

Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio

Carlo Salzani

carlosalzani@gmail.com

Abstract The article proposes an overview of Agamben's engagement with the philosophy of language, emphasizing his debt to Benjamin's and Heidegger's philosophies. It argues for the centrality of the question of language for the whole «Homo Sacer» project, both in its *pars destruens*, whereby the presupposing structure of language is identified as analogous to, and the foundation of, the exclusionary/inclusive structure of sovereignty, and for its *pars construens*, insofar as the overcoming of metaphysics and biopolitics is grounded in, and depends upon, the advent of a «new word», of a new language. Only with the deactivation of the denotative and performative structure of language a new «use» of language, and with it a new world epoch, will be possible.

Keywords: Giorgio Agamben, Philosophy of Language, Ontology, Poetry, Use

0. Introduzione

In *Experimentum linguae*, la prefazione scritta nel 1989 per la traduzione francese di *Infanzia e storia* (1979) (e aggiunta poi anche alla nuova edizione italiana del 2001), Agamben fa una dichiarazione d'intenti assai enfatica: «Nei libri scritti e in quelli non scritti, io non ho voluto pensare ostinatamente che una cosa sola: che significa “vi è linguaggio”, che significa “io parlo”?», a cui aggiunge anche: «il rango proprio di ogni pensiero si misura secondo il modo in cui esso articola il problema dei limiti del linguaggio» (AGAMBEN 2001a: x, viii). Questa dichiarazione permette di individuare, nel percorso filosofico di Agamben, un filo conduttore che ne tiene insieme, in modo coerente e continuo, i vari progetti di ricerca e analisi; e non solo prima della cosiddetta «svolta politica» rappresentata da *Homo sacer* (1995) (o, meglio, da *La comunità che viene*, 1990), giacché la questione del linguaggio, nonostante la letteratura critica l'abbia un po' trascurata, costituisce, anche nel progetto che da questo libro prende il nome, il perno attorno a cui ruotano sia la *pars destruens* dell'analisi della sovranità e del potere, che la *pars construens* della proposta soteriologica agambeniana.

La «filosofia del linguaggio» di Agamben ha un'identità ben precisa, e nasce, per così dire, già «matura», e cioè rimane praticamente inalterata fin dall'inizio della sua carriera (cfr. CLEMENS 2011: 117). Per quanto vicina e a tratti affine alla ricerca strutturalista, essa se ne distanzia nei suoi intenti; assai lontana è invece sia dalla ricerca nell'ambito della filosofia analitica, che – e ancor più – dal generativismo

chomskyano.¹ Certo Agamben conosce e cita a piene mani i vari Wittgenstein, Saussure, Jakobson e (soprattutto) Benveniste, ma i «padrini» della sua filosofia del linguaggio sono i due pensatori che hanno tenuto a battesimo l'incontro di Agamben con la filosofia stessa: Heidegger e Benjamin (cfr. SOFRI 1985: 32). È perciò possibile sostenere che l'incontro di Agamben con la filosofia sia stato un incontro marcato dalla filosofia del linguaggio, ma da una filosofia del linguaggio che, heideggerianamente e benjaminianamente, nega la natura strumentale del linguaggio e lo considera invece la condizione essenziale dell'umano. La filosofia del linguaggio agambeniana fa dunque pienamente parte della sua ricerca marcatamente ed esplicitamente *ontologica*; in un saggio pubblicato nel 2005, «Parodia», Agamben definisce infatti l'ontologia come «la relazione – più o meno felice – fra linguaggio e mondo» (AGAMBEN 2005b: 54), e attorno a questa relazione ruotano, dall'inizio alla fine, tutte le sue ricerche. Qui cercheremo di evidenziare l'importanza che l'analisi del linguaggio ha per il progetto «Homo sacer», ma per farlo dovremo prima brevemente gettare uno sguardo sulle ricerche che lo precedono.

1. *Experimentum linguae*

Già il secondo capitolo del primo libro di Agamben, *L'uomo senza contenuto* (1970), si interroga sulla fondamentale asimmetria tra significante e significato (cfr. AGAMBEN 1994: 19-24), e questa critica viene proseguita e approfondita nella quarta e ultima «stanza» del suo secondo libro, *Stanze* (1977), in cui la semiologia moderna viene elevata a momento culminante e a un tempo impasse della metafisica occidentale: la nozione semiotica di segno come unità espressiva di significante e significato rimuove e occulta quella che Agamben chiama, heideggerianamente, la «frattura originale della presenza», e cioè il fatto che «tutto ciò che viene alla presenza, viene alla presenza come luogo di un differimento e di un'esclusione, nel senso che il suo manifestarsi è, nello stesso tempo, un nascondersi, il suo essere presente un mancare» (AGAMBEN 1977: 160-61). Questo «oblio» metafisico della differenza originaria tra significante e significato rende il fatto linguistico qualcosa di «impossibile», e cioè mostra l'impossibilità del segno di prodursi nella pienezza della presenza – e quindi anche l'«impossibilità di una [autentica] scienza del linguaggio all'interno della tradizione metafisica occidentale» (AGAMBEN 1977: 182). Un superamento della metafisica dovrebbe perciò implicare un nuovo modello del significare, e qui Agamben presenta già, in nuce e senza approfondirlo, quello che costituirà uno degli assiomi fondamentali della sua soteriologia: il superamento dell'impasse della metafisica (o, più tardi, della biopolitica) si fonda in un nuovo linguaggio, in una nuova parola, in «un dire che non “nasconda” né “rivieli”, ma

