

Testi/1

Sovranità e animalità

Che lettore di Hobbes è Agamben?*

Luc Foisneau

This paper is meant to contribute to the discussion on the contrast between sovereign powers addressing human beings and the transformation of men into animals in specific contexts in which juridical measures and ontological situation diverge. Our aim is to show that Agamben's interpretation of this contrast in terms of a state of exception does not comply with the notion of justice meant by Hobbes when he devised his state of nature. In order to prove it, we argue that the figures of men regressing to the status of a brute that can be hunted, as described by Hobbes, derive from his careful reading of the Statute of Provisors, that allows the chasing of a criminal in certain juridically-determined conditions.

L'interpretazione della politica di Hobbes proposta da Giorgio Agamben in *Homo Sacer*¹ sarà il nostro filo conduttore per indagare nuovamente le relazioni che intrattengono politica e animalità nell'opera del filosofo inglese. Nei commentari classici di quest'opera, queste relazioni assumono certo diverse forme, ma possiamo dire che, al di fuori una metaforica piuttosto ricca – dal momento che il lupo gioca, com'è noto, un ruolo importante, nell'immaginario hobbesiano – e dello scrupoloso recupero delle fonti – François Tricaud se n'è occupato in maniera esemplare² –, esse si riducono in fondo a poca roba. La teoria hobbesiana della sovranità riguarda, come spesso viene ricordato, esseri di diritto, dotati di parola, e in nessun caso le bestie, e lo stato di natura, per naturale che esso sia, non sembra poter aiutare ad attenuare questa constatazione. Si può

* L. Foisneau, "Souveraineté et animalité : Agamben lecteur de Hobbes", in Th. Gontier (a cura di), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Louvain, Éditions Peeters, 2005, pp. 231-244.

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995 (d'ora in poi *Homo sacer I*). Il secondo volume è *Homo sacer II. Stato di eccezione*, Torino 2003 (d'ora in poi *Homo sacer II*).

² F. Tricaud, *Homo homini lupus, homo homini deus*, in «Hobbes Forschungen», Berlin 1969, pp. 61-70.

anche ammettere che lo scarto tra sovranità e animalità è talmente rilevante che, nella maggior parte dei commenti, il pensiero di Hobbes è considerato soprattutto nella sua relazione di opposizione al pensiero di Aristotele. Non comincia forse, il *De cive*, con una radicale ridiscussione dell'animale politico del libro I della *Politica*? L'affermazione del carattere naturalmente a-sociale dell'uomo è, di fatto, una risposta diretta alla tesi di Aristotele per cui «è chiaro che l'uomo è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi»³.

La caratterizzazione dell'uomo come animale politico poco si presta, bisogna riconoscerlo, a una teoria giuridica del soggetto di diritto, cui i commentatori hanno spesso cercato di ricondurre il pensiero di Hobbes. L'interesse primario dell'interpretazione di Agamben consiste nello sforzo di sollevare l'ipotesi di una lettura esclusivamente giuridica della politica hobbesiana. Per questo, essa si appoggia sull'ipotesi foucaultiana per cui l'esercizio moderno del potere è in realtà un potere sulla vita, che agisce, da una parte, mediante la *disciplina*, secondo le procedure di una anatomo-politica del corpo umano, e d'altra parte, nella *regolarizzazione* o *normalizzazione*, secondo le tecniche di una bio-politica della popolazione⁴. Così, iscritto nell'«era del bio-potere», l'uomo cessa di essere ciò che era per Aristotele, ovvero «un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica»⁵, per divenire «un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁶. Secondo questa prospettiva, l'animalità dell'uomo prende un significato politico radicalmente nuovo, poiché lo sviluppo della specie e della disciplina dei corpi divengono materia immediatamente politica. Per sostenere la sua tesi, l'ultimo Foucault si appoggiava su uno studio simultaneo, ma non coordinato, delle tecniche politiche per il cui tramite il potere mette in atto una bio-politica, ovvero «integra al suo interno la cura della vita naturale degli individui»⁷, e delle tecnologie del sé, grazie a cui un individuo diviene soggetto. Il progetto di Agamben è di mostrare come queste due linee di ricerca si riuniscano in un punto che Foucault non poteva vedere a causa del suo disinteresse per il modello giuridico della sovranità. Di fatto, questo punto di giunzione riunisce, in un modo che avrebbe sorpreso non poco Foucault, il modello giuridico istituzionale della sovranità e il modello biopolitico del potere. Passando oltre il pregiudizio foucaultiano all'incontro delle teorie della sovranità, Agamben intende dimostrare che la messa in atto delle tecniche di bio-potere emerge non tanto da un arte del governare, quanto da una teoria del potere sovrano. Così può scrivere che «la produzione di un corpo bio-politico è la prestazione originale di un potere sovrano»⁸. Il carattere inatteso di questo accostamento è amplificato dal ricorso alla definizione schmittiana della sovranità.

