulla base di una nuova legge sulla salute del Reich, le famiglie di questi soggetti non potranno più condurre vita pubblica e la loro riproduzione potrà essere vietata. Che cosa avverrà di esse, sarà materia di ulteriori decisioni da parte del Führer (Arendt 3, p. 416).

✱ Proprio questa unità immediata di politica e vita permette di gettar luce sullo scandalo della filosofia del novecento: la relazione fra Heidegger e il nazismo. Solo se la si situa nella prospettiva della biopolitica moderna (cosa che tanto gli accusatori che gli apologeti hanno ommesso di fare), questa relazione assume il suo significato proprio. Poiché la grande novità del pensiero di Heidegger (che a Davos non

sfuggì agli osservatori più attenti, come Rosenzweig e Lévinas) era il suo prendere risolutamente radice nella fatticità. Come la pubblicazione dei corsi dei primi anni venti ha ormai mostrato, l'ontologia si presenta fin dall'inizio in Heidegger come un'ermeneutica della vita fattizia (*faktisches Leben*). La struttura circolare del *Dasein*, per il quale ne va, nei suoi modi di essere, del suo stesso essere, non è che una formalizzazione dell'esperienza essenziale della vita fattizia, in cui è impossibile distinguere fra la vita e la sua situazione effettiva, fra l'essere e i suoi modi di essere, e in cui tutte le distinzioni dell'antropologia tradizionale (come quelle fra spirito e corpo, sensazione e coscienza, io e mondo, soggetto e proprietà) vengono meno. La categoria centrale della fatticità non è, infatti, per Heidegger (com'era invece ancora per Husserl) la *Zufälligkeit*, la contingenza, per cui qualcosa è in un certo modo e in un certo luogo, ma potrebbe essere altrove e altrimenti, ma la *Verfallenheit*, la deiezione, che caratterizza un essere che è e ha da essere i suoi stessi modi di essere. La fatticità non è semplicemente l'essere contingentemente in un certo modo e in una certa situazione, ma l'assunzione decisa di questo modo e di questa situazione, in cui ciò che era dote (*Hingabe*) deve essere trasformato in compito (*Aufgabe*). Il *Dasein*, l'esserci che è il suo ci, viene così a collocarsi in una zona di indiscernibilità rispetto a tutte le determinazioni tradizionali dell'uomo, di cui segna il definitivo tracollo.

È stato Lévinas, in un testo del 1934 che costituisce forse ancor oggi il contributo più prezioso a una comprensione del nazional-socialismo (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*), a porre per primo l'accento sulle analogie fra questa nuova determinazione ontologica dell'uomo e alcuni caratteri della filosofia implicita nell'Hitlerismo. Mentre il pensiero giudaico-cristiano e quello liberale si caratterizzano attraverso la liberazione ascetica dello spirito dai vincoli della situazione sensibile e storico-sociale in cui si trova di volta in volta gettato, giungendo così a distinguere nell'uomo e nel suo mondo un regno della ragione separato da quello del corpo, che gli resta irriducibilmente straniero, la filosofia hitleriana (in questo simile al marxismo) si fonda invece, secondo Lévinas, su un'assunzione incondizionata e senza riserve della situazione storica, fisica e materiale, considerata come coesione indissolubile di spirito e corpo, natura e cultura. «Le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – son adhérence au Moi vaut par elle-même. C'est une adhérence là laquelle on n'échappe pas et qu'aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d'un objet extérieur; c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. Ce sentiment d'identité entre le moi et le corps... ne permettra donc jamais à ceux qui voudront en partir de retrouver au fond de cette unité la dualité d'un esprit libre se débattant contre le corps auquel il aurait été enchaîné. Pour eux, c'est, au contraire, dans cet enchaîne-

ment au corps que consiste toute l'essence de l'esprit. Le séparer des formes concrètes où il s'est d'ores et déjà engagé, c'est trahir l'originalité du sentiment même dont il convient de partir. L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour le résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement... Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. La vérité n'est plus pour lui la contemplation d'un spectacle étranger – elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même l'acteur. C'est sous le poids de toute son existence – qui comporte des données sur lesquelles il n'a plus à revenir – que l'homme dira son oui ou non» (Lévinas, pp. 205-7).

Per tutto il testo, che pure è scritto in un momento in cui l'adesione al nazismo del suo maestro di Friburgo era ancora bruciante, il nome di Heidegger non è menzionato. Ma la nota aggiunta nel 1991, al momento della sua ripubblicazione nei *Cahiers de l'Herne*, non lascia dubbio quanto alla tesi che un lettore attento avrebbe comunque dovuto leggere tra le righe, e, cioè, che il nazismo, come «male elementare» ha la sua condizione di possibilità nella stessa filosofia occidentale e, in particolare, nell'ontologia heideggeriana: «possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Être soucieux d'être – de l'être "dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht"».

Non si può dire in modo più chiaro che il nazismo si radica in quella stessa esperienza della fatticità da cui muove il pensiero di Heidegger e che il filosofo, nel *Discorso del rettorato*, aveva compendiato nella formula: «volere o no il proprio *Dasein*». Solo questa vicinanza originaria può rendere comprensibile come Heidegger abbia potuto scrivere, nel corso del 1935 su *Introduzione alla metafisica*, queste parole rivelatrici: «ciò che viene oggi messo in circolazione come filosofia del nazionalsocialismo... non ha nulla a che vedere con la verità interna e la grandezza di questo movimento (cioè, l'incontro tra la tecnica planetariamente determinata e l'uomo moderno); con ciò si pesca, piuttosto, nelle acque torbide dei "valori" e delle "totalità"» (Heidegger 3, p. 152).

L'errore del nazionalsocialismo, che ha tradito la sua «verità interna», consisterebbe allora, nella prospettiva di Heidegger, nell'aver trasformato l'esperienza della vita fattizia in un «valore» biologico (di qui il disprezzo con cui Heidegger si riferisce più volte al biologismo di Rosenberg). Mentre la prestazione più propria del genio filosofico di Heidegger consisteva nell'aver elaborato le categorie concettuali

che impedivano alla *fatticità* di presentarsi come un *fatto*, il nazismo ha finito coll'imprigionare la vita fattizia in una determinazione razziale oggettiva ed ha, così, abbandonato la sua ispirazione originale.

Ma qual è, al di là di queste differenze, nella prospettiva che qui c'interessa, il significato politico dell'esperienza della fatticità? In entrambi i casi, la vita non ha bisogno di assumere dei «valori» ad essa esterni per diventare politica: politica essa è immediatamente nella sua stessa fatticità. L'uomo non è un vivente che deve abolirsi o trascendersi per diventare umano, non è una dualità di spirito e corpo, natura e politica, vita e logos ma si situa risolutamente nella loro indifferenza. L'uomo non è più l'animale «antropoforo», che deve trascendersi per dar luogo all'essere umano: il suo essere fattizio contiene già il movimento che, se afferrato, lo costituisce come *Dasein* e, quindi, come essere politico («*Polis* significa il luogo, il *Da*, dove e come quale il *Dasein* è in quanto storico»: *ibid.*, p. 117). Ciò significa, però, che l'esperienza della fatticità equivale a una radicalizzazione senza precedenti dello stato di eccezione (con la sua indifferenza di natura e politica, esterno e interno, esclusione e inclusione), in una dimensione in cui lo stato di eccezione tende a diventare la regola. È come se la nuda vita dell'*homo sacer*, sulla cui separazione si fondava il potere sovrano, diventasse ora, assumendo se stessa come compito, esplicitamente e immediatamente politica. Ma questo è, appunto, anche ciò che caratterizza la svolta biopolitica della modernità, cioè la condizione in cui ancora oggi ci troviamo. Ed è a questo punto che il nazismo e il pensiero di Heidegger divergono radicalmente. Il nazismo farà della nuda vita dell'*homo sacer*, determinata in chiave biologica ed eugenetica, il luogo di una decisione incessante sul valore e sul disvalore, dove la biopolitica si rovescia continuamente in tanatopolitica e il campo diventa di conseguenza lo spazio politico *cath'exochen*. In Heidegger, invece, l'*homo sacer*, per il quale in ogni atto è sempre in questione la sua stessa vita, diventa il *Dasein*, «per il quale ne va, nel suo essere, del suo stesso essere», unità inseparabile di essere e modi, soggetto e qualità, vita e mondo. Se nella biopolitica moderna la vita è immediatamente politica, qui questa unità, che ha essa stessa la forma di una decisione irrevocabile, si sottrae a ogni decisione esterna e si presenta come una coesione indissolubile, in cui è impossibile isolare qualcosa come una nuda vita. Nello stato di eccezione divenuto regola, la vita dell'*homo sacer*, che era la controparte del potere sovrano, si rovescia in un'esistenza su cui il potere non sembra avere più alcuna presa.

5.
VP

5.1. Il 15 maggio 1941, il dottor Roscher, che conduceva da tempo ricerche sul salvataggio a grandi altezze, scrisse a Himmler per chiedergli se, data l'importanza che i suoi esperimenti rivestivano per la vita degli aviatori tedeschi e il rischio mortale che essi comportavano per le VP (*Versuchepersonen*, cavie umane) e considerato, d'altra parte, che gli esperimenti non potevano essere condotti utilmente su animali, sarebbe stato possibile disporre di «due o tre delinquenti di professione» per il loro proseguimento. La guerra aerea era ormai entrata nella fase del volo a grandi altezze e se, in queste condizioni, la cabina pressurizzata subiva danni o il pilota doveva gettarsi col paracadute, il rischio di morte era elevato. Il risultato ultimo dello scambio di lettere fra Roscher e Himmler (che ci è stato integralmente conservato) fu l'istallazione a Dachau di una camera di compressione per continuare gli esperimenti in un luogo in cui le VP erano particolarmente facili da reperire. Possediamo il protocollo (corredato da fotografie) dell'esperimento condotto su una VP ebrea di 37 anni, in buona salute, a una pressione corrispondente a 12 000 metri di altitudine. «Dopo 4 minuti – leggiamo – la VP cominciò a sudare e a tentennare il capo. Dopo cinque minuti si produssero crampi, fra i 6 e i 10 minuti il respiro si accelerò e la VP perse coscienza; fra i 10 e i 30 il respiro rallentò fino a tre ispirazioni al minuto, per poi cessare del tutto. Contemporaneamente, il colorito divenne for-

temente cianotico e comparve bava intorno alle labbra». Segue il resoconto del dissezionamento del cadavere per costatare le eventuali lesioni organiche.