¹ Se le prime due posizioni non escono, per Agamben, dall'«oblio» che caratterizza la metafisica occidentale, il generativismo chomskyano, prendendo a riferimento un qualcosa di innato, neurologico, *biologico*, è invece piena espressione della svolta biopolitica della tarda modernità.

“significchi” la stessa giuntura [...] insignificabile fra la presenza e l’assenza, il significante e il significato» (AGAMBEN 1977: 165).²

Questa struttura marcatamente heideggeriana si salda, in *Infanzia e storia* (1979), a un’impostazione e a un linguaggio fortemente benjaminiani. Nel saggio eponimo della raccolta, prendendo le mosse dal saggio di Benjamin «Sul programma della filosofia che viene» (1918), Agamben si interroga sul problema dell’esperienza e la riconduce alla questione del linguaggio: è nel linguaggio e attraverso il linguaggio che l’essere umano si costituisce come soggetto, e quindi la ricerca di un’«esperienza originaria» porta a qualcosa che è prima del soggetto e prima del linguaggio. Agamben chiama quest’esperienza «in-fanzia», nel senso etimologico in cui il prefisso *in-* nega il verbo *fari*, parlare. La teoria dell’esperienza diventa quindi una teoria dell’in-fanzia, dove questa non è uno stato soggettivo e psicologico che precede cronologicamente il linguaggio e che cessa di esistere quando l’in-fante acquisisce il linguaggio, ma è invece l’«origine trascendentale del linguaggio» (AGAMBEN 2001a: 49), coesiste originariamente col linguaggio e si costituisce proprio nell’espropriazione che il linguaggio ne attua:

Come infanzia dell’uomo, l’esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l’uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questa è l’esperienza. (AGAMBEN 2001a: 40, corsivo nell’originale)

L’umano non è per Agamben, come per la tradizione della metafisica occidentale, *zōon logon echon*, l’animale che *ha* il linguaggio, ma piuttosto l’animale che, a differenza degli altri animali che «sono sempre assolutamente nella lingua» (AGAMBEN 2001a: 50), ne è privo e deve riceverlo dal di fuori, e quindi dimora nella scissione tra lingua (il sistema dei segni) e parola (l’uso). La teoria dell’in-fanzia si pone dunque esplicitamente come uno svolgimento della distinzione tra semiotico e semantico formulata da Benveniste (in testi come «Les niveaux de l’analyse linguistique», 1964; «La forme et le sens dans le langage», 1967; «Sémiologie de la langue», 1969), della differenza irriducibile che separa il piano della lingua (il semiotico) da quello della parola (il semantico): nell’individuazione di questo iato, però, la scienza del linguaggio giunge al suo limite, «oltre il quale essa non può procedere, senza trasformarsi in filosofia» (AGAMBEN 2001a: 59).

La problematizzazione dell’«origine del linguaggio» si articola, negli anni successivi, su un tema già centrale anche nei primi libri: quello della «negatività». Il tema della relazione tra metafisica e linguaggio viene sviluppato e approfondito in *Il linguaggio e la morte* (1982), che parte dalla definizione dell’umano come il «mortale» e, insieme, il «parlante», cioè come l’animale che ha, allo stesso tempo, la «facoltà» del linguaggio e quella della morte. Questo nesso tra linguaggio e morte porta in luce il problema della negatività a fondamento della tradizione occidentale, che viene investigato a partire da una lettura parallela e incrociata di Heidegger e Hegel, articolata però su strutture linguistiche, e in particolare sulla deissi.

² In questo capitolo di *Stanze* comincia anche la critica di Agamben alla decostruzione di Derrida (cfr. AGAMBEN 1977: 186-88), che diventerà una costante e un segno distintivo del suo pensiero, e che si centra proprio su una questione onto-logica: la decostruzione mette a nudo, nel linguaggio, il fondamento negativo della metafisica occidentale, ma rimane all’interno di essa e non ne costituisce un superamento.