³ Aristotele, *Politica* I, cap. 2, 1253a 8, trad. it. a cura di A. C. Viano, Torino 2006.

⁴ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Paris 1976, si citerà dall'edizione italiana, *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Milano 2013, p. 123 (ed. fr. p. 183).

⁵ M. Foucault, cit. p. 127 trad. it. p. 188.

⁶ *Ibid.*

⁷ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 8.

⁸ *Ivi*, p. 9.

Mentre Foucault aveva sufficientemente esplicitato la sua reticenza rispetto alle teorie giuridico-istituzionali della sovranità, compresa quella di Carl Schmitt⁹, Agamben, dal canto suo, intende appoggiarsi sulla definizione schmittiana del sovrano, inteso come «colui che decide della situazione di eccezione»¹⁰, per portare avanti le ricerche di Foucault sul bio-potere. Definire la sovranità in questo modo, non come fonte esclusiva della produzione di leggi, ma come la capacità di decidere di uno spazio di esclusione all'interno stesso dell'ordine giuridico, serve a spiegare il modo in cui il potere sovrano afferma il suo assoggettamento della vita biologica degli uomini. Compresa a partire dal modello romano della vita esposta all'omicidio e non sacrificabile dell'*homo sacer*, questa soggezione risiede interamente nella minaccia che la sospensione delle leggi costituzionali, il regime di eccezione¹¹, fa pesare sulla vita degli uomini. L'ultimo elemento che ci interessa sottolineare in questo complesso assemblaggio ermeneutico, testimonia del fatto che la biopolitica non è solo, per Agamben, un fenomeno moderno, nel senso in cui Foucault parla di una «soglia di modernità biologica»¹², ma che essa è «antica almeno quanto l'eccezione sovrana»¹³, di cui ritrova formulazioni già a partire dall'antichità greca. Se appare nell'epoca moderna, prima di prendere definitivamente piede nel XX secolo, il legame tra sovranità e nuda vita costituisce per Agamben una struttura originaria della politica, in stretta connessione con la tradizione metafisica, nell'accezione della lettura heideggeriana. In breve, e per terminare di delineare i contorni generali dell'interpretazione, la logica per cui la vita animale dell'uomo si trova sottomessa al regime dell'eccezione sovrana dipende, secondo Agamben dal modo in cui si concepisce «l'esistenza e l'autonomia della potenza»¹⁴.

Ciascuno di questi tre elementi – una teoria della bio-politica dovuta a Foucault, una teoria della sovranità dovuta a Schmitt e una metafisica della potenza di origine heideggeriana – gioca un ruolo nella lettura che Agamben propone del pensiero politico di Hobbes. Le domande che il commentatore pone al testo letto, chiaramente non sono le sue, ma, nella violenza di questa interrogazione intempestiva, sorgono problemi che permettono di parlare di una rilettura dell'opera. Quel che vorrei cercare di far apparire, con un esempio, è questo effetto dell'interpretazione sull'opera, che Claude Lefort, parlando di Machiavelli, ha molto correttamente chiamato “lavoro dell'opera”.

⁹ È quanto si può facilmente dedurre dal passo che segue: «Non si tratta più di far entrare in gioco la morte nel campo della sovranità, ma di distribuire ciò che è vivente in un dominio di valore e di utilità. Un tale potere deve qualificare, misurare, apprezzare, gerarchizzare, piuttosto che manifestarsi nel suo scoppio omicida; non deve tracciare la linea che separa i nemici del sovrano dai soggetti obbedienti; opera distribuzioni intorno alla norma», M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit. p. 127 (ed. fr. p. 190); corsivi di Luc Foisneau.

¹⁰ «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet» (C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di P. Schiera, Bologna 1972, p. 33).

¹¹ Per un'analisi dello stato di eccezione schmittiano secondo Agamben, si veda *Homo sacer II*, cap. 2, cit., p. 44-55.

¹² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127 (ed. fr. p. 188).