Al processo di Norimberga, gli esperimenti condotti da medici e ricercatori tedeschi nei campi di concentramento furono universalmente considerati come uno dei capitoli piú infami nella storia del regime nazional-socialista. Oltre a quelli sul salvataggio a grandi altezze, a Dachau furono eseguiti esperimenti (destinati anche questi a rendere possibile il salvataggio di marinai e aviatori caduti in mare) sulla possibilità di sopravvivere in acqua gelida e sulla potabilità dell'acqua di mare. Nel primo caso, le VP vennero tenute immerse in vasche di acqua fredda fino alla perdita della coscienza, mentre i ricercatori analizzavano con cura le variazioni della temperatura corporea e le possibilità di rianimazione (particolare grottesco, fra queste venne sperimentata anche la rianimazione detta «a calore animale», per la quale le VP vennero poste in un giaciglio fra due donne nude, anch'esse detenute ebreo provenienti dai campi; è attestato che, in un caso, la VP riuscì ad avere un rapporto sessuale, il che facilitò il processo di recupero). Gli esperimenti sulla potabilità dell'acqua marina vennero invece condotti su VP scelte tra i detenuti col triangolo nero (cioè zingari; è giusto ricordare, accanto alla stella gialla, anche questo simbolo del genocidio di un popolo inerme). Essi furono divisi in tre gruppi, uno che semplicemente doveva astenersi dal bere, un altro che beveva soltanto acqua di mare e un terzo che beveva acqua marina addizionata di *Berkazusatz*, una sostanza chimica che avrebbe dovuto, secondo i ricercatori, diminuire i danni dell'acqua di mare.

Un altro importante settore di sperimentazione riguardava invece l'inoculazione di batteri della febbre petecchiale e di virus dell'*Hepatitis endemica*, nel tentativo di produrre vaccini contro due morbi che, nei fronti in cui le condizioni di vita erano piú dure, minacciavano particolarmente la salute dei soldati del Reich. Particolar-

mente massiccia e dolorosa per i pazienti fu, inoltre, la sperimentazione sulla sterilizzazione non chirurgica, per mezzo di sostanze chimiche o radiazioni, destinata a servire la politica eugenetica del regime; in misura più occasionale, furono tentati esperimenti sul trapianto dei reni, sulle infiammazioni cellulari ecc.

5.2. La lettura delle testimonianze delle VP sopravvissute e degli stessi accusati e, in alcuni casi, dei protocolli conservati, è un'esperienza così atroce, che la tentazione di considerare questi esperimenti unicamente come degli atti sadico-criminali che nulla hanno a che fare con la ricerca scientifica è molto forte. Purtroppo ciò non è possibile. Per cominciare, alcuni (certo non tutti) fra i medici che avevano condotto gli esperimenti erano ricercatori assai noti nella comunità scientifica: il professor Clauberg, ad esempio, responsabile del programma sulla sterilizzazione, era, fra l'altro, l'ideatore del *test* (detto appunto di Clauberg), sull'azione del progesterone, che fino a pochi anni fa era ancora di utilizzazione corrente in ginecologia: i professori Schröder, Becker-Freyting e Bergblöck, che dirigevano gli esperimenti sulla potabilità dell'acqua marina, godevano di una così buona reputazione scientifica, che nel 1948, dopo la condanna, un gruppo di scienziati di vari paesi rivolse a un congresso internazionale di medicina una petizione perché essi «non fossero confusi con altri medici criminali condannati a Norimberga»; e durante il processo il professor Vollhardt, professore di chimica medica all'università di Francoforte, non sospetto di simpatie per il regime nazista, testimoniò davanti al tribunale che «dal punto di vista scientifico, la preparazione di questi esperimenti era stata splendida»; curioso aggettivo, se si pensa che, nel corso dell'esperimento, le VP erano giunte a un tale grado di prostrazione che per due volte tentarono di succhiare acqua dolce da uno straccio per i pavimenti.

Decisamente più imbarazzante è, poi, la circostan-

za (che risulta in modo inequivocabile dalla letteratura scientifica allegata dalla difesa e confermata dai periti del tribunale), che esperimenti su detenuti e condannati a morte erano stati condotti più volte e su larga scala nel nostro secolo, in particolare proprio negli Stati Uniti (il paese da cui provenivano la maggior parte dei giudici di Norimberga). Così, negli anni venti, ottocento detenuti nelle carceri degli Stati Uniti erano stati infettati col plasmodio della malaria nel tentativo di trovare un antidoto al paludismo. Esemplari, nella letteratura scientifica sulla pellagra, erano ritenuti gli esperimenti condotti da Goldberger su 12 detenuti statunitensi condannati a morte, ai quali era stato promesso, se fossero sopravvissuti, un condono della pena. Fuori degli Usa, le prime ricerche con culture del bacillo del beri-beri erano state condotte da Strong a Manila su condannati a morte (i protocolli degli esperimenti non menzionano se si trattasse o meno di volontari). La difesa citò inoltre il caso del condannato a morte Keanu (Haway), che era stato infettato di lebbra su promessa di grazia ed era deceduto in conseguenza dell'esperimento.

Di fronte all'evidenza di questa documentazione, i giudici dovettero dedicare interminabili discussioni all'identificazione dei criteri che potevano rendere ammissibili esperimenti scientifici su cavie umane. Il criterio ultimo, che raccolse l'accordo generale, fu la necessità di un esplicito e volontario consenso da parte del soggetto che doveva essere sottoposto all'esperimento. La prassi costante negli Usa era infatti (come risultò da un modulo in uso nello stato dell'Illinois che fu esibito ai giudici) che il condannato doveva firmare una dichiarazione in cui si affermava tra l'altro:

Assumo tutti i rischi di questo esperimento e dichiaro di liberare, anche nei confronti dei miei eredi e rappresentanti, l'Università di Chicago e tutti i tecnici e i ricercatori che prendono parte all'esperimento, nonché il governo dell'Illinois, il direttore del penitenziario di Stato e ogni altro funzionario, da qualsiasi responsabilità. Rinuncio conseguentemente a ogni pretesa per qual-

siasi danno o malattia, anche mortale, che possano essere causati dall'esperimento.

L'evidente ipocrisia di simili documenti non può non lasciare perplessi. Parlare di libera volontà e di consenso nel caso di un condannato a morte o di un detenuto che sconta gravi pene è quanto meno discutibile; ed è certo che, quand'anche si fossero trovate dichiarazioni del genere firmate dai detenuti nei *lager*, non per questo gli esperimenti avrebbero dovuto essere considerati eticamente ammissibili. Ciò che l'enfasi benpensante sulla libera volontà dell'individuo si rifiuta qui di vedere, è che il concetto di «consenso volontario» per un internato a Dachau, cui si fosse fatto balenare anche soltanto un miglioramento delle sue condizioni di vita, era semplicemente privo di senso, e che, pertanto, da questo punto di vista, l'inumanità degli esperimenti era, nei due casi, sostanzialmente equivalente.

Nemmeno era possibile, per valutare le diverse e specifiche responsabilità nei casi in questione, invocare la diversità dei fini. A testimonianza di quanto fosse penoso ammettere che gli esperimenti nei campi non erano senza precedenti nella prassi medico-scientifica, si può citare un'osservazione di A. Mitscherlich, il medico che, con F. Mielke, pubblicò e commentò nel 1947 il primo resoconto del processo dei medici di Norimberga. L'imputato professor Rose, che era accusato per gli esperimenti sul vaccino contro la febbre petecchiale (che avevano portato alla morte di 97 VP su 392), si difese allegando gli analoghi esperimenti condotti da Strong a Manila su condannati a morte e comparò i soldati tedeschi che morivano di febbre petecchiale ai malati di beri-beri alla cui cura erano volte le ricerche di Strong. Mitscherlich, che pure si distingue per la sobrietà dei suoi commenti, obietta a questo punto: «mentre Strong cercava di combattere contro la miseria e la morte causate da un flagello di ordine naturale, ricercatori come l'imputato Rose operavano nel groviglio dei metodi inumani di una

dittatura, al fine di mantenerne e giustificarne l'insensatezza» (Mitscherlich, pp. 11-12). Come giudizio storico-politico, l'osservazione è esatta; è chiaro, però, che l'ammissibilità etico-giuridica degli esperimenti non poteva in alcun modo dipendere dalla nazionalità delle persone cui era destinato il vaccino né dalle circostanze in cui avevano contratto la malattia.

La sola posizione eticamente corretta sarebbe stata di riconoscere che i precedenti allegati dalla difesa erano pertinenti, ma che essi non diminuivano in nulla la responsabilità degli imputati. Ciò significava, però, gettare un'ombra sinistra sulle pratiche correnti nella ricerca medica moderna (da allora, sono stati accertati casi ancora più clamorosi di esperimenti di massa condotti su cittadini americani ignari, per esempio per lo studio degli effetti delle radiazioni nucleari). Se era, infatti, teoricamente comprensibile che simili esperimenti non avessero sollevato problemi etici nei ricercatori e nei funzionari all'interno di un regime totalitario, che si muoveva in un orizzonte dichiaratamente biopolitico, com'era possibile che esperimenti in certa misura analoghi avessero potuto essere condotti in un paese democratico?

L'unica risposta possibile è che decisiva sia stata, in entrambi i casi, la particolare condizione delle VP (condannati a morte o detenuti in un campo, l'ingresso nel quale significava la definitiva esclusione dalla comunità politica). Proprio perché privi di quasi tutti i diritti e le aspettative che siamo soliti attribuire all'esistenza umana e, tuttavia, biologicamente ancora vivi, essi venivano a situarsi in una zona-limite fra la vita e la morte, fra l'interno e l'esterno, in cui non erano più che nuda vita. Condannati a morte e abitanti dei campi sono, cioè, in qualche modo inconsciamente assimilati a degli *homines sacri*, a una vita che può essere uccisa senza commettere omicidio. L'intervallo fra la condanna a morte e l'esecuzione, come il recinto del *lager*, delimita una soglia extratemporale ed extraterritoriale, in cui il corpo umano è sciolto dal suo statuto politico normale e, in stato

di eccezione, è abbandonato alle piú estreme peripezie, dove l'esperimento, come un rito di espiazione, può restituirlo alla vita (grazia o condono della pena sono, è bene ricordarlo, manifestazioni del potere sovrano di vita e di morte) o consegnarlo definitivamente alla morte cui già appartiene. Ciò che qui specialmente c'interessa è, però, che, nell'orizzonte biopolitico che caratterizza la modernità, il medico e lo scienziato si muovono in quella terra di nessuno in cui, un tempo, solo il sovrano poteva penetrare.

6.

Politicizzare la morte

6.1. Nel 1959 due neurofisiologi francesi, P. Mollaret e M. Goulon, pubblicarono nella *Revue neurologique* un breve studio in cui aggiungevano alla fenomenologia del coma fin allora conosciuta una nuova ed estrema figura, che essi definivano *coma dépassé* (oltrecoma, si potrebbe tradurre). Accanto al coma classico, caratterizzato dalla perdita delle funzioni della vita di relazione (coscienza, mobilità, sensibilità, riflessi) e dalle conservazioni di quelle della vita vegetativa (respirazione, circolazione, termoregolazione), la letteratura medica di quegli anni distingueva, infatti, un coma vigile, in cui la perdita delle funzioni di relazione non era completa, e un coma *carus*, in cui la conservazione delle funzioni della vita vegetativa era gravemente perturbata. «A questi tre gradi tradizionali di coma – scrivevano provocatoriamente Mollaret e Goulon – noi suggeriamo di aggiungere un quarto grado, il *coma dépassé*..., cioè il coma nel quale all'abolizione totale delle funzioni della vita di relazione corrisponde un'abolizione altrettanto totale delle funzioni della vita vegetativa» (Mollaret e Goulon, p. 4).