Riassumendo un'analisi assai complessa e articolata: la deissi (indicazione o dimostrazione) nel pronome marca un «segno vuoto», che diventa «pieno» non appena il locutore lo assume in un'istanza di discorso, e cioè non appena lo articola in un «messaggio». Questo vuol dire, per Agamben, che ciò che la deissi indica o dimostra nei pronomi non è un oggetto o una realtà, ma un «luogo di linguaggio»: «l'indicazione è la categoria attraverso cui il linguaggio fa riferimento al proprio aver-luogo» (AGAMBEN 2008a: 35). Questo «evento di linguaggio» a cui la deissi si riferisce ha luogo in una «voce», che non è più mero suono (come negli animali), ma non è ancora un significato: essa è l'intenzione di significare che coincide con la pura indicazione che il linguaggio ha luogo. Come tale, essa è ciò che deve essere tolto affinché il discorso significante abbia luogo, ed è quindi una dimensione *negativa*; è il fondamento che «apre» il luogo del linguaggio, ma lo fa in modo negativo, scomparendo, ed è quindi il fondamento negativo su cui poggia tutta la struttura della metafisica occidentale, un fondamento «muto» che resta rigorosamente informulabile ed è perciò «mistico» (AGAMBEN 2008a: 114).

Questa radicale negatività del fondamento ha decisive e drammatiche conseguenze per l'etica e la politica, per cui il superamento della metafisica e del suo nichilismo è necessario. Questo superamento consisterebbe nel «trovare un'esperienza di parola che non supponga più alcun fondamento negativo» (AGAMBEN 2008a: 67), e Agamben la cerca, come già in *Stanze* (e in tutto il progetto trentennale di *Categorie italiane* [1996 e 2010], ma anche nella successiva elaborazione più propriamente politica) nella poesia. Questo superamento comporta la «fine» del linguaggio come lo conosciamo, e questo tema «messianico» (anche se il termine non è qui usato) informa l'epilogo del libro, «La fine del pensiero», che riproduce un volumetto apparso lo stesso anno de *Il linguaggio e la morte* in cui Agamben propone, in modo aforistico ed evocativo, il tema del «compimento» del linguaggio come una voce che non ha più nulla di dire, più nulla da «significare». Una tale parola, senza origine e senza destino, liquiderebbe il mistico, e cioè il fondamento indicibile, e con esso avrebbe fine anche il legame tra linguaggio e negatività, tra linguaggio e morte.

Per tutti gli anni Ottanta Agamben continuerà le sue ricerche sul linguaggio procedendo su un doppio binario: da un lato attraverso saggi tradizionalmente «accademici», alcuni dei quali sono riuniti nella prima sezione della raccolta *La potenza del pensiero* (2005); dall'altro attraverso una serie di «esperimenti» (come *La fine del pensiero*) che vanno alla ricerca di una parola che superi e completi il divario e l'insufficienza della parola filosofica e di quella poetica, e che sono esemplificati da *Idea della prosa* (1985). Tra i saggi merita una menzione particolare «Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin» (1983), perché, analizzando in dettaglio la «filosofia del linguaggio» di Benjamin (in particolare i testi «Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini», 1916; «Il compito del traduttore», 1921; e *Origine del dramma barocco tedesco*, 1925), costituisce una sorta di dichiarazione d'intenti del progetto (messianico) agambeniano, compendiabile in una citazione dalla celebre lettera che Benjamin inviò a Martin Buber nel 1916: una «cristallina eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» (citato in AGAMBEN 2005a: 45), e cioè la ricerca di una parola liberata dal fondamento negativo e mistico della metafisica occidentale. Per parte sua, *Idea della prosa*, con i suoi brevi testi dotti, eleganti ed evocativi, si propone innanzitutto

di misurarsi con la parola, con il linguaggio stesso e i suoi limiti, al di là delle limitazioni e costrizioni della tradizionale prosa filosofica.

Il già citato «*Experimentum linguae*» del 1989 costituisce una sorta di soglia, che compendia il senso delle ricerche degli anni Settanta e Ottanta e le traghetta verso la terra dell'analisi più specificamente etico-politica che comincia con gli anni Novanta. Condensando il senso del suo filosofare nell'*experimentum linguae*, nel tentativo di fare esperienza del linguaggio al di là del presupposto negativo e mistico dell'«indicibile» e invece come pura «potenza», Agamben pone le basi per le sue future ricerche politiche: è questo *experimentum* che apre lo spazio a un nuovo concetto di etica, di comunità, di politica, perché solo il superamento del fondamento negativo, di ogni presupposto sostanziale, può condurre alla liberazione «messianica» dell'umanità post-storica. Solo da una nuova idea di linguaggio può sorgere una nuova comunità.