¹³ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 9.

¹⁴ Ivi, pp. 51-56; l'espressione citata è a p. 52, ndr.

Il mio scopo non è, in conseguenza, di presentare un elenco delle inesattezze e delle approssimazioni, ma di cercare di comprendere come certe forzature interpretative possono arricchire la comprensione dell'opera. Sarà dunque anche opportuno indicare, all'occorrenza, eventuali prolungamenti della riflessione resa possibile dall'interpretazione di Agamben.

Due in particolare sono le questioni su cui concentrerò la mia attenzione: in primo luogo, bisognerà valutare gli effetti ermeneutici prodotti dall'adozione di una definizione della sovranità, in termini di decisione della situazione di eccezione; in secondo luogo, ci si interrogherà sulla natura dei legami stabiliti da Agamben tra il concetto di stato di natura e la nozione di bio-politica.

1. Sovranità e distinzione problematica della violenza e del diritto

Il concetto di sovranità è dibattuto tra due interpretazioni contraddittorie: una ne fa, in ogni Stato, l'origine della norma legale e il principio di una partizione rigorosa tra violenza e diritto; l'altra la considera come il luogo di una collusione tra violenza e diritto, o come il principio di una decisione sulla situazione d'eccezione, nella quale è impossibile distinguere il fatto e il diritto. Questa tensione trova espressione nelle teorie moderne della sovranità, da Bodin fino a Montesquieu e Rousseau, ma per un lettore contemporaneo, essa trae tutta la sua forza alla luce del dibattito tra Schmitt e Kelsen. Alla concezione kelseniana della sovranità come norma suprema della gerarchia delle norme, risponde in effetti la concezione schmittiana, che considera l'atto di sovranità in una decisione di sospendere l'ordine giuridico normale, e di conseguenza nell'istituzione di uno stato d'eccezione. Il lettore di *Homo sacer* potrà dunque legittimamente aspettarsi che la teoria hobbesiana della sovranità sia compresa in sé a partire da questo conflitto che oppone decisionismo e positivismo giuridico. Agamben sceglie invece una via differente: più che dichiarare il suo intento di inscrivere la sua lettura di Hobbes nella prospettiva di una teoria contemporanea della sovranità, parte dalle formulazioni più antiche di questa teoria, in cui pretende di trovare interessi contemporanei. All'opposizione tra Kelsen e Schmitt, sostituisce l'antico conflitto tra Pindaro e Esiodo. Dal frammento 169 di Pindaro, che afferma che «il *nomos* di ogni sovrano (Basileus) dei mortali e degli immortali, conduce con mano più forte giustificando il più violento»¹⁵.

Da un estratto de *Le opere e i giorni*, in cui Esiodo raccomanda a Perse di ascoltare la giustizia (Dikè), e dimenticare la violenza (Bia), rileva che «il *nomos* è il potere che divide violenza e diritto, mondo ferino e mondo umano»¹⁶.

La distinzione tra mondo animale e mondo umano si sovrappone così alla distinzione tra violenza e diritto, perché se i pesci, le belve e gli uccelli si divorano, gli uomini diversamente non si distruggono, poiché Zeus ha fatto loro il dono della giustizia. La differenza tra umanità e animalità corrisponde, di conseguenza, a una partizione rigorosa tra il mondo in cui regna la giustizia,

¹⁵ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 36.

¹⁶ *Ibid.*

e il mondo che la ignora. Il paradosso del frammento di Pindaro sul *nomos basileus*, è di confondere radicalmente questo confine, poiché fa del re sovrano, implicitamente, una belva feroce. È ciò che Platone ha perfettamente compreso, inventando la legge naturale per impedire la confusione sofistica della violenza e del diritto. Contro l'apologia della primalità del diritto del più forte sulla legge, Platone afferma il carattere non violento della legge di natura. Nella prospettiva di questo dibattito classico, ci si potrebbe aspettare che Hobbes venga posto, come per esempio fa Leo Strauss, nella linea del platonismo. Ora, Agamben non ne fa nulla, affermando peraltro che la polemica sofista contro il *nomos* in favore della natura, è «la premessa necessaria dell'opposizione tra lo stato di natura e il *commonwealth* che Hobbes pone a fondamento della sua concezione della sovranità»¹⁷. Il riferimento all'autorità di Strauss¹⁸ per proporre l'idea che lo stato di natura non corrisponde a un'epoca reale, malgrado il senso generale del passaggio si opponga all'interpretazione straussiana di Hobbes¹⁹, costituisce tutt'al più un processo retorico per attirarsi le simpatie degli interpreti straussiani di Hobbes. Il principio generale dell'interpretazione trova in effetti il suo punto di partenza non tanto nella teoria di Strauss, ma in quella di Schmitt, che si appoggia a sua volta sul frammento di Pindaro per fondare la sua teoria del «*nomos della terra*»²⁰. Che il sovrano hobbesiano conservi, all'interno dello stato civile, il suo *jus contra omnes*, è interpretato indizio del fatto che l'esteriorità del diritto di natura costituisce in effetti il punto nevralgico del sistema politico:

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 sovrana²¹.

Il fatto che il sovrano conservi il suo diritto su ogni cosa viene interpretato nel senso del frammento di Pindaro, in cui Schmitt trova conferma della sua lettura del *nomos* come divisione territoriale originaria²².

Si può considerare, al contrario, che questo diritto lasciato al sovrano è la condizione dell'effettività di un ordine giuridico fondato sul rispetto della legge. Tuttavia, non è questo il punto che sottolinea Agamben, che rimarca con insistenza la convergenza tra la teoria hobbesiana e la teoria schmittiana dell'eccezione sovrana: allo stato di natura così considerato è imputata una esteriorità radicale rispetto all'ordine giuridico, la cui natura contrattuale è considerata tutt'al più come un'illusione liberale. L'accento è posto al contrario

¹⁷ Ivi, p. 41.

¹⁸ «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'»; ivi, p. 42. Per quanto riguarda gli scritti di Strauss su Hobbes, si rinvia a L. Strauss, *Gesammelte Schriften, Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, tomo III, Stuttgart-Weimar 2001.

¹⁹ Si rinvia in particolare L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris 1986.

²⁰ Si v. G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 42.

²¹ *Ibid.*

²² *Il nomos della terra*, a cura di Milano 2006, pp. 62-67.

sul fatto che lo stato di natura è interno all'ordine giuridico. Questa inclusione di un principio, che tutto sembrerebbe dover escludere dal sistema giuridico, favorisce la teoria generale della sovranità, che è stata definita nel primo capitolo di *Homo Sacer* con la formula paradossale: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico»²³.

Esterno all'ordine giuridico, perché ha il potere di sospendere la costituzione, ma allo stesso modo interno a quest'ordine, perché questo potere straordinario gli è riconosciuto legalmente. In un certo senso, non c'è niente di più, in questa formulazione, che l'idea secondo cui, per creare il diritto, bisogna essere esterni al sistema di diritto; ma in un altro senso questa formula implica che il sovrano ha il potere di far esistere una situazione eccezionale, sospendendo l'applicazione delle norme esistenti. In una prospettiva così definita, il sovrano hobbesiano appare come il detentore di un potere esorbitante sulla vita dei propri sudditi, potere inquietante per dei soggetti che hanno bisogno di veder riconosciute le loro libertà ed i loro diritti. Nel *Dialogo sul diritto comune*, nella sezione intitolata *Del potere sovrano*, lo studente di legge si fa eco dei timori del popolo inglese all'epoca della guerra civile: «sarà dunque lecito al re portarci via quello che vuole a suo capriccio, con il pretesto di una necessità, della quale egli stesso si erge a giudice? Ci tratterebbe forse peggio di un nemico? Che altro potrebbe questi pretendere da noi quando già ci prende tutto?»²⁴. Tuttavia lo scopo di questo testo non è quello di giustificare lo stabilirsi di uno stato di eccezione all'interno del Regno, in cui il re può fare qualsiasi cosa gli sembri opportuna, quanto piuttosto spiegare che il potere del sovrano in materia militare non dev'essere intralciata dall'azione del parlamento. Se il re non dispone di un potere assoluto di giudizio nell'impiego della forza armata, allora non potrà evitare che i sudditi «vengano abbandonati, o lasciati liberi di trucidarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo»²⁵. La struttura della sovranità non è dunque tanto quella del divieto, come sostiene Agamben²⁶, ma quella della *salus populi*, compreso come il rifiuto dell'abbandono del popolo all'arbitrio della guerra civile. Il problema non è tanto quello della sospensione dell'ordine giuridico, ma quello dell'affermazione dei diritti del re, soprattutto in materia fiscale e militare, rispetto alle limitazioni e restrizioni che i parlamentari inglesi sperano di imporgli. La soggezione al sovrano può così esser compresa come il prezzo da pagare per la sicurezza del popolo. Alla riserva del giurista, cui «convince poco che il re abbia il diritto di portar via ciò che vuole ai propri sudditi, con la scusa della necessità», Hobbes

²³ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 19.