La formulazione volutamente paradossale (uno stadio della vita al di là della cessazione di tutte le funzioni vitali) suggerisce che l'oltrecoma era il frutto integrale (la *rançon*, lo definiscono gli autori, col termine che indica il riscatto o il prezzo esoso pagato per qualcosa) delle nuove tecnologie di rianimazione (respirazione artificiale, circolazione cardiaca mantenuta attraverso perfusio-

ne endovenosa di adrenalina, tecniche di controllo della temperatura corporea ecc.). La sopravvivenza dell'oltrecomatoso cessava, infatti, automaticamente non appena i trattamenti di rianimazione venivano interrotti: alla completa assenza di ogni reazione agli stimoli che caratterizzava il coma profondo seguiva allora l'immediato collasso cardiovascolare e la cessazione di ogni movimento respiratorio. Se, tuttavia, i trattamenti di rianimazione erano mantenuti, la sopravvivenza poteva prolungarsi finché il miocardio, ormai indipendente da ogni afferenza nervosa, era ancora capace di contrarsi con un ritmo e un'energia sufficienti ad assicurare la vascolarizzazione degli altri visceri (in genere non più di qualche giorno). Ma si trattava veramente di una «sopravvivenza?» Che cos'era la zona della vita che giaceva al di là del coma? Chi o che cos'è l'oltrecomatoso? «Di fronte a questi infelici – scrivono gli autori – che incarnano gli stati che abbiamo definito col termine *coma dépassé*, quando il cuore continua a battere, giorno dopo giorno, senza che si produca il più piccolo risveglio delle funzioni della vita, la disperazione finisce per vincere la pietà e la tentazione di premere l'interruttore liberatore diventa lancinante» (*ibid.*, p. 14).

6.2. Mollaret e Goulon si resero subito conto che l'interesse del *coma dépassé* andava ben al di là del problema tecnico-scientifico della rianimazione: in gioco era né più e né meno che la ridefinizione della morte. Fin allora, infatti, la diagnosi di morte era affidata al medico, che la costatava attraverso criteri tradizionali che erano sostanzialmente gli stessi da secoli: la cessazione del battito cardiaco e l'arresto della respirazione. L'oltrecoma rendeva caduchi proprio questi due antichissimi criteri dell'accertamento della morte e, aprendo una terra di nessuno tra il coma e il decesso, obbligava a identificare nuovi criteri e a fissare nuove definizioni. Come scrivevano i due neurofisiologi, il problema si dilatava «fino

a mettere in discussione le frontiere ultime della vita e, piú in là ancora, fino alla determinazione di un diritto a fissare l'ora della morte legale» (*ibid.*, p. 4).

La questione era resa piú urgente e complicata per il fatto che, per una di quelle coincidenze storiche che non si capisce se siano o no casuali, i progressi delle tecniche di rianimazione, che avevano permesso l'apparizione del *coma dépassé*, erano avvenute contemporaneamente allo sviluppo e all'affinamento delle tecnologie di trapianto. Lo stato dell'oltrecomatoso era la condizione ideale per il prelievo degli organi, ma ciò implicava che fosse definito con certezza il momento della morte, affinché il chirurgo che effettuava il trapianto non potesse essere accusato di omicidio. Nel 1968, il rapporto di una speciale commissione dell'università di Harvard (*The ad hoc Committee of the Harvard medical school*) fissò i nuovi criteri del decesso e inaugurò quel concetto di «morte cerebrale» (*brain death*), che doveva, a partire da quel momento, imporsi progressivamente (anche se non senza vive polemiche) nella comunità scientifica internazionale, fino a penetrare nella legislazione di molti stati americani ed europei. La zona oscura oltre il coma, che Mollaret e Goulon lasciavano fluttuare impregiudicata tra la vita e la morte, fornisce ora precisamente il nuovo criterio della morte («il nostro primo obiettivo – esordisce lo «Harvard Report» – è quello di definire il coma irreversibile come un nuovo criterio di morte»: «Harvard Report», p. 85). Una volta che *test* medici adeguati avessero accertato la morte dell'intero cervello (non solo del neocortex, ma anche del *brainstem*), il paziente doveva essere considerato morto, anche se, grazie alle tecniche di rianimazione, continuava a respirare.

6.3. Non è ovviamente nostra intenzione entrare nel merito del dibattito scientifico sulla morte cerebrale, se essa costituisca o meno il criterio necessario e sufficiente per la dichiarazione di morte o se l'ultima parola debba

essere lasciata ai criteri tradizionali. Non è, però, possibile, sottrarsi all'impressione che l'intera discussione si avvolga in contraddizioni logiche inestricabili e che il concetto «morte», lungi dall'essere divenuto più esatto, oscilli da un polo all'altro nella più grande indeterminazione, descrivendo un circolo vizioso addirittura esemplare. Da una parte, infatti, la morte cerebrale viene sostituita come unico criterio rigoroso alla morte sistemica o somatica, considerata ora come insufficiente; dall'altra, però, è ancora quest'ultima che, in modo più o meno consapevole, è chiamata in causa a fornire il criterio decisivo. Sorprende, così, che i fautori della morte cerebrale possano scrivere candidamente: «... (la morte cerebrale) conduce inevitabilmente in breve tempo alla morte» (Walton, p. 51), o (come nel rapporto dell'Ufficio finlandese per la salute): «questi pazienti (per i quali era stata diagnosticata la morte cerebrale, e che erano, quindi, già morti) morirono entro ventiquattro ore» (Lamb, p. 56). David Lamb, un avvocato senza riserve della morte cerebrale, che pure ha notato queste contraddizioni, scrive per parte sua, dopo aver citato una serie di studi che mostrano che l'arresto cardiaco segue entro pochi giorni alla diagnosi di morte cerebrale: «In molti di questi studi vi sono variazioni negli esami clinici, ciò non di meno essi provano tutti l'inevitabilità della morte somatica in seguito alla morte cerebrale» (*ibid.*, p. 63). Con un'inconsequenza logica patente, l'arresto cardiaco – che è stato appena respinto come valido criterio di morte – riappare a provare l'esattezza del criterio che avrebbe dovuto sostituirlo.

Questa fluttuazione della morte nella zona d'ombra al di là del coma si riflette anche in un'analoga oscillazione fra medicina e diritto, fra decisione medica e decisione legale. Nel 1974 l'avvocato difensore di Andrew D. Lyons, che era accusato davanti a un tribunale californiano di aver ucciso un uomo con un colpo di pistola, obiettò che la causa della morte della vittima non era stato il proiettile esploso dal suo cliente, ma l'asportazio-

ne del cuore operata in stato di morte cerebrale dal chirurgo Norman Shumway per effettuare un trapianto. Il dottor Shumway non fu incriminato; ma non è possibile leggere senza disagio la dichiarazione con cui egli convinse la corte della propria innocenza: «Io affermo che un uomo, il cui cervello è morto, è morto. Questo è l'unico criterio universalmente applicabile, perché il cervello è il solo organo che non può essere trapiantato» (*ibid.*, p. 75). Secondo ogni buona logica, ciò dovrebbe implicare che, come la morte cardiaca ha cessato di fornire un criterio valido quando sono state scoperte le tecnologie di rianimazione e di trapianto, così la morte cerebrale cesserebbe di essere tale, il giorno in cui avvenisse, per ipotesi, il primo trapianto di cervello. La morte diventa, in questo modo, un epifenomeno della tecnologia del trapianto.

Un esempio perfetto di questa fluttuazione della morte è il caso Karen Quinlan, la ragazza americana entrata in coma profondo e mantenuta in vita per anni attraverso respirazione e nutrizione artificiali. Su richiesta dei genitori, un tribunale concesse alla fine che la respirazione artificiale fosse interrotta, poiché la ragazza si doveva considerare morta. A questo punto, Karen, pur restando in coma riprese a respirare naturalmente e «sopravvisse» in condizione di nutrizione artificiale fino al 1985, anno della sua «morte» naturale. È evidente che il corpo di Karen Quinlan era entrato, in realtà, in una zona di indeterminazione, dove le parole «vita» e «morte» avevano perso il loro significato e che, sotto questo aspetto almeno, non è troppo dissimile dallo spazio di eccezione in cui abita la nuda vita.

6.4. Ciò significa che oggi (come è implicito nell'osservazione di Medawar, secondo cui «le discussioni sul significato delle parole “vita” e “morte” sono indice, in biologia, di una conversazione a basso livello») vita e morte non sono propriamente concetti scientifici, ma concet-

ti politici, che, in quanto tali, acquistano un significato preciso solo attraverso una decisione. Le «frontiere angosciose e incessantemente differite», di cui parlavano Mollaret e Goulon, sono frontiere mobili, perché sono frontiere *biopolitiche*, e il fatto che oggi sia in corso un vasto processo, *in cui* la posta in gioco è, appunto, la loro ridefinizione, indica che l'esercizio del potere sovrano passa più che mai attraverso di esse e si trova nuovamente a incrociare le scienze mediche e biologiche.

In un brillante articolo, W. Gaylin ha evocato lo spettro di corpi – che egli chiama *neomorts* – che avrebbero lo statuto legale di cadaveri, ma che potrebbero mantenere, in vista di eventuali trapianti, alcune caratteristiche della vita: «sarebbero caldi, pulsanti e orinanti» (Gaylin, p. 30). In un campo opposto, il corpo che giace nella camera di rianimazione è stato definito, da un fautore della morte cerebrale, un *faux vivant*, su cui è lecito intervenire senza riserve (Dagognet, p. 189).

La camera di rianimazione dove fluttuano tra la vita e la morte il *neomort*, l'oltrecomatoso e il *faux vivant* delimita uno spazio di eccezione in cui appare allo stato puro una nuda vita per la prima volta integralmente controllata dall'uomo e dalla sua tecnologia. E poiché si tratta, appunto, non di un corpo naturale, ma di un'estrema incarnazione dell'*homo sacer* (il comatoso ha potuto essere definito «un essere intermedio fra l'uomo e l'animale»), la posta in gioco è, ancora una volta, la definizione di una vita che può essere uccisa senza commettere omicidio (e che, come l'*homo sacer*, è «insacrificabile», nel senso che non potrebbe ovviamente essere messa a morte in esecuzione di una pena capitale).

Non stupisce, pertanto, che, fra i partigiani più accesi della morte cerebrale e della biopolitica moderna, si trovi chi invoca l'intervento dello stato, affinché, decidendo il momento della morte, sia consentito intervenire senza ostacoli sul «falso vivo» nella camera di rianimazione. «Occorre per questo definire il momento della fine e non puntare più, come si faceva un tempo passivamen-

te, sulla rigidità cadaverica e ancor meno sui segni di putrefazione, ma attenersi alla sola morte cerebrale... Ne consegue la possibilità di intervenire sul falso vivo. Solo lo Stato può farlo e deve farlo... Gli organismi appartengono al potere pubblico: si nazionalizza il corpo (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*»: *ibid*). Né Reiter né Verschuer si erano mai spinti tanto oltre sulla via della politicizzazione della nuda vita; ma (segno evidente che la biopolitica ha oltrepassato una nuova soglia) nelle democrazie moderne è possibile dire pubblicamente ciò che i biopolitici nazisti non osavano dire.

7.