2. Il linguaggio è il sovrano

Il quadro che abbiamo qui abbozzato (di necessità in modo frettoloso e approssimativo) costituisce il fondamento su cui si edificherà l'intero progetto «*Homo sacer*», ed è importante averlo ben presente per poter comprendere il senso delle ricerche «politiche» di Agamben. Proprio «*Experimentum linguae*» propone brevemente la struttura dell'interpretazione che troveremo in *Homo sacer*, mettendo in relazione il linguaggio con il problema aristotelico della «potenza»: la potenza (e questo è uno dei cardini della sua filosofia, su cui Agamben ritorna di continuo) è la facoltà specificamente umana di mantenersi in relazione con una privazione, e il linguaggio, «in quanto è scisso in lingua e discorso, contiene strutturalmente questa relazione, non è nient'altro che questa relazione»; proprio in questa struttura Agamben identifica la radice della «violenza senza precedenti del potere umano» (AGAMBEN 2005: xii).

L'introduzione a *Homo sacer* iscrive l'intero progetto all'interno di questa cornice, facendo riferimento a un passo della *Politica* aristotelica (1253a, 10-18), che Agamben già aveva citato in uno snodo fondamentale di *Il linguaggio e la morte* (cfr. AGAMBEN 2008a: 108-9), e che situa il luogo proprio della polis nel passaggio dalla voce al linguaggio: per Aristotele, la comunità della polis può aver luogo solo perché l'uomo, nel linguaggio, si separa, conservandola, dalla voce (animale). Questo significa, per Agamben, che

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 *logos*. [...] 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. (AGAMBEN 1995: 11)

Agamben riarticola così l'analisi della «voce» come «fondamento negativo» del linguaggio proposta tredici anni prima in *Il linguaggio e la morte* sul paradigma dell'eccezione schmittiana: «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» (AGAMBEN 1995: 11). La struttura presupponente del linguaggio è dunque la struttura dell'esclusione inclusiva, che lo mantiene in un'«essenziale prossimità» alla sfera del diritto, e nell'analizzare, nella prima parte di *Homo sacer*, la logica della sovranità, Agamben ricorre ripetutamente al parallelo diritto/linguaggio: il passaggio dalla *langue* alla *parole*, e cioè dal termine nella sua mera consistenza lessicale, indipendentemente dal suo impiego nel discorso, alla denotazione, a un'istanza di discorso in atto, corrisponde al passaggio dalla norma giuridica generale, che deve valere indipendentemente dal caso singolo, alla sua applicazione ai singoli casi; allo stesso modo, il linguaggio presuppone il non-linguistico (la voce) come ciò con cui esso deve potersi mantenere in relazione virtuale, proprio come la legge presuppone il non-giuridico (per esempio, lo stato di natura) come ciò con cui essa si mantiene in rapporto potenziale nello stato di eccezione. Il parallelo va però oltre la mera analogia, e presenta una consustanzialità tra linguaggio e diritto:

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*. (AGAMBEN 1995: 25-26)³

Come la legge, così anche il linguaggio tiene l'uomo nel suo «bando», lo include in sé (siamo già sempre nel linguaggio) escludendolo (presupponendo un non-linguistico, un ineffabile) (AGAMBEN 1995: 58).⁴ Eva Geulen ha notato che questa struttura, proprio in quanto basata sul linguaggio, renderebbe la relazione di eccezione quasi un «trascendentale» (GEULEN 2009: 76).

In *Stato di eccezione* (2003) l'analogia strutturale fra linguaggio e diritto ritorna con un'importante estensione: non solo lingua e diritto, sostiene qui Agamben, ma «tutte le istituzioni sociali si sono formate attraverso un processo di desemantizzazione e di sospensione della prassi concreta nel suo immediato riferimento al reale»; in ogni ambito, la «civilizzazione» procede separando la prassi umana dal suo esercizio concreto, un processo che Lévi-Strauss, con il suo concetto di «significante fluttuante o vuoto», aveva definito come «eccesso della significazione sulla denotazione» (cfr.

³ E ancora: «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 di eccezione" linguistico). È quanto fa la decostruzione, ponendo degli in decidibili in eccesso infinito su ogni effettiva possibilità di significato» (AGAMBEN 1995: 30).

⁴ «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» (AGAMBEN 1995: 58).