²⁴ T. Hobbes, *Dialogo fra un filosofo e uno studente del diritto comune d'Inghilterra*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Torino 1959, pp. 402-403; d'ora in poi *Dialogo sul diritto comune*.

²⁵ Ivi, p. 406.

²⁶ «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 *dunamys* aristotelica, che è sempre anche *dunamys me energhen*, 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», *Homo sacer I*, cit., p. 34.

risponde con una formula che riassume insieme lo spirito del suo realismo e la critica dell'utopia:

Tutti quanti siamo colti dal turbamento, allorché qualcosa viene ad intralciare i nostri desideri; ma la colpa è nostra (...); vorremmo, circa il diritto di proprietà, essere garantiti contro il mondo intero, senza pagarne il prezzo, e ciò non è possibile²⁷.

Il diritto dei soggetti di vivere in sicurezza ha un prezzo che altro non è se non l'obbligazione di pagare al re l'imposta che egli stabilisce. Se il re ha il diritto di prelevare tutto il denaro che ritiene necessario alla protezione dei suoi sudditi, essi hanno il diritto di conoscere le leggi cui devono obbedire, «poiché certamente le leggi che possono arrecar danno alla vita e ai beni degli uomini non si conoscono mai abbastanza»²⁸. La tesi di Agamben supera, di conseguenza, l'obiettivo del pensiero politico di Hobbes, che concepiva il carattere assoluto dei diritti sovrani come la condizione di sicurezza del popolo, e la preservazione delle sue proprietà. Hobbes non ignora per questo la paura che circonda la sovranità:

un re di siffatto castigo (del mondo a venire) non ha paura, potrebbe spogliarci dei nostri beni, delle nostre terre, della nostra libertà e persino toglierci la vita, se lo volesse²⁹.

Riconoscendo che questa possibilità non totalmente illusoria («E ciò che questi uomini affermano è vero»)³⁰, il Filosofo del *Dialogo* esclude addirittura che un sovrano possa volere così annullare o indebolire i suoi sudditi, poiché suppone che il re «ama il suo potere», e non desidererà vederlo diminuito, sminuendo il potere dei suoi sudditi. Cosa resta allora del legame posto da Agamben tra il sovrano e la vita nuda dei suoi sudditi? In che misura questa ipotesi di lettura può chiarire la nostra comprensione dello stato di natura hobbesiano?

2. Lo stato di natura e il divenire animale dell'uomo

Per comprendere l'interpretazione dell'espressione *homo homini lupus*, bisogna tornare all'ipotesi principale dell'opera, che definisce l'essenza della politica a partire dal legame che unisce sovranità e nuda vita. La nuda vita, così chiamata per distinguerla dalla «vita qualificata», o da «un modo di vita particolare»³¹, è la vita biologica, o animale, dell'uomo. Considerata dal punto di vista del potere sovrano, questa nuda vita appare essenzialmente come una vita perennemente minacciata dalla morte violenta. L'esempio paradigmatico che ne viene dato è quello dell'*homo sacer* – uomo sacro – secondo il diritto romano che Festus descrive al lemma *Sacer mons* del suo trattato *Sul significato*

²⁷ T. Hobbes, *Dialogo sul diritto comune*, cit., p. 412.

²⁸ Ivi, p. 420.

²⁹ Ivi, p. 426.

³⁰ *Ibid.*

³¹ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 10. Agamben fa qui riferimento alla distinzione greca tra *zoè*, che esprime il fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei), e *biòs*, che indicava la forma o il modo di vivere propria a un individuo o a un gruppo, *ibidem*.