Il campo come *nómos* del moderno

7.1. Ciò che è avvenuto nei campi supera talmente il concetto giuridico di crimine che si è spesso semplicemente omesso di considerare la specifica struttura giuridico-politica in cui quegli eventi si sono prodotti. Il campo è soltanto il luogo in cui si è realizzata la più assoluta *conditio inhumana* che si sia data sulla terra: questo è, in ultima analisi, ciò che conta, per le vittime come per i posteri. Seguiremo qui deliberatamente un orientamento inverso. Invece di dedurre la definizione del campo dagli eventi che vi sono avvenuti, ci chiederemo piuttosto: che cos'è un campo, qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo? Ciò ci condurrà a guardare al campo non come a un fatto storico e a un'anomalia appartenente al passato (anche se, eventualmente, ancora riscontrabile), ma, in qualche modo, come alla matrice nascosta, al *nómos* dello spazio politico in cui ancora viviamo.

Gli storici discutono se la prima apparizione dei campi sia da identificare nei *campos de concentraciones* creati dagli spagnoli a Cuba nel 1896 per reprimere l'insurrezione della popolazione della colonia, o nei *concentration camps* in cui gli inglesi agli inizi del secolo ammassarono i boeri; ciò che qui importa è che, in entrambi i casi, si tratta dell'estensione a un'intera popolazione civile di uno stato di eccezione legato a una guerra coloniale. I campi nascono, cioè, non dal diritto ordinario (e meno che mai, come pure si sarebbe potuto credere, da una

trasformazione e uno sviluppo del diritto carcerario), ma dallo stato di eccezione e dalla legge marziale. Ciò è ancora più evidente per i *lager* nazisti, sulla cui origine e sul cui regime giuridico siamo ben documentati. È noto che la base giuridica dell'internamento non era il diritto comune, ma la *Schutzhaft* (letteralmente: custodia protettiva), un istituto giuridico di derivazione prussiana, che i giuristi nazisti classificano a volte come una misura di polizia preventiva, in quanto permetteva di «prendere in custodia» degli individui indipendentemente da un qualsiasi contegno penalmente rilevante, unicamente al fine di evitare un pericolo per la sicurezza dello Stato. Ma l'origine della *Schutzhaft* è nella legge prussiana del 4 giugno 1851 sullo stato di assedio che nel 1871 fu estesa all'intera Germania (con l'eccezione della Baviera) e, ancor prima, nella legge prussiana sulla «protezione della libertà personale» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) del 12 febbraio 1850, che trovarono una massiccia applicazione in occasione della prima guerra mondiale e nei disordini che seguirono in Germania alla conclusione del trattato di pace. È bene non dimenticare che i primi campi di concentramento in Germania non furono opera del regime nazista, bensì dei governi socialdemocratici, che non soltanto nel 1923, dopo la proclamazione dello stato di eccezione, internarono sulla base della *Schutzhaft* migliaia di militanti comunisti, ma crearono anche a Cottbus-Sielow un *Konzentrationslager für Ausländer* che ospitava soprattutto profughi ebrei orientali e che può, pertanto, essere considerato il primo campo per gli ebrei del nostro secolo (anche se, ovviamente, non si trattava di un campo di sterminio).

Il fondamento giuridico della *Schutzhaft* era la proclamazione dello stato di assedio o dello stato di eccezione, con la corrispondente sospensione degli articoli della costituzione tedesca che garantivano le libertà personali. L'art. 48 della costituzione di Weimar recitava, infatti: «Il presidente del Reich può, quando la sicurezza pubblica e l'ordine siano gravemente disturbati o minaccia-

ti, prendere le decisioni necessarie per il ristabilimento della sicurezza pubblica, in caso di bisogno con l'ausilio delle forze armate. A questo scopo può provvisoriamente sospendere (*ausser Kraft setzen*) i diritti fondamentali contenuti negli artt. 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153». Dal 1919 al 1924, i governi di Weimar proclamarono più volte lo stato di eccezione, che si protrasse, in qualche caso, fino a cinque mesi (ad esempio, dal settembre 1923 fino al febbraio 1924). Quando i nazisti presero il potere e, il 28 febbraio 1933, emanarono il *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, che sospendeva a tempo indeterminato gli articoli della costituzione che concernevano la libertà personale, la libertà di espressione e di riunione, l'inviolabilità del domicilio e il segreto epistolare e telefonico, essi non facevano, in questo senso, che seguire una prassi consolidata dei governi precedenti.

Vi era, tuttavia, un'importante novità. Il testo del decreto che, dal punto di vista giuridico, si fondava implicitamente sull'art. 48 della costituzione ancora vigente ed equivaleva senza dubbio a una proclamazione dello stato di eccezione («Gli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 della costituzione del Reich tedesco, – recitava il primo paragrafo – sono sospesi fino a nuovo ordine») non conteneva, però, in alcun punto l'espressione *Ausnahmezustand* (stato di eccezione). Di fatto, il decreto restò in vigore fino alla fine del terzo Reich, che, in questo senso, ha potuto essere efficacemente definito come «una notte di S. Bartolomeo durata 12 anni» (Drobisch-Wieland, p. 26). *Lo stato di eccezione cessa, così, di essere riferito a una situazione esterna e provvisoria di pericolo fattizio e tende a confondersi con la norma stessa*. I giuristi nazionalsocialisti erano tanto consapevoli della peculiarità di una tale situazione che, con un'espressione paradossale, essi la definiscono «uno stato di eccezione voluto (*einen gewollten Ausnahmezustand*)». «Attraverso la sospensione dei diritti fondamentali – scrive Werner Spohr, un giurista vicino al regime – il decreto pone in essere uno stato di eccezione

voluto in vista dell'istaurazione dello Stato nazionalsocialista» (*ibid.*, p. 28).

7.2. Questo nesso costitutivo fra stato di eccezione e campo di concentramento non potrebbe essere sopravvalutato per una corretta comprensione della natura del campo. La «protezione» della libertà che è in questione nella *Schutzhaft* è, ironicamente, protezione contro la sospensione della legge che caratterizza l'emergenza. La novità è che, ora, questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale. *Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola.* In esso, lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento sulla base di una situazione fattizia di pericolo, acquista ora un assetto spaziale permanente che, come tale, rimane, però, costantemente al di fuori dell'ordinamento normale. Quando, nel marzo 1933, in coincidenza con le celebrazioni per l'elezione di Hitler a cancelliere del Reich, Himmler decise di creare a Dachau un «campo di concentramento per prigionieri politici», esso fu immediatamente affidato alle SS e, attraverso la *Schutzhaft*, posto al di fuori delle regole del diritto penale e del diritto carcerario, con cui né allora né in seguito ebbe mai nulla a che fare. Malgrado il moltiplicarsi di circolari, istruzioni e telegrammi spesso contraddittori, attraverso i quali, dopo il decreto del 28 febbraio, tanto le autorità centrali del Reich, che quelle dei singoli *Länder* badarono a mantenere l'attuazione della *Schutzhaft* nella più grande indeterminazione possibile, la sua assoluta indipendenza da ogni controllo giudiziario e da ogni riferimento all'ordinamento giuridico normale fu costantemente ribadita. Secondo le nuove concezioni dei giuristi nazionalsocialisti (in prima linea fra i quali, Carl Schmitt), che indicavano la fonte primaria e immediata del diritto nel comando del *Führer*, la *Schutzhaft* non aveva, del re-

sto, alcun bisogno di un fondamento giuridico nelle istituzioni e nelle leggi vigenti, ma era «un effetto immediato della rivoluzione nazionalsocialista» (*ibid.*, p. 27). Per questo, in quanto, cioè, i campi avevano luogo in un tale peculiare spazio di eccezione, il capo della *Gestapo* Diels poté affermare: «Non esiste alcun ordine né alcuna istruzione per l'origine dei campi: essi non sono stati istituiti ma un certo giorno vennero in essere (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)» (*ibid.*, p. 30).

Dachau, come gli altri campi che gli furono subito affiancati (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) rimasero virtualmente sempre in funzione: quel che variava era la consistenza della loro popolazione (che, in certi periodi, in particolare fra il 1935 e il 1937, prima che cominciasse la deportazione degli ebrei, si ridusse a 7500 persone): ma il campo come tale era diventato in Germania una realtà permanente.

7.3. Occorre riflettere allo statuto paradossale del campo in quanto spazio di eccezione: esso è un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale, ma non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno. Ciò che in esso è escluso, è, secondo il significato etimologico del termine eccezione, *preso fuori*, incluso attraverso la sua stessa esclusione. Ma ciò che, in questo modo, è innanzitutto catturato nell'ordinamento è lo stesso stato di eccezione. In quanto lo stato di eccezione è, infatti, «voluto», esso inaugura un nuovo paradigma giuridico-politico, in cui la norma diventa indiscernibile dall'eccezione. Il campo è, cioè, la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*. Il sovrano non si limita più a decidere sull'eccezione, com'era nello spirito della costituzione di Weimar, sulla base del riconoscimento di una data situazione fattizia (il pericolo per la sicurezza pubblica): esibendo a nudo l'intima struttura di bando che caratterizza il suo pote-

re, egli produce ora la situazione di fatto come conseguenza della decisione sull'eccezione. Per questo, a ben guardare, nel campo la *quaestio iuris* non è più assolutamente distinguibile dalla *quaestio facti* e, in questo senso, ogni domanda sulla legalità o illegalità di ciò che in esso avviene è semplicemente priva di senso. *Il campo è un ibrido di diritto e di fatto, in cui i due termini sono diventati indiscernibili.*

Hannah Arendt ha osservato una volta che nei campi emerge in piena luce il principio che regge il dominio totalitario e che il senso comune si rifiuta ostinatamente di ammettere, e, cioè, il principio secondo cui «tutto è possibile». Solo perché i campi costituiscono, nel senso che si è visto, uno spazio di eccezione, in cui non solo la legge è integralmente sospesa, ma, inoltre, fatto e diritto si confondono senza residui, in essi tutto è veramente possibile. Se non si comprende questa particolare struttura giuridico-politica dei campi, la cui vocazione è appunto di realizzare stabilmente l'eccezione, l'incredibile che in essi è avvenuto resta del tutto inintelligibile. Chi entrava nel campo si muoveva in una zona di indistinzione fra esterno e interno, eccezione e regola, lecito e illecito, in cui i concetti stessi di diritto soggettivo e di protezione giuridica non avevano più senso; inoltre, se era un ebreo, egli era già stato privato dalle leggi di Norimberga dei suoi diritti di cittadino e, successivamente, al momento della «soluzione finale», completamente denazionalizzato. In quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione. Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino. La domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi non è, pertanto, quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atro-

ci rispetto a degli esseri umani; piú onesto e soprattutto piú utile sarebbe indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere cosí integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse piú come un delitto (a questo punto, infatti, tutto era veramente diventato possibile).