LÉVI-STRAUSS 1950: XLII): «il significante eccedente», scrive Agamben, «corrisponde in questo senso, allo stato di eccezione, in cui la norma vige senza applicarsi» (AGAMBEN 2003: 50; cfr. anche 53-54 e 78).⁵

Questa centralità del linguaggio è confermata dal fatto che Agamben deciderà di dedicarvi un intero volume del progetto «Homo sacer», *Il sacramento del linguaggio* (2008). L'aspetto che questo volume illumina e approfondisce non è, però, tanto l'analogia strutturale tra diritto e linguaggio, quanto il concetto di *sacratio*: esso approfondisce cioè in senso linguistico l'analisi della figura dell'*homo sacer* del primo volume della serie. Lo studio si presenta come un'«archeologia del giuramento»: il giuramento si situa infatti allo snodo di religione e politica, è un «istituto giuridico che contiene elementi che siamo abituati ad associare alla sfera religiosa» (AGAMBEN 2008b: 25), e permette così, da un lato, di illuminare la reciproca appartenenza dei due ambiti, e, dall'altro, di metterli in relazione alla natura stessa del linguaggio umano e dell'uomo come «animale parlante». Già la seconda parte di *Homo sacer* si apriva con la critica di quello che Agamben chiama il «teorema dell'ambivalenza del sacro», che postula una separazione (anche cronologica) delle due sfere della religione e del diritto e pregiudica così la comprensione della doppia valenza politico-religiosa della figura dell'*homo sacer* (cfr. AGAMBEN 1995: 83-89). *Il sacramento del linguaggio* sviluppa questa critica e in certo senso propone un rovesciamento del teorema: il giuramento è attestato in forme che rimangono più o meno costanti e non si lascia definire come un fenomeno solamente religioso o solamente giuridico; e proprio questa sua ambiguità, sostiene Agamben, può permetterci di ripensare interamente cosa siano il diritto e la religione. Il giuramento non si riferisce alla funzione semiotica e cognitiva del linguaggio come tale, ma alla sua «veracità»: la sua funzione è quella di «garantire la verità e l'efficacia del linguaggio» (AGAMBEN 2008b: 7), e cioè la corrispondenza puntuale fra le parole e le cose o le azioni. Esso comporta quindi costitutivamente la possibilità dello spergiurare, del giurare il falso, contro cui opera un terzo elemento, la maledizione. A testimonianza della veracità del linguaggio venivano chiamati gli dèi, e quindi il giuramento «è una forma di *sacratio*» (AGAMBEN 2008b: 40). La struttura del giuramento presenta dunque tre elementi: «un'affermazione, l'invocazione degli dèi a testimoni, e una maledizione rivolta allo spergiuro» (AGAMBEN 2008b: 43). Il dio chiamato a testimoniare, scrive Agamben, «nomina una potenza implicita nello stesso atto di parola», e quindi ciò che è in questione nel giuramento è lo stesso potere significativo del linguaggio, il legame che unisce le parole con le cose, «cioè il *logos* come tale» (AGAMBEN 2008b: 45). Il nome del dio nomina e garantisce la giusta

⁵ La teoria lévi-straussiana dell'eccedenza costitutiva del significante rispetto al significato è uno dei cardini attorno a cui ruota l'analisi linguistica agambeniana, in particolare negli scritti «politici»; un breve accenno è già presente in *Homo sacer* (AGAMBEN 1995: 30) e ritornerà, insieme all'analogia «strutturale», nei vari volumi che seguono.

relazione fra le parole e le cose, mentre la maledizione indica lo spezzarsi di questa relazione, e quindi la debolezza costitutiva del *logos*.⁶

Agamben approfondisce questa tesi ricorrendo a un'opera del filologo tedesco Hermann Usener (1834-1905), *Götternamen* (I nomi degli dei, 1896), che, attraverso l'analisi dei *Sondergötter*, gli «dèi speciali» che nominavano unicamente e direttamente un'attività, sosteneva che tutti i nomi degli dèi sono all'inizio nomi di azioni o eventi momentanei, che perdono con il tempo la loro relazione con il vocabolario vivo e si trasformano in nomi propri. Questo porta Agamben a sostenere che il dio invocato nel giuramento è l'evento di linguaggio stesso, in cui parole e cose indissolubilmente si legano: «Ogni nominazione, ogni atto di parola è, in questo senso, un giuramento, in cui il *logos* (il parlante nel *logos*) s'impegna ad adempiere la sua parola, giura sulla sua veridicità, sulla corrispondenza fra parole e cose che in esso si realizza» (AGAMBEN 2008b: 63). Con il passaggio al monoteismo il nome di Dio nomina il linguaggio stesso, è il *logos* stesso a essere divinizzato come tale nel nome supremo, attraverso il quale l'uomo comunica con la parola creatrice di Dio: «il nome di Dio esprime, cioè, lo statuto del *logos* nella dimensione della *fides*-giuramento, in cui la nominazione realizza immediatamente l'esistenza di ciò che nomina» (AGAMBEN 2008b: 71-72).

