

Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo 2014.

Si, stanno tornando.
Vengono a prenderci.
Sono gli animali.
(Carlo D'Amicis,
Quando eravamo prede)

Sono molti i temi affrontati nell'ultimo libro di Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto*, ma quello principale è quello dell'animalità *umana*. Una animalità completamente sconosciuta e ancora tutta da pensare. In effetti sappiamo molto, o almeno crediamo di sapere molto dell'animalità non umana, ma di quella dell'*Homo sapiens*, in realtà, non sappiamo ancora nulla (Cimatti, 2013). Una animalità che non è quella dell'istinto e del passato della specie umana (il fantomatico EEA, *Environment of Evolutionary Adaptedness* di cui parla la psicologia evoluzionistica; cfr. Cosmides, Tooby, 2013). In effetti c'è un equivoco, sulla faccenda della istintività umana. *L'istinto* è un dispositivo adattativo innato che permette ad un organismo vivente di rispondere ad un 'problema' ambientale; il punto di forza biologico dell'istinto è che si tratta appunto di uno schema comportamentale *innato*, e relativamente fisso (Whalen, 1971). Ora, ammessa l'esistenza nel corpo umano di dispositivi istintivi (non si capisce perché *Homo sapiens* dovrebbe esserne privo, chi lo nega si dimentica che l'uomo è un mammifero, prima di tutto), il punto è che non c'è aspetto della corporeità (e quindi della psicologia) umana che non venga toccato dal linguaggio. Agamben parte da questa considerazione, in particolare in *Il linguaggio e la morte* (1982) e nell'*Aperto* (2002). Il fatto di parlare

modifica tutta la corporeità umana (Lo Piparo, 2003). In effetti tutto il pensiero antropologico di Agamben (Kelly, 2007) prende le mosse da questa premessa. Nella psicoanalisi questa consapevolezza si riflette nella distinzione fondamentale (senza la quale non è possibile l'esistenza stessa della psicoanalisi) fra "istinti" e "pulsioni", quelle che Lacan definisce «l'eco nel corpo del fatto che ci sia un dire» (Lacan, 2006, trad. it. 2006, p. 16). La pulsione è quello che diventa un istinto quando incontra il linguaggio. Si pensi, per non fare che un esempio ovvio, a cosa può diventare il comportamento di un animale quando è capace di pensare non solo quello che direttamente percepisce, ma anche a quello che *non* vede (Virno, 2013). Un 'pensiero' come questo: "devo cercare tutti i fiori che non sono blu" permette di cercare quello che non si vede, che forse non si è mai visto, che è semplicemente possibile. È la 'fissità' dell'istinto che subito si perde, quando incontra il linguaggio. Un animale che prima 'reagiva' alla vista di uno stimolo ambientale, a cui rispondeva nel solo modo 'cablato' nel suo sistema nervoso, ora è in grado di prendere in considerazione anche mosse alternative, semplicemente perché – attraverso il pensiero linguistico – può pensarle, può rappresentarsele, può 'vederle'.

La prima 'vittima' di un dispositivo del genere è il corpo. Quando un animale è in grado di pensare a sé stesso come ad un "io" subito dopo penserà a sé stesso come qualcosa di autonomo rispetto, appunto, al 'proprio' corpo (il dualismo è innato; Bloom, 2004). Il passaggio dall'istinto alla pulsione è il passaggio da un movimento sempre in presa diretta con il mondo ad un rapporto sempre mediato: un'azione istintiva è immediata. Un movimento pulsionale è sempre il movimento di un corpo che si rappresenta la propria azione, la pensa e la progetta. La distinzione *concettuale* fra 'soggetto' e 'oggetto' è possibile solo per un animale che pensa sé stesso come ad

un agente, come ad un “io”. E il primo e fondamentale oggetto dell’“io” è il ‘proprio’ corpo (per questo Lacan, correttamente, sostiene che l’animale umano *non* è un corpo, bensì *ha* un corpo; cfr. Miller, 2000, p. 23).

Provare allora a ragionare sull’animalità umana significa prendere in considerazione, intanto, la peculiare biologia dell’*Homo sapiens*, una biologia pulsionale e non istintiva, fatta di parole quanto di muscoli e sangue, di “negazione” e di percezione. Per questo l’animalità di cui scrive Agamben è tutta da pensare, è una animalità che verrà, non una condizione che sia già stata. E per cominciare a pensarla, occorre mettere a fuoco il linguaggio umano. In effetti è soprattutto di questo che si occupa *Il fuoco e il racconto*. Il tema dell’animalità è la faccia nascosta di quello del linguaggio. *Homo sapiens*, nonostante tutte le somiglianze che lo avvicinano al resto del mondo animale, è prima di tutto e soprattutto l’animale che parla, l’animale del linguaggio. Preveniamo subito la consueta obiezione: molti altri animali dispongono di sistemi complicati e complessi di segni, molti animali sono capaci di comunicare. È vero, in realtà non c’è vita senza comunicazione. Il punto è che la facoltà del linguaggio umano, nonostante il luogo comune, *non* serve alla comunicazione, anche se la comunicazione è una funzione importante delle lingue (Hauser *et al.* 2014).