7.4. La nuda vita, in cui essi sono stati trasformati, non è, però, un fatto extrapolitico naturale, che il diritto deve limitarsi ad accertare o riconoscere; esso è piuttosto, nel senso che si è visto, una soglia in cui il diritto trapassa ogni volta nel fatto e il fatto in diritto e in cui i due piani tendono a diventare indiscernibili. Non si comprende la specificità del concetto nazionalsocialista di razza – e, insieme, la peculiare vaghezza e inconsistenza che lo caratterizzano – se si dimentica che il *corpo biopolitico*, che costituisce il nuovo soggetto politico fondamentale, non è una *quaestio facti* (ad esempio, l'identificazione di un certo corpo biologico) né una *quaestio iuris* (l'identificazione di una certa norma da applicare), ma la posta di una decisione politica sovrana, che opera nell'assoluta indifferenza di fatto e diritto.

Nessuno ha espresso con piú chiarezza di Schmitt questa particolare natura delle nuove categorie biopolitiche fondamentali, quando, nel saggio del 1933 su *Stato, movimento, popolo*, egli avvicina il concetto di razza, senza il quale «lo stato nazionalsocialista non potrebbe esistere, né la sua vita giuridica sarebbe pensabile», a quelle «clausole generali e indeterminate», che erano andate penetrando sempre piú profondamente nella legislazione tedesca ed europea del novecento. Concetti come «buon costume» – osserva Schmitt – «iniziativa doverosa», «motivo importante», «sicurezza e ordine pubblico», «stato di pericolo», «caso di necessità», che non rimandano a una norma, ma a una situazione, penetran-

do invasivamente nella norma hanno ormai reso obsoleta l'illusione di una legge che possa regolare a priori tutti i casi e tutte le situazioni e che il giudice dovrebbe semplicemente limitarsi ad applicare. Sotto l'azione di queste clausole, che spostano certezza e calcolabilità al di fuori della norma, tutti i concetti giuridici si indeterminano. «Da questo punto di vista – egli scrive con accenti inconsapevolmente kafkiani – oggi ci sono ormai solo concetti giuridici “indeterminati”... In questo modo, tutta l'applicazione della legge sta tra Scilla e Cariddi. La via in avanti sembra condannare a un mare senza sponde ed allontanarsi sempre di più dal terreno fermo della certezza giuridica e dell'adesione alla legge, che pure è, nello stesso tempo, il terreno dell'indipendenza dei giudici: la via all'indietro, verso una formalistica superstizione della legge, che è stata riconosciuta senza senso e storicamente da gran tempo superata, non è pur essa meritevole di considerazione» (Schmitt 6, pp. 227-29).

Un concetto come quello nazionalsocialista di razza (o, nelle parole di Schmitt, di «uguaglianza di stirpe») funziona come una clausola generale (analoga a «stato di pericolo» o a «buon costume»), che non rimanda, però, a una situazione di fatto esterna, ma realizza una immediata coincidenza di fatto e diritto. Il giudice, il funzionario, o chiunque altro debba misurarsi con essa, non si orientano più sulla norma o su una situazione di fatto, ma, vincolandosi unicamente alla propria comunità di razza col popolo tedesco e col *Führer*, si muovono in una zona in cui la distinzione tra vita e politica, tra questione di fatto e questione di diritto non ha più letteralmente alcun senso.

7.5. Solo in questa prospettiva la teoria nazionalsocialista, che pone nella parola del *Führer* la fonte immediata e in sé perfetta della legge, acquista tutto il suo significato. Come la parola del *Führer* non è una situazione fattizia che si trasforma successivamente in norma, ma

è essa stessa, in quanto viva voce, norma, così il corpo biopolitico (nel suo duplice aspetto di corpo ebreo e corpo tedesco, di vita indegna di essere vissuta e di vita piena) non è un inerte presupposto biologico cui la norma rimanda, ma è nello stesso tempo norma e criterio della sua applicazione, *norma che decide il fatto che decide della sua applicazione*.

La radicale novità implicita in questa concezione non è stata sufficientemente osservata dagli storici del diritto. Non solo la legge che emana dal *Führer* non è definibile né come regola né come eccezione, né come diritto né come fatto; di più: in essa (come Benjamin aveva compreso proiettando la teoria schmittiana della sovranità sul monarca barocco, in cui «il gesto dell'esecuzione» diventa costitutivo e che, dovendo decidere sull'eccezione, è nell'impossibilità di prendere una decisione: Benjamin 5, pp. 249-50) normazione ed esecuzione, produzione del diritto e sua applicazione non sono più in alcun modo momenti distinguibili. Il *Führer* è veramente, secondo la definizione pitagorica del sovrano, un *nómos émpsychon*, una legge vivente (Svenbro, p. 128). (Per questo, pur restando formalmente in vigore, la distinzione dei poteri che caratterizza lo Stato democratico e liberale perde qui il suo senso. Di qui la difficoltà di giudicare secondo i normali criteri giuridici quei funzionari che, come Eichmann, non avevano fatto altro che eseguire come legge la parola del *Führer*).

Questo è il significato ultimo della tesi schmittiana secondo cui il principio della *Führung* «è un concetto dell'immediato presente e della reale presenza» (Schmitt 6, p. 226); e per questo egli può affermare senza contraddizione che «è una conoscenza fondamentale della generazione tedesca politicamente attuale che proprio il decidere se un fatto o un genere di cose sia apolitico, è una decisione specificamente politica» (*ibid.*, p. 192). La politica è ora letteralmente la decisione dell'impolitico (cioè della nuda vita).

Il campo è lo spazio di questa assoluta impossibilità di

decidere tra fatto e diritto, tra norma e applicazione, fra eccezione e regola, che tuttavia incessantemente decide di essi. Ciò che il guardiano o il funzionario del campo hanno di fronte a sé, non è un fatto extragiuridico (un individuo biologicamente appartenente alla razza ebraica), cui si tratta di applicare il discrimine nella norma nazionalsocialista; al contrario, ogni gesto, ogni evento nel campo, dal più ordinario al più eccezionale, opera la decisione sulla nuda vita che attua il corpo biopolitico tedesco. La separazione del corpo ebreo è immediata produzione del corpo proprio tedesco, così come l'applicazione della norma è la sua produzione.

7.6. Se questo è vero, se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia. Sarà un campo tanto lo stadio di Bari in cui nel 1991 la polizia italiana ammassò provvisoriamente gli immigrati clandestini albanesi prima di rispedirli nel loro paese, che il velodromo d'inverno in cui le autorità di Vichy raccolsero gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi; tanto il *Konzentrationslager für Ausländer* a Cottbus-Sielow in cui il governo di Weimar raccolse i profughi ebrei orientali, che le *zones d'attente* negli aeroporti internazionali francesi, in cui vengono trattenuti gli stranieri che chiedono il riconoscimento dello statuto di rifugiato. In tutti questi casi, un luogo apparentemente anodino (ad esempio, l'Hotel Arcades a Roissy) delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia

che agisce provvisoriamente come sovrana (per esempio nei quattro giorni in cui gli stranieri possono essere tratti nella *zone d'attente* prima dell'intervento dell'autorità giudiziaria).

7.7. La nascita del campo nel nostro tempo appare allora, in questa prospettiva, come un evento che segna in modo decisivo lo stesso spazio politico della modernità. Essa si produce nel punto in cui il sistema politico dello Stato-nazione moderno, che si fondava sul nesso funzionale fra una determinata localizzazione (il territorio) e un determinato ordinamento (lo Stato), mediato da regole automatiche di iscrizione della vita (la nascita o nazione), entra in una crisi duratura e lo Stato decide di assumere direttamente fra i propri compiti la cura della vita biologica della nazione. Se la struttura dello Stato-nazione è, cioè, definita dai tre elementi *territorio*, *ordinamento*, *nascita*, la rottura del vecchio *nómos* non si produce nei due aspetti che lo costituivano secondo Schmitt (la localizzazione, *Ortung*, e l'ordinamento, *Ordnung*), ma nel punto che segna l'iscrizione della nuda vita (la *nascita* che, così, diventa *nazione*) al loro interno. Qualcosa non può più funzionare nei meccanismi tradizionali che regolavano questa iscrizione e il campo è il nuovo regolatore nascosto dell'iscrizione della vita nell'ordinamento – o, piuttosto, il segno dell'impossibilità del sistema di funzionare senza trasformarsi in una macchina letale. È significativo che i campi appaiano insieme alle nuove leggi sulla cittadinanza e sulla denazionalizzazione dei cittadini (non solo le leggi di Norimberga sulla cittadinanza del Reich, ma anche le leggi sulla denazionalizzazione dei cittadini emanate da quasi tutti gli stati europei, fra il 1915 e il 1933). Lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento, diventa ora un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere iscritta nell'ordinamento. Lo scollamen-

to crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo *campo* è questo scarto. A un ordinamento senza localizzazione (lo stato di eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione). Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma possono virtualmente essere prese. Il campo come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi, nelle *zones d'attente* dei nostri aeroporti come in certe periferie delle nostre città. Esso è il quarto, inseparabile elemento che è venuto ad aggiungersi, spezzandola, alla vecchia trinità Stato-nazione (nascita)-territorio.

È in questa prospettiva che dobbiamo guardare alla ricomparsa dei campi in una forma, in un certo senso, ancora più estrema, nei territori della ex Jugoslavia. Ciò che là sta avvenendo non è affatto, come osservatori interessati si sono affrettati a dichiarare, una ridefinizione del vecchio sistema politico secondo nuovi assetti etnici e territoriali, cioè una semplice ripetizione dei processi che hanno portato alla costituzione degli Stati-nazione europei. Vi è piuttosto una rottura immedicabile del vecchio *nómos* e una dislocazione delle popolazioni e della vita umana secondo linee di fuga interamente nuove. Di qui l'importanza decisiva dei campi di stupro etnico. Se i nazisti non hanno mai pensato di attuare la «soluzione finale» ingravidando le donne ebreë, ciò è perché il principio della nascita, che assicurava l'iscrizione della vita nell'ordinamento dello Stato-nazione, era ancora, sia pure profondamente trasformato, ancora in qualche modo funzionante. Ora questo principio entra in un processo di dislocazione e di deriva in cui il suo funzionamento diventa con ogni evidenza impossi-

bile e in cui dobbiamo aspettarci non solo nuovi campi, ma anche sempre nuove e più deliranti definizioni normative dell'iscrizione della vita nella Città. Il campo, che si è ora saldamente insediato al suo interno è il nuovo *nómos* biopolitico del pianeta.

✠ Ogni interpretazione del significato politico del termine «popolo» deve partire dal fatto singolare che, nelle lingue europee moderne, esso indica sempre anche i poveri, i diseredati, gli esclusi. Uno stesso termine nomina, cioè, tanto il soggetto politico costitutivo quanto la classe che, di fatto se non di diritto, è esclusa dalla politica.