Questa struttura, in cui un enunciato linguistico non descrive uno stato di cose, ma realizza immediatamente il suo significato, è quella che John L. Austin ha chiamato «performativo» o «atto verbale» (*speech act*; cfr. AUSTIN 1962), e «io giuro» è il paradigma perfetto di una tale atto. Collegando l'analisi di Usener alla teoria di Austin, Agamben sostiene che i performativi rappresentano nella lingua «il residuo di uno stadio (o, piuttosto, la cooriginarietà di una struttura) in cui il nesso fra le parole e le cose non è di tipo semantico-denotativo, ma performativo, nel senso che, come nel giuramento, l'atto verbale inverte l'essere» (AGAMBEN 2008b: 74-75). Per poter agire, il performativo deve sospendere la funzione denotativa della lingua e sostituire al modello dell'adeguazione fra le parole e le cose quello della realizzazione immediata del significato della parola in un fatto; in questo senso, il modello del performativo è quello dello stato di eccezione: «Come, nello stato di eccezione, la legge sospende la propria applicazione solo per fondare in questo modo la sua vigenza, così nel performativo il linguaggio sospende la sua denotazione proprio e soltanto per fondare il suo nesso esistente con le cose» (AGAMBEN 2008b: 76). Il modello dell'analogia tra linguaggio e diritto proposto in *Homo sacer* e *Stato di eccezione* è qui sostituito o integrato per poter compiere un passo ulteriore nell'analisi del diritto.

Il diritto e la religione sarebbero nati, infatti, per cercare di legare le parole alle cose, per assicurare l'efficacia del linguaggio, per «vincolare, attraverso maledizioni e anatemi, il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola» (AGAMBEN 2008b: 80). Essi non preesistono all'esperienza performativa del giuramento, ma sono invece stati inventati per «tecnicizzare» in istituti e dispositivi specifici la

⁶ Già il secondo excursus di *Il linguaggio e la morte* si centrava sulla natura linguistica dei nomi e in particolare sul nome di Dio (cfr. AGAMBEN 2008a: 38-42). In generale, la problematica – tutta benjaminiana – del nome attraversa tutta l'opera di Agamben: si vedano, per esempio, «Idea del nome» in *Idea della prosa* (AGAMBEN 2002: 91-92), o il capitoletto intitolato «Pseudonimo» in *La comunità che viene* (AGAMBEN 2001b: 49-50).

relazione fondamentale della veridicità del linguaggio. La sfera del diritto è, cioè, quella di «una parola efficace, di un “dire” che è sempre *indicare* (proclamare, dichiarare solennemente), *ius dicere* (dire ciò che è conforme al diritto) e *vim dicere* (dire la parola efficace)» (AGAMBEN 2008b: 85). In questo senso, il diritto presenta una «consustanzialità tecnica» con la maledizione (AGAMBEN 2008b: 52), in quanto è la maledizione che definisce l’ambito della legge, è la sanzione che definisce il modo in cui la legge si riferisce alla realtà. Il *sacer esto* che dichiara un uomo *sacer*, cioè lo separa sia dall’ambito divino che da quello umano, è la maledizione attraverso la quale il diritto si mette originariamente in relazione con la vita. E solo quando questo nesso con la maledizione sarà spezzato vi potrà essere un altro uso della parola e del diritto.

La struttura denotativa e quella performativa del linguaggio, conclude Agamben, non sono caratteri originari ed eterni della lingua umana, ma appartengono pienamente alla storia della metafisica occidentale, che egli fonda appunto nell’esperienza di parola che individua nel giuramento. Con la «morte di Dio» (o del suo nome), questa storia sta giungendo a compimento, come mostra anche la contemporanea decadenza del giuramento nelle nostre società (nota che apre e chiude il libro). Una vita sempre più ridotta alla sua realtà puramente biologica e una parola sempre più vuota e vana segnano il momento critico in cui la metafisica, e con essa la sua politica e il suo linguaggio, dovranno arrivare a una svolta e a una trasformazione.

3. L’uso del linguaggio

Lo svuotamento e l’espropriazione del linguaggio nella tarda modernità segnano, per Agamben, il punto di non ritorno nel «compimento della metafisica» (e della biopolitica), ma rappresentano, proprio per questo, anche la possibilità del suo superamento. Già almeno a partire da *La comunità che viene*, Agamben innesta la sua «filosofia del linguaggio» sulla teoria della società dello spettacolo di Guy Debord, e la pone al centro della sua analisi politica: lo spettacolo debordiano viene identificato con il linguaggio, con «la stessa comunicatività o l’essere linguistico dell’uomo», per cui, «nello spettacolo, è la nostra stessa natura linguistica che ci viene incontro rovesciata» (AGAMBEN 2001b: 64):

Ma, per ciò stesso, l’età che stiamo vivendo è anche quella in cui diventa per la prima volta possibile per gli uomini far esperienza della loro stessa essenza linguistica – non di questo o quel contenuto di linguaggio, ma del linguaggio *stesso*, non di questa o quella proposizione vera, ma del fatto stesso che si parli. La politica contemporanea è questo devastante *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità. (AGAMBEN 2001b: 66)