delle parole, come «colui che il popolo ha giudicato per un crimine»³², che non è il permesso di sacrificare, ma che potrà essere ucciso impunemente da chiunque egli incontri. Senza voler addentrarsi nel dibattito erudito sullo statuto esatto di questa figura arcaica, metterò in evidenza, con Agamben, la caratteristica principale, che è doppia; ovvero, *l'impunità per colui che uccide l'homo sacer*, e il *divieto di sacrificarlo*. Legato al diritto romano, l'*homo sacer* trova degli equivalenti nell'antico diritto germanico: la figura del *wargus*, o uomo lupo, e quella del *friedlos*, o «senza pace». Escluso dalla comunità, il «senza pace» poteva essere ucciso da chiunque senza che si configurasse il reato di omicidio. Un'altra figura nota di *homo sacer*, il bandito medievale, legittimamente messo al bando dalla comunità, e come tale suscettibile di essere ucciso, in quanto lo si considerava come già morto. Questo fuori legge viene spesso comparato, nei testi medievali, alla figura mitica dell'uomo diventato animale che è il *loup-garou*, il lupo mannaro, come nel caso del racconto di Marie de France intitolato *Bisclavret*. Tuttavia sarebbe un torto il voler considerare l'*homo sacer* come un frammento di natura selvaggia senza legame alcuno con la civiltà, poiché al contrario è il potere sovrano che fa esistere questa forma inedita di animalità politica, del tutto opposta al *bios politikos* aristotelico. All'animale politico incluso nella comunità pubblica si contrappone l'animale politico escluso all'interno della città stessa. Questa opposizione si iscrive di fatto nel prolungamento del pensiero aristotelico, che dichiara, in un ben noto passo della *Politica*, che chi «non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo»³³. In ogni caso, lungi dal considerare questa via di esclusione come un'esistenza apolitica, Agamben vi vede una «soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *physis* e il *nomos*, l'esclusione e l'inclusione: le *loup garou*, lupo mannaro, appunto, né uomo, né belva, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno»³⁴.

Questa figura mitica sarà messa al servizio di una nuova interpretazione del concetto di stato di natura: «é solo in questa luce che il mitologhema hobbesiano dello stato di natura acquista il suo senso proprio»³⁵. L'affermazione è senza dubbio eccessiva, poiché nulla permette di sostenere che il concetto di stato di natura possa essere considerato senza un'altra forma di processo come l'elemento di un mito. Si assiste qui a un *golpe* teoretico che riproduce, senza dirlo esplicitamente, quello di Carl Schmitt³⁶, che nel suo libro del 1938 sostituisce lo studio della mitologia del *Leviatano* alla sua analisi concettuale. L'idea stessa per cui lo stato di natura sarebbe il luogo di un divenire animale dell'uomo è esplicitamente formulata da Schmitt ne *Il nomos della terra* (1950): «per Hobbes lo stato di natura é un regno di lupi mannari»³⁷. Ad ogni modo,

³² Citato da Agamben Ivi, p. 79.

³³ Aristotele, *Politica*, cit., I, cap. 2, 1253a 2 (l'articolo riporta in nota 1252a 2, ndr).

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 117.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Feldschlag eines politischen Symbols*, Hambourg 1938.

³⁷ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 95.

Agamben non segue strettamente l'ipotesi schmittiana, che si iscrive in una relazione sul diritto delle genti dopo la scoperta del Nuovo Mondo. Piuttosto intende, dal canto suo, attribuire la figura schmittiana del lupo mannaro alla sua ipotesi riguardo lo statuto dell'uomo nello stato di eccezione sovrano. Può così affermare che «quando Hobbes fonda la sovranità attraverso il rimando all'*homo homini 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'umano e il ferino, lupo mannaro, uomo che ritrasforma in lupo e lupo che diventa uomo: cioè bandito, *homo sacer*»³⁸. È senza dubbio poco fondato il voler far giocare un ruolo così centrale alla formula *homo homini lupus*, che tutto sommato non è che un'espressione introdotta tardivamente nell'opera di Hobbes, nella *Prefazione ai lettori* alla seconda edizione del *De cive* (1647). Questa riserva non deve tuttavia condurci a scartare troppo rigidamente il riferimento alla figura del lupo mannaro nello stato di natura hobbesiano. Anche se non fornisce alcuna prova testuale per la sua tesi, che non cita alcun testo di Hobbes relativo alle leggi di Edoardo il Confessore, che comporterebbe un riferimento al *caput lupinum*, è possibile venire in soccorso di Agamben appoggiandosi su un passaggio singolare del *Dialogo sul diritto comune*, che l'interprete non mostra di aver letto. Nella sezione VI di questo dialogo, consacrato alle pene previste dagli *Statutes of Provisors*, chiamati anche statuti del *Praemunire*, lo studente di diritto dichiara quanto segue:

Cotesto delitto è abbastanza simile a quello per il quale viene proscritto chiunque rifiuta di presentarsi e di sottomettersi alla legge; salvo che le proscrizioni sono precedute da una lunga procedura, ed il condannato viene messo fuori dalla protezione della legge. Ma quanto al delitto contro la legge dei detentori di benefici (...) se il colpevole entro un limite di due mesi dopo aver ricevuto l'avviso non si sottomette alla legge, è colpito subito dalla proscrizione. E questa pena, anche se non capitale, ne è tuttavia l'equivalente, poiché il condannato è costretto a vivere in segreto e alla mercé di coloro i quali conoscono il luogo ove si nasconde, e debbono per forza rivelarlo, se non vogliono correre gli stessi pericoli. *Prima che regnasse Elisabetta, molto si è disputato se chiunque lo volesse non avesse la facoltà di uccidere questo reo, come è lecito uccidere un lupo*. Questa pena è molto simile a quella in vigore presso gli antichi romani, con cui veniva vietato l'uso del fuoco e dell'acqua (*interdictio de aqua et igni*); ed alla grande scomunica papale, per cui chi avesse mangiato o bevuto in compagnia del condannato incorreva nella stessa sanzione³⁹.

Questo testo mostra chiaramente che Hobbes aveva una conoscenza diretta degli statuti dei *Provisors*, e soprattutto di quelli di Edoardo III (25 Edoardo III, sez. 1, cap. 1, 1351; 27 Edoardo III), e di Riccardo II, che prevedevano una pena di bando e di esposizione alla violenza altrui, simile a quella che minacciava l'*homo sacer*. Questo accenno alle discussioni giuridiche del XIV secolo, relative ai detentori di benefici, a «coloro, cioè, che ottenevano da Roma benefici in questo

³⁸ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 117-118.

³⁹ T. Hobbes, *Dialogo sul diritto comune*, cit., p. 509-510.

paese (*scil.* Inghilterra)»⁴⁰, mostra per lo meno che Hobbes non ignorava affatto il tipo di pena cui Agamben si riferisce, e che queste pene prevedevano di trattare il colpevole come un lupo. C'è qui, senza alcun dubbio, un elemento affatto estraneo al mitologhema dell'*homo homini lupus*, che dà senso all'accostamento effettuato da Agamben tra il tema dell'uomo che è, nello stato di natura, un lupo per l'uomo e la pena riservata dal diritto inglese ai detentori di benefici. Tuttavia appare anche un elemento che permette di validare l'interpretazione globale dell'opera? Nulla di meno certo. Prima di ogni altra considerazione bisogna in effetti porre questo decreto reale (*royal writ*) nel suo contesto, che è quello di una teoria delle relazioni internazionali fondata sul principio di sovranità. Gli *Statutes of Provisors* furono in effetti adottati nel corso del XIV secolo per impedire le ingerenze del papa sul territorio del sovrano inglese mediante l'intermediario delle nomine ecclesiastiche. Lo statuto II di Riccardo, cap. 5, promulgato nel 1392, aveva infatti la funzione di vietare che i sudditi del re di Inghilterra o gli stranieri, si vedano negato dal papa il diritto di godere dei benefici ecclesiastici sul suolo inglese. Così la pena cui incorrono i contravventori, che avrebbero voluto far valere in Inghilterra un diritto conferito da Roma, serviva a sanzionare un conflitto di sovranità tra un potere spirituale e un potere temporale, e non a far emergere la struttura nascosta della sovranità. Per il tramite di questa pena, già molto attenuata all'epoca di Hobbes⁴¹, e molto prima della rottura anglicana, il sovrano inglese poteva imporre un limite rigido alle pretese dei tribunali ecclesiastici di giudicare *in ordine ad spiritualia*. Che in virtù di questo conflitto alcuni uomini si siano trovati esposti alla vendetta popolare sul modo dell'assassinio lecito, costituisce certo una singolarità nell'interrogazione del punto di vista di una antropologia delle pene, ma resta in dubbio la possibilità di assumerlo come paradigma stesso di un potere sovrano. Ciò che piuttosto conviene analizzare, sono gli effetti dei conflitti di sovranità sui soggetti che vi sono esposti, essendo il ritorno all'animalità giuridicamente previsto un effetto singolare della violenza indotta dalla coesistenza mai totalmente pacifica degli stati sovrani.

Agamben interpreta questi effetti in una prospettiva volontariamente polemica, in termini di situazione di eccezione⁴², contro l'interpretazione liberale dei fondamenti dello Stato moderno:

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

⁴⁰ Ivi, p. 511.