In realtà il linguaggio, propriamente, non serve, perché non è uno strumento, cioè non è qualcosa che sia stato progettato per uno scopo determinato. Il fatto incontestabile è che gli animali umani parlano. In questo libro Agamben esplora in dettaglio le conseguenze e i possibili esiti di questo dato di fatto biologico. Nel libro *L’aperto. L’uomo e l’animale* Agamben presentava la «macchina antropogenica», il dispositivo (che corrisponde a quella che per Chomsky è la caratteristica definitoria del linguaggio umano, l’«infinità discreta»; cfr. Cimatti, in corso di

stampa) che produce l’umano *in quanto* umano, ossia in quanto corpo che dice di sé di essere un “io”. È la soggettività ciò che qualifica il corpo dell’animale che parla. Ed è intorno alla soggettività che si gioca la partita dell’animalità umana. Una soggettività è un corpo che delimita il proprio spazio, è un corpo che traccia confini, un corpo che deve proteggersi e distinguersi dagli altri corpi. Come non c’è proprietà privata senza soggettività, così non c’è Stato senza soggettività. Da questo punto di vista chi pensa che per risolvere l’incombente crisi ecologica planetaria basti la decrescita o la moderazione dei consumi, non ha compreso che il problema non è l’avidità del capitale, bensì quella intrinseca ad ogni “io”. È “io” che per sopravvivere – in quanto “io”, non in quanto semplice corpo vivente – ha bisogno della proprietà privata, della polizia e dei tribunali, della carta di credito e delle impronte digitali: «ciò significa» – scrive Agamben – «che ciò che unisce la colpa e la pena non è altro che il linguaggio» (Agamben, 2014, p. 22). La colpa è quella di essere diventato una soggettività, e quindi di essersi separato dal corpo e dal mondo; la pena è quella che non può non colpire una soggettività separata e autonoma, che non può non entrare in conflitto con il suo ambiente, perché la guerra comincia con il gesto che traccia la prima linea di frontiera:

avere pronunciato la formula rituale è irrevocabile, così come per il vivente che un giorno, non si sa come e perché, ha cominciato a parlare, aver parlato, essere entrato nella lingua è irrecusabile. Il mistero della colpa e della pena è, cioè, il mistero del linguaggio (*Ibidem*).

Il linguaggio è un «mistero» perché i suoi effetti si estendono ben oltre le sue (eventuali) funzioni adattative (Pennisi, Falzone, 2010). In effetti, se prendiamo in considerazione tutti i

fenomeni distruttivi tipici della nostra specie (che cominciano proprio con il dispositivo logico della negazione), è abbastanza conseguente interpretare quella che Freud chiama «pulsione di morte» (Freud, 1921) come l'equivalente pulsionale della «facoltà del linguaggio». Ecco allora perché, continua Agamben, «la pena che l'uomo sconta, il processo che da quarantamila anni – cioè da quando ha cominciato a parlare – è sempre in corso contro di lui non è altro che la parola stessa» (*Ibidem*). Perché il linguaggio è molto di più che uno strumento di comunicazione: perché il linguaggio modifica il corpo umano, lo trasforma in qualcosa di diverso da quello che era prima che acquisisse questa capacità: «prendere il nome» – continua Agamben – «nominare sé stessi e le cose significa potersi e poterle conoscere e padroneggiare; ma significa, insieme, sottomettersi alle potenze della colpa e del diritto» (*Ibidem*). Nel momento stesso in cui un "io" – cioè appunto un corpo che nomina sé stesso, che si divide in due, un padrone ed uno schiavo, un "io" e un corpo al suo servizio – dice che una cosa è sua, in quello stesso momento sorge la possibilità, e di fatto la necessità, del conflitto. Che vuol dire che questa terra è tua? In che senso questo frutto sarebbe tuo? Che significa che qualcosa appartiene a qualcuno? Perché non posso attraversare la tua terra? Perché, se ho sete, non posso bere quest'acqua che tu dici che ti appartiene? Perché, se ho fame, non posso mangiare questa mela che tu dici essere tua? Tutto questo ha a che fare non tanto con il capitalismo, con l'ecologia, o tanto meno con il diritto, bensì con l'antropologia, e quindi – seguendo le analisi di questo libro – con il linguaggio. Perché senza linguaggio non ci sarebbe "io", non ci sarebbe *Homo sapiens* né proprietà privata. Ecco perché, allora, il tema del *Il fuoco e il racconto* è come pensare «l'abbandono del dispositivo soggetto/oggetto» (*Ivi*, p. 54), cioè appunto come immaginare un essere