Lo stesso argomento è ripetuto in «Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*», posto a introduzione della traduzione italiana dei *Commentari sulla società dello spettacolo* di Debord (1990) e poi confluito in *Mezzi senza fine* (1996), come anche in «Note sulla politica» (1992), anch’esso incluso poi nello stesso volume (cfr. AGAMBEN 1996b: 67-70 e 91-93). Proprio la conclusione di quest’ultimo saggio è fondamentale, perché collega l’*experimentum linguae* a quella

che diventerà la categoria portante della soteriologia agambeniana: l'«uso». La radicale espropriazione dell'*experimentum linguae* apre il linguaggio alla possibilità di una nuova esperienza, che Agamben chiama qui «uso libero»:

Se riusciranno ad articolare il luogo, i modi e il senso di questa esperienza dell'evento di linguaggio come uso libero del comune e come sfera dei mezzi puri, le nuove categorie del pensiero politico [...] potranno dare espressione alla materia politica che ci sta di fronte. (AGAMBEN 1996b: 93)

Il concetto di uso, introdotto per la prima volta (almeno esplicitamente⁷) in *La comunità che viene* (cfr. AGAMBEN 2001b: 25), rimane in questi testi a livello di intuizione. Dove esso trova un'elaborazione e sistematizzazione esemplari è in un volume che non fa parte della serie «Homo sacer», ma che è fondamentale per la comprensione di tutto il progetto soteriologico di Agamben: *Il tempo che resta* (2000). Qui Agamben, analizzando in particolare l'uso paolino dei verbi *chrāō* (usare) e *katargéō* (disattivare, rendere inoperativo), costruisce una teoria dell'uso che lo vede come il risultato di una disattivazione e neutralizzazione dei «dispositivi» tradizionali (nella fattispecie, della legge e dell'identità – ma anche e soprattutto del linguaggio che, Agamben scriverà in *Che cos'è un dispositivo?*, «è forse il più antico dei dispositivi», AGAMBEN 2006: 22): la «rivoluzione» non sta nella distruzione del vecchio e nella creazione *ex nihilo* di un nuovo ordine, ma nella disattivazione, che rende inoperosi i dispositivi e li apre a un nuovo e «vero» uso.

Il tempo che resta anticipa molte delle analisi e delle tesi (sul giuramento, il performativo, ecc.) che ritorneranno, otto anni dopo, in *Il sacramento del linguaggio* (cfr. AGAMBEN 2000: 106-24). Ma anche propone (o, piuttosto, «fa segno verso») un superamento dello stallo politico-linguistico della tarda modernità attraverso la teoria dell'uso. *L'experimentum linguae* è qui collegato all'uso come ricerca di un diverso e più originale statuto della parola, di un'esperienza della «pura parola» che apra lo spazio della «gratuità dell'uso» (AGAMBEN 2000: 125). Quest'esperienza

– senza legarsi denotativamente alle cose né valere essa stessa come una cosa, senza restare indefinitamente sospesa nella sua apertura né chiudersi nel dogma – si presenta come una pura e comune potenza di dire, capace di un uso libero e gratuito del tempo e del mondo. (AGAMBEN 2000: 126)

Ma cosa potrebbe mai essere una tale parola, al di là di queste indicazioni un po' vaghe ed evocative? Agamben risponde con un esempio, che rimane invariato per tutta la sua lunga carriera: la poesia. Uno dei marcatori della continuità sostanziale del suo pensiero è proprio il suo interesse per la poesia, non tanto come fenomeno linguistico-letterario, ma come un modello dell'*experimentum linguae*, che trasforma e «rivela» il linguaggio. Come già abbiamo notato, fin dagli anni Settanta e Ottanta, da *Stanze* a *Il linguaggio e la morte* a *Idea della prosa*, e in modo preponderante nei saggi di *Categorie italiane*, la poesia è presa a modello di una parola che disattiva le funzioni comunicative e informative del linguaggio ed espone così la sua immediata

⁷ Jessica Whyte ha fatto giustamente notare che le radici del concetto di «uso» affondano già nella sezione di *Stanze* sul feticcio (AGAMBEN 1977: 55-64), in cui si cerca una nuova relazione con le cose che vada al di là sia del valore d'uso che di quello di scambio (cfr. WHYTE 2011: 194-96).

«medialità», il suo essere «mezzo puro». Nel progetto politico di «Homo sacer» questa connotazione messianica viene enfatizzata e la poesia è proposta, ad esempio in *Il Regno e la Gloria*, come paradigma della disattivazione: essa marca il punto in cui la lingua «riposa in se stessa, contempla la sua potenza di dire e si apre, in questo modo, a un nuovo, possibile uso», dove il soggetto poetico diventa «quel soggetto che si produce nel punto in cui la lingua è stata resa inoperosa, è, cioè, divenuta, in lui e per lui, puramente dicibile» (AGAMBEN 2007: 274-75).