L'italiano *popolo*, il francese *peuple*, lo spagnolo *pueblo* (come gli aggettivi corrispondenti «popolare», «populaire», «popular» e tardo latini *populus* e *popularis* da cui tutti derivano) designano, tanto nella lingua comune che nel lessico politico, sia il complesso dei cittadini come corpo politico unitario (come in «popolo italiano» o in «giudice popolare») che gli appartenenti alle classi inferiori (come in *homme du peuple*, rione popolare, *front populaire*). Anche l'inglese *people*, che ha un senso più indifferenziato, conserva, però, il significato di *ordinary people* in opposizione ai ricchi e alla nobiltà. Nella costituzione americana si legge così, senza distinzioni di sorta, «We people of the United States...»: ma quando Lincoln, nel discorso di Gettysburgh, invoca un «Government of the people by the people for the people», la ripetizione contrappone implicitamente al primo popolo un altro. Quanto questa ambiguità fosse essenziale anche durante la rivoluzione francese (cioè proprio nel momento in cui si rivendica il principio della sovranità popolare) è testimoniato dalla funzione decisiva che vi svolse la compassione per il popolo inteso come classe esclusa. H. Arendt ha ricordato che «la definizione stessa del termine era nata dalla compassione e la parola divenne sinonimo di sfortuna e infelicità – le *peuple*, les *malheureux* m'applaudissent, soleva dire Robespierre; le *peuple* toujours *malheureux*, come si esprimeva perfino Sieyès, una delle figure meno sentimentali e più lucide della Rivoluzione» (Arendt 1, p. 78). Ma già in Bodin, in un senso opposto, nel capitolo della *République* in cui viene definita la Democrazia, o *Etat populaire*, il concetto è doppio: al *peuple en corps*, come titolare della sovranità, fa riscontro il *menu peuple*, che la saggezza consiglia di escludere dal potere politico.

Un'ambiguità semantica così diffusa e costante non può essere casuale: essa deve riflettere un'anfibolia inerente alla natura e alla funzione del concetto «popolo» nella politica occidentale. Tutto avviene, cioè, come se ciò che chiamiamo popolo fosse, in realtà, non un soggetto unitario, ma un'oscillazione dialettica fra due poli opposti: da una parte, l'insieme Popolo come corpo politico integrale, dall'altra il sottoinsieme popolo come molteplicità frammentaria di corpi biso-

gnosi ed esclusi; là un'inclusione che si pretende senza residui, qua un'esclusione che si sa senza speranze; a un estremo, lo stato totale dei cittadini integrati e sovrani, all'altro la bandita – corte dei miracoli o campo – dei miserabili, degli oppressi, dei vinti. Un referente unico e compatto del termine «popolo» non esiste, in questo senso, da nessuna parte: come molti concetti politici fondamentali (simili, in questo, agli *Urworte* di Abel e Freud o alle relazioni gerarchiche di Dumont), popolo è un concetto polare, che indica un doppio movimento e una complessa relazione fra due estremi. Ma ciò significa, anche, che la costituzione della specie umana in un corpo politico passa attraverso una scissione fondamentale e che, nel concetto «popolo», possiamo riconoscere senza difficoltà le coppie categoriali che abbiamo visto definire la struttura politica originale: nuda vita (popolo) ed esistenza politica (Popolo), esclusione e inclusione, *zoé* e *bíos*. Il «popolo» porta, cioè, già sempre in sé la frattura biopolitica fondamentale. Esso è ciò che non può essere incluso nel tutto di cui fa parte e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso. Di qui le contraddizioni e le aporie cui esso dà luogo ogni volta che è evocato e messo in gioco sulla scena politica. Esso è ciò che è già sempre e che deve, tuttavia, realizzarsi; è la fonte pura di ogni identità e deve, però, continuamente ridefinirsi e purificarsi attraverso l'esclusione, la lingua, il sangue, il territorio. Ovvero, nel polo opposto, esso è ciò che manca per essenza a se stesso e la cui realizzazione coincide, perciò, con la propria abolizione; è ciò, che, per essere, deve negare, col suo opposto, se stesso (di qui le specifiche aporie del movimento operaio, volto verso il popolo e, insieme, teso alla sua abolizione). Di volta in volta vessillo sanguinoso della reazione e insegna malcerta delle rivoluzioni e dei fronti popolari, il popolo contiene in ogni caso una scissione più originaria di quella amico-nemico, una guerra civile incessante che lo divide più radicalmente di ogni conflitto e, insieme, lo tiene unito e costituisce più saldamente di qualunque identità. A ben guardare, anzi, ciò che Marx chiama lotta di classe e che, pur restando sostanzialmente indefinito, occupa un posto tanto centrale nel suo pensiero, non è altro che questa guerra intestina che divide ogni popolo e che avrà fine soltanto quando, nella società senza classi o nel regno messianico, Popolo e popolo coincideranno e non vi sarà più, propriamente, alcun popolo.

Se questo è vero, se il popolo contiene necessariamente al suo interno la frattura biopolitica fondamentale, sarà allora possibile leggere in modo nuovo alcune pagine decisive della storia del nostro secolo. Poiché, se la lotta fra i due «popoli» era certo in corso da sempre, nel nostro tempo essa ha subito un'ultima, parossistica accelerazione. A Roma, la scissione interna del popolo era sanzionata giuridicamente nella chiara divisione fra *populus* e *plebs*, che avevano ciascuno proprie istituzioni e propri magistrati, così come, nel Medioevo, la distinzione fra popolo minuto e popolo grasso corrispondeva a una

precisa articolazione di diverse arti e mestieri; ma quando, a partire dalla rivoluzione francese, il Popolo diventa il depositario unico della sovranità, il popolo si trasforma in una presenza imbarazzante e miseria ed esclusione appaiono per la prima volta come uno scandalo in ogni senso intollerabile. Nell'età moderna, miseria ed esclusione non sono soltanto concetti economici o sociali, ma sono categorie eminentemente politiche (tutto l'economicismo e il «socialismo» che sembrano dominare la politica moderna hanno, in realtà, un significato politico, anzi biopolitico).

In questa prospettiva, il nostro tempo non è altro che il tentativo – implacabile e metodico – di colmare la scissione che divide il popolo, eliminando radicalmente il popolo degli esclusi. Questo tentativo accomuna, secondo modalità e orizzonti diversi, destra e sinistra, paesi capitalisti e paesi socialisti, uniti nel progetto – in ultima analisi vano, ma che si è parzialmente realizzato in tutti i paesi industrializzati – di produrre un popolo uno e indiviso. L'ossessione dello sviluppo è così efficace nel nostro tempo, perché coincide col progetto biopolitico di produrre un popolo senza frattura.

Lo sterminio degli ebrei nella Germania nazista acquista, in questa luce, un significato radicalmente nuovo. In quanto popolo che rifiuta di integrarsi nel corpo politico nazionale (si suppone, infatti, che ogni sua assimilazione sia, in verità, soltanto simulata), gli ebrei sono i rappresentanti per eccellenza e quasi il simbolo vivente del popolo, di quella nuda vita che la modernità crea necessariamente al suo interno, ma la cui presenza non riesce più in alcun modo a tollerare. E nella lucida furia con cui il *Volk* tedesco, rappresentante per eccellenza del popolo come corpo politico integrale, cerca di eliminare per sempre gli ebrei, dobbiamo vedere la fase estrema della lotta intestina che divide Popolo e popolo. Con la soluzione finale (che coinvolge, non a caso, anche gli zingari e altri inintegrabili), il nazismo cerca oscuramente e inutilmente di liberare la scena politica dell'occidente da quest'ombra intollerabile per produrre finalmente il *Volk* tedesco, come popolo che ha colmato la frattura biopolitica originale (per questo i capi nazisti ripetono tanto ostinatamente che, eliminando ebrei e zingari, essi stanno, in verità, lavorando anche per gli altri popoli europei).

Parafrasando il postulato freudiano sulla relazione fra *Es* e *Ich*, si potrebbe dire che la biopolitica moderna è retta dal principio secondo cui «dov'è nuda vita, un Popolo dovrà essere»; a patto, però, di aggiungere immediatamente che questo principio vale anche nella formulazione inversa, che vuole che «dov'è un Popolo, là vi sarà nuda vita». La frattura che si credeva di aver colmato eliminando il popolo (gli ebrei che ne sono il simbolo), si riproduce così nuovamente, trasformando l'intero popolo tedesco in vita sacra votata alla morte e in corpo biologico che dev'essere infinitamente purificato (eliminando malati di mente e portatori di malattie ereditarie). E in modo diver-

so, ma analogo, oggi il progetto democratico-capitalistico di eliminare, attraverso lo sviluppo, le classi povere, non solo riproduce al proprio interno il popolo degli esclusi, ma trasforma in nuda vita tutte le popolazioni del terzo mondo. Solo una politica che avrà saputo fare i conti con la scissione biopolitica fondamentale dell'occidente potrà arrestare questa oscillazione e porre fine alla guerra civile che divide i popoli e le città della terra.

Soglia

Tre tesi sono emerse come conclusioni provvisorie nel corso di questa ricerca:

1) La relazione politica originaria è il bando (lo stato di eccezione come zona d'indistinzione fra esterno e interno, esclusione e inclusione).

2) La prestazione fondamentale del potere sovrano è la produzione della nuda vita come elemento politico originale e come soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoé* e *bíos*.

3) Il campo e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell'occidente.

La prima di queste tesi revoca in questione ogni teoria dell'origine contrattuale del potere statale e, insieme, ogni possibilità di porre alla base delle comunità politiche qualcosa come un'«appartenenza» (sia essa fondata su un'identità popolare, nazionale, religiosa o di qualsiasi altro tipo). La seconda implica che la politica occidentale è fin dall'inizio una biopolitica e, in questo modo, rende vano ogni tentativo di fondare nei diritti del cittadino le libertà politiche. La terza, infine, getta un'ombra sinistra sui modelli attraverso cui le scienze umane, la sociologia, l'urbanistica, l'architettura cercano oggi di pensare e di organizzare lo spazio pubblico delle città del mondo, senz'aver chiara con-

sapevolezza che al loro centro (pur trasformata e resa apparentemente piú umana) sta ancora quella nuda vita che definiva la biopolitica dei grandi stati totalitari del novecento.

«Nuda», nel sintagma «nuda vita», corrisponde qui al termine greco *haplôs*, con cui la filosofia prima definisce l'essere puro. L'isolamento della sfera dell'essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell'occidente, non è, infatti, senza analogie con l'isolamento della nuda vita nell'ambito della sua politica. A ciò che costituisce, da una parte, l'uomo come animale pensante, fa riscontro puntualmente, dall'altra, ciò che lo costituisce come animale politico. In un caso, si tratta di isolare dai molteplici significati del termine «essere» (che, secondo Aristotele, «si dice in molti modi»), l'essere puro (*on haplôs*); nell'altro, la posta in gioco è la separazione della nuda vita dalle molteplici forme di vita concrete. L'essere puro, la nuda vita – che cos'è contenuto in questi due concetti, perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso? Qual è il nesso tra questi due processi costitutivi, in cui metafisica e politica, isolando il loro elemento proprio, sembrano, insieme, urtarsi a un limite impensabile? Poiché, certo, la nuda vita è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell'essere *haplôs* e, come di quest'ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non può pensarla se non nello stupore e nell'attonimento (*quasi attonita*, Schelling).

Eppure proprio questi concetti vuoti e indeterminati sembrano custodire saldamente le chiavi del destino storico-politico dell'occidente; e, forse, solo se avremo saputo decifrare il significato politico dell'essere puro potremo venire a capo della nuda vita che esprime la nostra soggezione al potere politico, come, inversamente, solo se avremo compreso le implicazioni teoretiche della nuda vita potremo sciogliere l'enigma dell'ontologia. Giunta al limite dell'essere puro, la metafisica (il pensiero) tra-

passa in politica (in realtà), così come è sulla soglia della nuda vita che la politica si trasgredisce in teoria.