vivente che si ponga al di là del linguaggio (perché è il linguaggio all'origine di questa distinzione). Per questa ragione è l'animalità umana ciò di cui si occupa questo libro. Si tratta di *animalità* perché ha in comune, con gli animali non umani, la mancanza di una soggettività individuata; è una animalità *umana* perché è una condizione che si potrà raggiungere solo a partire dal corpo dell'animale *già* segnato dal linguaggio, e quindi *già* soggettivato. In questo senso è molto forte la vicinanza fra queste pagine di Agamben e quelle di Jacques Lacan, in particolare quello degli ultimi seminari, a partire almeno dal *Seminario XXIII*, dedicato a Joyce. Quel Lacan si pone una domanda molto simile a questa di Agamben: che corpo è quello di chi esce dalla analisi, ossia il corpo di chi ha attraversato il linguaggio (la psicoanalisi è una *talking cure*)? La risposta di Agamben è tutta intorno allo speciale statuto della poesia. L'animalità umana è comunque una animalità di un corpo segnato dal linguaggio. Si diventa umani entrando nel linguaggio, ossia non c'è umanità non linguisticizzata. In questo senso l'animalità umana non è nella 'natura' o nell'incontro con gli animali, come se fosse possibile privarsi con un atto di volontà (cioè un atto dell'"io", ossia del linguaggio) della propria stessa umanità. Si tratta, invece, di scorgere nel linguaggio un uso non comunicativo né cognitivo che lo ponga *al di là*, questa volta, non della «pulsione di vita» bensì della «pulsione di morte» che lo ha abitato fin qui. Qui è importante distinguere un uso «inoperoso» del linguaggio da tutti i suoi altri usi funzionali e comunicativi: si tratta di raggiungere, come capita al poeta, «questa zona impersonale di indifferenza, in cui ogni nome proprio, ogni diritto d'autore e ogni pretesa di originalità vengono meno» (*Ivi*, p. 40). Al contrario, un qualunque enunciato linguistico, seguendo Chomsky, è una sequenza di parole che si può estendere indefinitamente. Prendiamo un esempio banale, l'enunciato *Maria*

mangia la mela; basta incassare un'altra proposizione e subito diventa *Maria, che abita vicino al Comune, mangia la mela*, che poi diventa *Maria, che abita vicino al Comune, quel vecchio palazzo con le persiane scrostate, mangia la mela*, e così via. Il dispositivo linguistico, di per sé, potrebbe non arrestarsi mai, si ferma solo perché il corpo umano non ce la fa a stare dietro alla sua potenza sintattica, e finisce presto per stancarsi. È questa la forza maligna del linguaggio (quella che, come abbiamo visto, Freud chiamava «pulsione di morte»), che è anche quella algoritmica e incontrollabile del capitalismo finanziario, che in fondo non è che un unico infinito enunciato che vive di vita propria (si pensi agli sguardi pieni di devozione con cui i cosiddetti esperti economici contemplan gli schermi con le quotazioni di borsa, fra l'altro ormai quasi del tutto automatiche. Non è *esattamente* lo stesso sguardo del pellegrino in estasi di fronte alla statua della Madonna che sanguina?). Un dispositivo di cui scontiamo le conseguenze senza trovare modo di fermarlo, e nemmeno di comprenderlo (per tutti quelli che pensano si possa distinguere l'economia reale da quella finanziaria; il capitalismo è esattamente *questa* forza semiotica; cfr. Marazzi, 2002). Cos'è, invece, la poesia? È appunto una entità linguistica che tuttavia non ha bisogno di altre parole, al contrario una poesia arresta il movimento del linguaggio. La poesia non si interpreta, cioè non si trasforma in altre parole (come il denaro in interessi), la poesia si prende per quel che è, semplicemente:

cos'è, infatti, la poesia, se non un'operazione nel linguaggio, che ne disattiva e rende inoperative le funzioni comunicative e informative, per aprirle a un nuovo, possibile uso? O, nei termini di Spinoza, il punto in cui la lingua, che ha disattivato le sue funzioni utilitarie, riposa

in sé stessa, contempla la sua potenza di dire? (*Ivi*, p. 59).