Quando finalmente proporrà, nel volume conclusivo della serie «Homo sacer», *L'uso dei corpi* (2014), una positiva «teoria dell'uso», Agamben prenderà di nuovo il linguaggio a suo paradigma. Nel capitolo conclusivo della prima sezione (quella propriamente dedicata alla definizione di «uso»), intitolato «L'inappropriabile», Agamben definisce l'uso come «*la relazione a un inappropriabile*», e cioè come una relazione con l'usato che non solo non cerca di farne una «proprietà», ma indetermina la divisione stessa tra proprio e improprio, soggetto e oggetto, intimo ed estraneo (AGAMBEN 2014: 116). Egli porta quindi tre esempi affatto quotidiani di cose inappropriabili, con cui siamo tuttavia intimamente in rapporto: il corpo, la lingua e il paesaggio. La lingua è ciò che vi è di più intimo e «proprio», e però essa avviene al parlante dall'esterno, deve essere appresa, e viene «imposta» all'in-fante; essa è, inoltre, per definizione condivisa da altri ed è oggetto, come tale, di «uso comune». Essa «sembra naturale e quasi congenita; e tuttavia – come testimoniano i *lapsus*, i balbettamenti, le improvvise dimenticanze e le afasie – essa è e resta sempre in qualche misura estranea al parlante» (AGAMBEN 2014: 121).

Qui di nuovo Agamben ricorre esemplarmente all'uso che della lingua fanno i poeti:

Essi devono [...] innanzitutto abbandonare le convenzioni e l'uso comune e rendersi, per così dire, straniera la lingua che devono dominare, iscrivendola in un sistema di regole arbitrarie quanto inesorabili – straniera a tal punto, che secondo una tenace tradizione, non sono essi a parlare, ma un principio divino (la musa) che proferisce il poema a cui il poeta si limita a prestare la voce. L'appropriazione della lingua che essi perseguono è, cioè, nella stessa misura una espropriazione, in modo che l'atto poetico si presenta come un gesto bipolare, che si rende ogni volta estraneo ciò che deve essere puntualmente appropriato. (AGAMBEN 2014: 122).

L'uso è quindi un campo di tensioni tra l'appropriazione e l'espropriazione, in cui la lingua viene trasformata fino a diventare nuova e irriconoscibile. Ed è proprio per questo che la lingua è, heideggerianamente, la «casa dell'essere», nella cui dimora abita l'uomo: come paradigma dell'uso, essa illumina l'inoperosità come potenza specificamente umana, espone, nell'uso, la «potenza» del corpo umano, e lo apre a nuove possibilità. Proprio come «usare», anche «parlare» significa «incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare» (AGAMBEN 2014: 123).

Chiudendo in questo modo la sua «teoria dell'uso» e il progetto «Homo sacer», Agamben in certo modo chiude un cerchio e ritorna, come da più di quarant'anni non cessa di fare, al punto di partenza, alla relazione tra mondo e linguaggio, tra mondo e *logos*, alla domanda «che significa “vi è linguaggio”, che significa “io parlo”?».

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (1977), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, Giorgio (1994) [1970], *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet.
- AGAMBEN, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, Giorgio (1996a), *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venezia, Marsilio. Nuova edizione accresciuta di otto testi e con un nuovo sottotitolo, *Studi di poetica e di letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio (1996b), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2001a) [1979], *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Nuova edizione accresciuta, Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, Giorgio (2001b) [1990], *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2002) [1985], *Idea della prosa*, nuova edizione illuminata e accresciuta, Macerata, Quodlibet.
- AGAMBEN, Giorgio (2003), *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2005a), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza.
- AGAMBEN, Giorgio (2005b), *Profanazioni*, Roma, nottetempo.
- AGAMBEN, Giorgio (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, nottetempo.
- AGAMBEN, Giorgio (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza.
- AGAMBEN, Giorgio (2008a) [1982], *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, terza edizione accresciuta, Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, Giorgio (2008b), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, Laterza.
- AGAMBEN, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza.
- AUSTIN, John L. (1962), *How To Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press.
- CLEMENS, Justin (2011), «Language», in MURRAY, Alex e WHYTE, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 116-19.
- GEULEN, Eva (2009), *Giorgio Agamben zu Einführung*, seconda edizione ampliata, Hamburg, Junius.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1950), «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Les Presses universitaires de France, quarta edizione, 1968, pp. IX-LII.

SOFRI, Adriano (1985), «Un'idea di Giorgio Agamben», intervista a Giorgio Agamben, in *Reporter*, 9-10 novembre 1985, pp. 32-33.

WHYTE, Jessica (2011), «Use», in MURRAY, Alex e WHYTE, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 194-96.