Dumézil e Kerényi hanno descritto la vita del *Flamen Diale*, uno dei massimi sacerdoti della Roma classica. La sua vita ha questo di particolare, che essa è ogni suo momento indiscernibile dalle funzioni culturali che il *Flamen* adempie. Per questo i latini dicevano che il *Flamen Diale* è *quotidie feriatus* e *assiduus sacerdos*, cioè in ogni istante nell'atto di una ininterrotta celebrazione. Conseguentemente, non vi è gesto o dettaglio della sua vita, del suo modo di vestire o di camminare che non abbia un preciso significato e non sia preso in una serie di vincoli e di effetti minuziosamente repertoriati. A riprova di questa «assiduità» della sua funzione sacerdotale, nemmeno nel sonno il *Flamen* potrà spogliarsi completamente delle sue insegne; i capelli e le unghie che gli vengono tagliati dovranno essere immediatamente sepolti sotto un *arbor felix* (cioè, un albero che non sia sacro agli Inferi); nelle sue vesti non vi saranno nodi né anelli chiusi ed egli non potrà pronunciare giuramenti; se sul suo cammino incontrerà un prigioniero in ceppi, questi dovranno essere sciolti; non potrà entrare in un pergolato dove pendano tralci di vite, dovrà astenersi dalla carne cruda e da ogni tipo di farina lievitata ed evitare accuratamente le fave, i cani, le capre e l'edera...

Nella vita del *Flamen Diale* non è possibile isolare qualcosa come una nuda vita; tutta la sua *zoé* è diventata *bíos*, sfera privata e funzione pubblica si identificano senza residui. Per questo Plutarco (con una formula che ricorda la definizione greca e medievale del sovrano come *lex animata*) può dire di lui che è *hóspēr émpsychon cai hierón ágalma*, una statua sacra animata.

Osserviamo ora la vita dell'*homo sacer*, o quelle, per molti versi simili, del bandito, del *Friedlos*, dell'*aquae et igni interdictus*. Egli è stato escluso dalla comunità religiosa e da ogni vita politica: non può partecipare ai riti della sua *gens* né (se è stato dichiarato *infamis et intesta-*

bilis) compiere alcun atto giuridico valido. Inoltre, poiché chiunque può ucciderlo senza commettere omicidio, la sua intera esistenza è ridotta a una nuda vita spogliata da ogni diritto, che egli può solo salvare in una perpetua fuga o trovando scampo in un paese straniero. Tuttavia, proprio in quanto è esposto in ogni istante a un'incondizionata minaccia di morte, egli è in perenne rapporto col potere che l'ha bandito. Egli è pura *zoé*, ma la sua *zoé* è presa come tale nel bando sovrano e deve in ogni momento fare i conti con esso, trovare il modo di eluderlo o di ingannarlo. In questo senso, come sanno gli esuli e i banditi, nessuna vita è più «politica» della sua.

Si consideri ora la persona del *Führer* nel *Terzo Reich*. Egli rappresenta l'unità e l'uguaglianza di stirpe del popolo tedesco (Schmitt 6, p. 226). La sua autorità non è quella di un despota o di un dittatore, che s'impone dall'esterno sulla volontà e sulle persone dei sudditi (*ibid.*, pp. 224-225); piuttosto il suo potere è tanto più illimitato, in quanto egli s'identifica con la stessa vita biopolitica del popolo tedesco. In virtù di questa identità, ogni sua parola è immediatamente legge (*Führerworte haben Gesetzskraft*, come Eichmann non si stancava di ripetere al suo processo a Gerusalemme) ed egli si riconosce immediatamente nel proprio comando (*zu seinem Befehl sich bekennden*: Schmitt 7, p. 838). Egli potrà certo anche avere una vita privata, ma ciò che lo definisce in quanto *Führer* è che la sua esistenza ha, come tale, immediatamente carattere politico. Così, mentre la carica di Cancelliere del Reich è una *dignitas* pubblica che egli riceve sulla base delle procedure previste dalla costituzione di Weimar, quella di *Führer* non è più una carica nel senso del diritto pubblico tradizionale, ma qualcosa che scaturisce senza mediazioni dalla sua persona, in quanto questa coincide con la vita del popolo tedesco. Egli è la forma politica di questa vita: per questo la sua parola è legge, per questo egli non esige dal popolo tedesco altro che ciò che in verità esso già è.

La distinzione tradizionale tra corpo politico e corpo fisico del sovrano (di cui Kantorowicz ha pazientemente ricostruito la genealogia) viene qui meno e i due corpi si contraggono drasticamente l'uno sull'altro. Il *Führer* ha, per così dire, un corpo integrale, né pubblico né privato, la cui vita è in se stessa supremamente politica. Esso si situa, cioè, in un punto di coincidenza di *zoé* e *bíos*, corpo biologico e corpo politico. Nella sua persona, essi transitano incessantemente l'uno nell'altro.

S'immagini, ora, l'abitante del campo, nella sua più estrema figura. Primo Levi ha descritto quello che, nel gergo del campo, veniva chiamato «il musulmano», un essere in cui umiliazione, orrore e paura avevano reciso ogni coscienza e ogni personalità, fino alla più assoluta apatia (di qui la sua ironica denominazione). Non solo egli era escluso, come i suoi compagni, dal contesto politico e sociale cui aveva un tempo appartenuto; non solo, come vita ebrea che non merita di vivere, egli era votato in un futuro più o meno prossimo alla morte; di più, egli non è più in alcun modo parte del mondo degli uomini, nemmeno di quello, minacciato e precario, degli abitanti del campo, che lo hanno fin dall'inizio dimenticato. Muto e assolutamente solo, egli è passato in un altro mondo, senza memoria e senza compianto. Per lui vale alla lettera l'affermazione di Hölderlin, secondo cui «al limite estremo del dolore non sussistono nient'altro che le condizioni del tempo e dello spazio».

Che cos'è la vita del musulmano? Si può dire che essa sia pura *zoé*? Ma in lui non vi è più nulla di «naturale» e di «comune», nulla di istintivo o animale. Insieme alla sua ragione, anche i suoi istinti sono cancellati. Antelme ci riferisce che l'abitante del campo non era più in grado di distinguere fra i morsi del freddo e la ferocia delle SS. Se gli applichiamo alla lettera questa affermazione («il freddo, SS»), possiamo dire che il musulmano si muove in un'assoluta indistinzione di fatto e diritto, di vita e di norma, di natura e politica. Proprio per que-

sto a volte, di fronte a lui, il guardiano sembra di colpo impotente, come se dubitasse per un momento se quella del musulmano – che non distingue un ordine dal freddo – non fosse per caso una forma inaudita di resistenza. Una legge che pretende di farsi integralmente vita si trova qui di fronte una vita che si è confusa in ogni punto con la norma, e proprio questa indiscernibilità minaccia la *lex animata* del campo.

Paul Rabinow riferisce il caso del biologo Wilson che, nel momento in cui scopre di essere ammalato di leucemia, decide di fare del suo corpo e della sua stessa vita un laboratorio di ricerca e di sperimentazione senza limiti. Poiché egli deve rispondere solo di sé, le barriere dell'etica e del diritto vengono meno e la ricerca scientifica può liberamente e senza residui coincidere con la biografia. Il suo corpo non è più privato, poiché è stato trasformato in un laboratorio; non è nemmeno pubblico, perché solo in quanto corpo proprio può trasgredire i confini che la morale e la legge pongono alla sperimentazione. *Experimental life*, vita sperimentale, è il termine con cui Rabinow definisce la vita di Wilson. È facile vedere che l'*experimental life* è un *bíos* che, in un senso molto particolare, si è a tal punto concentrato sulla propria *zoé* da divenire indiscernibile da essa.

Entriamo nella camera di rianimazione in cui giace il corpo di Karen Quinlan o quello dell'oltrecomatoso o del *neomort* in attesa del prelievo degli organi. La vita biologica, che le macchine mantengono in funzione ventilando i polmoni, pompando il sangue nelle arterie e regolando la temperatura del corpo, è stata qui integralmente separata dalla forma di vita che aveva nome Karen Quinlan: essa è (o, almeno, così sembra essere) pura *zoé*. Quando, verso la metà del secolo XVII, la fisiologia fa la sua comparsa nella storia delle scienze mediche, essa viene definita in relazione all'anatomia, che aveva dominato la nascita e lo sviluppo della medicina moderna;

se l'anatomia (che si fondava sulla dissezione del cadavere) era la descrizione degli organi inerti, la fisiologia è «un'anatomia in movimento», la spiegazione della loro funzione nel corpo animato. Il corpo di Karen Quinlan è veramente soltanto una anatomia in movimento, un'insieme di funzioni il cui scopo non è più la vita di un organismo. La sua vita è mantenuta per il solo effetto delle tecniche di rianimazione sulla base di una decisione giuridica; essa non è più vita, ma morte in movimento. Ma poiché, come abbiamo visto, vita e morte sono ora solo concetti biopolitici, il corpo di Karen Quinlan, che fluttua tra la vita e la morte secondo il progresso della medicina e il variare delle decisioni giuridiche, è un essere di diritto non meno che un essere biologico. Un diritto che pretende di decidere sulla vita, prende corpo in una vita che coincide con la morte.

La scelta di questa breve serie di «vite» può sembrare estrema, se non, addirittura, faziosa. Pure l'elenco avrebbe potuto facilmente proseguire con casi non meno estremi, e, tuttavia, ormai familiari, come il corpo della donna bosniaca a Omarska, perfetta soglia di indifferenza fra biologia e politica o, in senso apparentemente opposto, ma analogo, gli interventi militari per motivi umanitari, in cui operazioni belliche si propongono fini biologici, come la nutrizione o la cura delle epidemie – esempio altrettanto patente di indecidibilità fra politica e biologia.

È a partire da questi terreni incerti e senza nome, da queste malagevoli zone di indifferenza che andranno pensate le vie e i modi di una nuova politica. Alla fine della *Volontà di sapere*, dopo aver preso le distanze dal sesso e dalla sessualità, in cui la modernità ha creduto di trovare il proprio segreto e la propria liberazione, mentre non stringeva fra le mani che un dispositivo del potere, Foucault accenna a «un'altra economia dei corpi e dei piaceri» come possibile orizzonte di una diversa politica. Le conclusioni della nostra ricerca impongono un'ulte-

riore cautela. Anche il concetto di «corpo», come quelli di sesso e di sessualità, è sempre già preso in un dispositivo, è, anzi, già sempre corpo biopolitico e nuda vita, e nulla, in esso e nell'economia del suo piacere, sembra offrirci un terreno saldo contro le pretese del potere sovrano. Nella sua forma estrema, anzi, il corpo biopolitico dell'occidente (quest'ultima incarnazione della vita dell'*homo sacer*) si presenta come una soglia di assoluta indistinzione fra diritto e fatto, norma e vita biologica. Nella persona del *Führer* la nuda vita trapassa immediatamente in diritto, così come in quella dell'abitante del campo (o del *neomort*) il diritto si indetermina in vita biologica. Una legge che pretende di farsi integralmente vita si trova oggi sempre più spesso di fronte una vita che si disanima e mortifica in norma. Ogni tentativo di ripensare lo spazio politico dell'occidente deve esordire dalla chiara consapevolezza che della distinzione classica fra *zoé* e *bíos*, fra vita privata ed esistenza politica, tra l'uomo come semplice vivente, che ha il suo luogo nella casa, e l'uomo come soggetto politico, che ha il suo luogo nella città, noi non sappiamo più nulla. Per questo la restaurazione delle categorie politiche classiche proposta da Leo Strauss e, in un senso diverso, da Hannah Arendt, non può avere altro senso che critico. Dai campi non c'è ritorno verso la politica classica; in essi, città e casa sono divenute indiscernibili e la possibilità di distinguere fra il nostro corpo biologico e il nostro corpo politico, tra ciò che è comunicabile e muto e ciò che è comunicabile e dicibile, ci è stata tolta una volta per tutte. E noi non siamo soltanto, nelle parole di Foucault, degli animali nella cui politica è in questione la loro vita di esseri viventi, ma anche, inversamente, dei cittadini nel cui corpo naturale è in questione la loro stessa politica.