Quando il linguaggio diventa poesia non c'è più bisogno di soggettività e "io", proprio perché la poesia non è al servizio di nessun potere, di nessuno Stato, perché non esiste più proprietà privata quando la poesia scende in campo. L'animalità umana, allora, è quella formata dalla poesia, una animalità fatta di «viventi anonimi» (*Ivi*, p. 142), cioè appunto senza "io". Solo allora, conclude Agamben, gli esseri umani saranno capaci di «costituire la loro vita come forma-di-vita» (*Ivi*, p. 141), cioè una vita che vive di sé (che è forma di sé stessa), che non ha bisogno di cose, che non sa che farsene del Pil e dello spread, del denaro e dei reticolati. Nel passaggio da una vita a una «forma-di-vita» è contenuto il senso del movimento verso l'animalità umana. Una vita *umana* non può essere che una vita che sia passata attraverso il filtro della soggettività e del linguaggio, e quindi del dualismo fra soggetto e oggetto (appena sorge "io" ha bisogno di qualcosa, un "oggetto" contro cui scagliarsi, senza del quale non sa chi è, non ha alcuna identità; senza "oggetto" non c'è nemmeno più "io"). Questo dualismo produce tutte le coppie che segnano l'esistenza umana, da quella fra "io" e "tu", a quella fra "immanenza" e "trascendenza". Per fermare questa macchina che produce distinzioni e conflitto, occorre disinnescare il «dispositivo» biolinguistico che li 'genera' (nel senso tecnico della grammatica generativa; cfr. Graffi, 2008), il linguaggio. Questo sabotaggio linguistico interno alla stessa facoltà del linguaggio è la poesia. Nella poesia il linguaggio diventa inoperoso, diventa appunto *forma*. La poesia è una «forma-di-vita», ossia è una forma che diventa vita, diventa la nostra carne. Una carne che, a questo punto, conserverà, della poesia, i suoi tratti essenziali: impersonalità e musicalità (ancora una volta troviamo un riferimento implicito alla psicoanalisi lacaniana; la

«forma-di-vita» di Agamben è molto vicina alla «lalingua» di cui parla Lacan nel *Seminario XX*, che tutt'altro dalla lingua asservita alla comunicazione e al dialogo, che è invece una «elucubrazione di sapere su *lalingua*»; Lacan, 2010, p. 139). A questo punto, dopo questo passaggio, la «forma-di-vita» sarà semplicemente *una* vita (Deleuze, 1995). Ecco perché il tema di *Il fuoco e il racconto* è l'animalità umana; perché quando il linguaggio diventa poesia l'umano si colloca oltre la soggettività linguistica, oltre "io", oltre la «pulsione di morte». In questo senso il concetto di "animalità umana" e di "immanenza" finiscono per coincidere (Cimatti, 2013). L'animalità umana è la condizione che si vive quando si è disinnescata la «macchina antropogenica» del linguaggio. Nella poesia in quanto «forma-di-vita» non c'è né senso né trascendenza, c'è soltanto *una vita*, come diceva Deleuze, ossia appunto soltanto e finalmente immanenza; quella della poesia è infatti una voce che la «sua [del corpo] voce» – coincide cioè con il corpo, è diventata una «forma-di-vita» – «così come il canto è la voce degli uccelli, il frinito la voce della cicala e il raglio è la voce dell'asino» (Agamben, 2005, p. 90). Il corpo è passato per il linguaggio, e lo ha infine decantato in poesia:

veramente poetica è quella
forma di vita che, nella
propria opera, contempla la
propria potenza di fare e di
non fare e trova pace in essa.
Un vivente non può mai
essere definito dalla sua
opera, ma soltanto dalla sua
inoperosità, cioè dal modo in
cui, mantenendosi, in
un'opera, in relazione con
una pura potenza, si
costituisce come forma-di-
vita, in cui in questione non
sono più né la vita né l'opera,
ma la felicità. La forma-di-
vita è il punto in cui il lavoro
a un'opera e il lavoro su di sé
coincidono perfettamente. E
il pittore, il poeta, il

pensatore – e, in generale,
chiunque pratici un'"arte" e
un'attività – non sono i
soggetti sovrani titolari di
un'operazione creatrice e di
un'opera; sono, piuttosto, dei
viventi anonimi che,
contemplando e rendendo
ogni volta inoperose le opere
del linguaggio, della visione e
dei corpi, cercano di fare
esperienza di sé e di
mantenersi in relazione con
una potenza, cioè di
costituire la loro vita come
forma-di-vita (Agamben,
2014, pp. 141-142).

Felice Cimatti

Università della Calabria
felice.cimatti@gmail.com