Come non può essere semplicemente restituito alla sua vita naturale nell'*oîkos*, così il corpo biopolitico dell'occidente non può nemmeno essere superato verso un altro corpo, un corpo tecnico o integralmente politico o glorioso, in cui una diversa economia dei piaceri e delle

funzioni vitali risolva una volta per tutte l'intreccio di *zoé* e *bíos* che sembra definire il destino politico dell'occidente. Occorrerà, piuttosto, fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bíos* che è solo la sua *zoé*. Converterà anche qui prestare attenzione alle analogie che la politica presenta con la situazione epocale della metafisica. Il *bíos* giace oggi nella *zoé* esattamente come, nella definizione heideggeriana del *Dasein*, l'essenza giace (*liegt*) nell'esistenza. Schelling esprimeva la figura estrema del suo pensiero nell'idea di un essere che è soltanto il puramente esistente. Ma in che modo un *bíos* può essere solo la sua *zoé*, come può una forma di vita afferrare quell'*haplôs* che costituisce insieme il compito e l'enigma della metafisica occidentale? Se chiamiamo forma-di-vita questo essere che è solo la sua nuda esistenza, questa vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa, allora vedremo aprirsi un campo di ricerca che giace al di là di quello definito dall'intersezione di politica e filosofia, scienze medico-biologiche e giurisprudenza. Ma prima occorrerà verificare come, all'interno dei confini di queste discipline, qualcosa come una nuda vita abbia potuto essere pensato e in che modo, nel loro sviluppo storico, esse abbiano finito con l'urtarsi a un limite oltre il quale esse non possono proseguire, se non a rischio di una catastrofe biopolitica senza precedenti.

Bibliografia

La bibliografia contiene solo i libri citati nel testo. La traduzione italiana di opere straniere che, ove possibile, viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza al testo originale.

- Abel, K., *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig 1885.
- Antelme, R., *L'espèce humaine*, Paris 1947 (trad. it. *La specie umana*, Torino 1969).
- Arendt, H.
1. *On Revolution*, New York 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano 1983).
 2. *Essays in understanding 1930-1954*, New York 1994.
 3. *The Origins of Totalitarianism*, New York 1979.
- Badiou, A., *L'être et l'événement*, Paris 1988.
- Bataille, G. (= *Œuvres complètes*, Paris 1970-88, voll. I-XII).
1. *La souveraineté*, vol. VIII, Paris 1976.
 2. *Hegel, la mort et le sacrifice*, vol. XII, Paris 1988.
- Benjamin, W.
1. *Zür Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1974-1989, vol. II, 1 (1977).
 2. *Briefe*, Frankfurt am Main 1966, vol. I.
 3. Benjamin-Scholem, *Briefswechsel 1933-40*, Frankfurt am Main 1988.
 4. *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, vol. I, 2 (1974).
 5. *Ursprung der deutschen Trauerspiel*, in *GS*, vol. I, 1 (1974).
- Bennett, H., *Sacer esto*, in «Transactions of the American Philological Association», 61, 1930.
- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, vol. II.
- Bickermann, E.
1. *Die römische Kaiserapotheose*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 27, 1929.

2. *Consecratio, Le eulte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens Hardt, XIX Genève 1972.
- Binding, K. e Hoche, A., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920.
- Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris 1969.
- Bodin, J., *Les six livres de la République*, Paris 1583.
- Burdeau, G., *Traité de science politique*, Paris 1984, vol. IV.
- Cacciari, M., *Icone della legge*, Milano 1985.
- Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris 1939.
- Cavalca, D., *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Milano 1978.
- Crifò, G.
1. *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, in aa.vv., *Du châtiement dans le cité*, Roma 1984.
 2. *L'esclusione dalla città*, Perugia 1985.
- Dagognet, F., *La maîtrise du vivant*, Paris 1988.
- Deleuze, G., *Mille plateaux*, Paris 1980.
- De Romilly, J., *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris 1971.
- Derrida, J.
1. *Préjugés*, in *Spiegel und Gleichnis*, Festschrift für J. Taubes, Würzburg 1983.
 2. *Force of law*, in «Cardozo Law Review», 11, 1990.
- Drobisch, K. e Wieland, G., *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Berlin 1993.
- Durkheim, E., *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).
- Ehrenberg, V., *Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921.
- Foucault, M.
1. *La volonté de savoir*, Paris 1976 (trad. it. *La volontà di sapere*, Milano 1984).
 2. *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. III.
 3. *Dits et écrits*, vol. IV.
- Fowler, W. W., *Roman essays and interpretations*, Oxford 1920.
- Freud, S., *Über den Gegensinn der Urworte*, in «Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», 11, 1910.
- Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*,

Paris 1963.

Furet F. (= aa.vv., *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris 1985).

Gaylin, W., *Harvesting the dead*, in «Harpers», 23 settembre 1974.

Giese, R. E.

1. *Cérémonial et puissance souveraine*, Paris 1987.

2. *The Royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960 (trad. fr. *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris 1987).

Harvard Report (= Harvard medical school, *A definition of irreversible coma*, in «JAMA», 205, 1968).

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1971, vol. III.

Heidegger, M.

1. *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1989, vol. 65.

2. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976.

3. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1952.

Hobbes, T.

1. *De cive*, versione latina, ed. critica di H. Warrender, Oxford 1983.

2. *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge 1991.

3. *De homine*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, London 1839, vol. II

Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, a cura di F. Beissner, Stuttgart 1954, vol. V.

Jhering, R., *L'esprit du droit romain*, trad. fr. Paris 1886, vol. I.

Kafka, F., *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Brod, Frankfurt am Main 1983.

Kant, I.

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Berlin 1913, vol. V.

2. *Opus postumum*, ed. Adickes, Berlin 1920.

3. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in KGS, Akademieausgabe, vol. VIII.

Kantorowicz, E., *The king's two Bodies, A study in medioeval political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del re*, Torino 1987).

Kerényi, K., *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Roma 1951.

- Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, in «Critique», 60, 1952.
- La Cécia, F., *Mente locale*, Milano 1993.
- Lamb, D., *Death, Brain death and Ethics*, Albany 1985.
- Lange, L., *De consecratione capitis*, in *Kleine Schriften*, Göttingen 1887, vol. II.
- Lefort, C., *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris 1992.
- Levi, C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino 1946.
- Lévi-Strauss, C., *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.
- Lévinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme*, in «Esprit», 26, 1934.
- Löwith, K., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1984, vol. VIII.
- Magdelain, A., *La loi à Rome. Histoire d'un Concept*, Paris 1978.
- Mairet, G., *Histoire des idéologies*, sotto la direzione di F. Châtelet e G. Mairet, Paris 1978, vol. III.
- Mauss, M. (= Hubert e Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in Mauss, *Œuvres*, Paris 1968, vol. 1).
- Milner, J.-C., *L'exemple et la fiction*, in aa.vv., *Transparence et opacité*, Paris 1988.
- Mitscherlich, A. (= *Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, a cura di A. Mitscherlich e F. Mielke, Frankfurt 1949).
- Mollaret, P. (= P. Mollaret e M. Goulon, *Le coma dépassé*, in «Revue neurologique», 101, 1959).
- Mommsen, T., *Römische Strafrecht*, Leipzig 1899.
- Muratori, L. A., *Antiquitates italicae Medii Aevi*, Milano 1739, vol. II.
- Nancy, J.-L., *L'impératif catégorique*, Paris 1983.
- Negri, A., *Il potere costituente*, Milano 1992.
- Otto, R., *Das Heilige*, Gotha 1917.
- Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894.
- Rosenberg, A., *Blut und Ehre, Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt, Reden und Aufsätze 1919-33*, München 1936.
- Schilling, R., *Sacrum et profanum, Essais d'interprétation*, in «Latomus», XXX, 1971.
- Schmitt, C.

1. *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*,

München-Leipzig 1922 (trad. it. in Schmitt S., *Le categorie del politico*, Bologna 1988).

2. *Das Nomos von der Erde*, Berlin 1974 (trad. it. *Il nomos della terra*, Milano 1991).
3. *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung*, Breslau 1910.
4. *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928 (trad. it. *Dottrina della costituzione*, Milano 1984).
5. *Theorie des Partisanen*, Berlin 1963 (trad. it. *Teoria del partigiano*, Milano 1981).
6. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933 (trad. it. in Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze 1935).
7. *Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht*, in «Europäische Revue», IX, 1933 (trad. it. *La categoria del 'Führer' come concetto fondamentale del diritto nazionasocialista*, in «Lo Stato», IV, 1933).

Sewell, W. H., *Le Citoyen / La citoyenne: Activity, Passivity and the revolutionary Concept of Citizenship*, in aa.vv., *The French Revolution and the Creation of modern political Culture*, Oxford 1988, vol. II.

Sieyès, E. J.

1. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, Paris 1789.
2. *Ecrits politiques*, Paris 1985.

Stier, H. E., *Nomos basileus*, in «Philologus», LXXXII, 1928.

Strachan-Davidson, J. L., *Problems of the Roman criminal Law*, Oxford 1912, vol. I.

Svenbro, J., *Phrasicleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1898 (trad. it. *Storia della lettura nella Grecia antica*, Bari 1991).

Thomas, Y., *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in aa.vv., *Du châtement dans la cité*, Roma 1984.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1966 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970).

Versnel, H., *Self-sacrifice, compensation and the anonymos God*, in aa.vv., *Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretien S Hardt, XXVII, Genève 1981.

Versehuer, O.

1. (= aa.vv., *Etat et santé*, Cahiers de l'Institut allemand, Paris 1942).
2. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt

1936.

Walton, D. N., *Brain death*, Indiana 1980.

Walzer, M., *The King's Trial and the political culture of Revolution*,
in aa.vv., *The French Revolution and the creation of modern political Culture*, Oxford 1988, vol. II.

Weinberg, K., *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, 1963.

Wilamowitz-Möllendorf, U., *Platon*, Berlin 1919.

Wilda, W. E., *Das Strafrecht der Germanien*, 1842.

Wundt, W., *Völkerpsychologie*, Leipzig 1905.