⁴¹ La situazione descritta da Hobbes non corrisponde che parzialmente al diritto della sua epoca, che non prevedeva l'esecuzione immediata senza altra forma di processo se non nel caso del tradimento, ma non in quello di un'azione civile. Lucien Carrive nota che, in quest'ultimo caso, il fuori legge avrebbe perso solo i beni personali, anche se spesso gli era possibile tutelarli («le hors-la-loi ne perdait que ses biens personnels, et encore bien souvent il lui était possible de les mettre à l'abri» (*Dialogues des Commons Laws*, trad. L. et P. Carrive, Paris 1990, p. 139, nota 3).

⁴² Su questo punto, si veda il capitolo primo del tomo II di G. Agamben *Homo sacer. Lo stato di eccezione come paradigma di governo*, cit., pp. 9-43.

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 punire⁴³.

Sostituendo la coppia nuda vita/potere sovrano alla distinzione schmittiana amico/nemico, Agamben è indotto a proporre un nuovo criterio del politico. Questo criterio implica che le situazioni in cui non esiste un sovrano che esercita il suo potere di vita e di morte su un essere esposto nella sua stessa vita, non sono situazioni politiche. Una tesi del genere conduce logicamente a proporre una lettura anti-liberale di Hobbes, per cui la sovranità dello Stato non appare come la garanzia dei dritti degli individui alla sicurezza, ma come l'espressione di uno smisurato diritto di punire. Non bisogna qui prestare troppa attenzione allo spirito della costruzione giuridica della sovranità da Bodin, e dello spazio dei diritti che essa rende possibile. Senza dubbio Hobbes non ignora il lato oscuro del potere sovrano, e soprattutto il legame che intrattiene con una teologia dell'onnipotenza che si scontra con il controllo di Dio sulla vita degli uomini⁴⁴, ma non è una ragione sufficiente per sminuire, come fa Agamben, l'atro aspetto del potere, quello che produce il diritto e organizza uno spazio pacifico. Per meglio comprendere l'articolazione tra queste due dimensioni del pensiero hobbesiano della sovranità, si può far leva sul testo dell'epistola dedicatoria della seconda edizione del *De cive*, in cui Hobbes introduce la celeberrima formula *homo homini lupus*.

Nel primo paragrafo, Hobbes comincia con una critica della critica repubblicana della tirannia dei re. Catone il censore, esprimendo l'opinione del popolo romano, sostiene che «tutti i re siano una razza di belve feroci»⁴⁵. Tuttavia Hobbes ricorda che, per quanto repubblicana fosse, Roma non si comportò diversamente dai re, quando si trattò di sottomettere gli altri popoli d'Italia.

Ma che specie di bestia era, allora, il popolo romano stesso, che aveva rapinato tutto il mondo per mezzo di comandanti come l'Africano, l'Asiatico, il Macedonio, l'Acaico, e di tutti quegli altri suoi cittadini, che avevano tratto il nome dai popoli che avevano spogliato?

Nessuna uscita, sembra, alla cattura della libertà dei popoli d'Italia dai Romani, che Ponto Telesino compara ai lupi. Appare qui il lato oscuro della sovranità delle repubbliche: quello che esse hanno mostrato ai tempi delle guerre di conquista. Ma Agamben ha troppo rapidamente concluso di non ritenere, dell'epistola dedicatoria, che la sola formula l'uomo è un lupo per l'uomo, poiché, sottolinea Hobbes nel secondo capoverso, l'uomo è anche un Dio per

⁴³ G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p.118; «questa lupizzazione dell'uomo e umanizzazione del lupo è possibile a ogni momento nella *dissolutio civitatis* inaugurata dallo stato di eccezione».

⁴⁴ Sui rapporti dell'onnipotenza di Dio e della questione del male, si rinvia a L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris 2000, pp. 147-157.

⁴⁵ «Reges omnes de genere esse bestiarum rapacium» (*De cive*, The Latin Version, Epistola dedicatoria, a cura di H. Warrender, Oxford 1983, p. 73; trad. it. a cura di N. Bobbio, *Elementi filosofici sul cittadino*, Torino 1959, p. 57).

l'uomo, se si considera la società civile in cui gli uomini vivono pacificamente gli uni con gli altri. Nella città, di conseguenza, l'uomo accede alla somiglianza con Dio per mezzo della giustizia e della carità, che sono le due virtù della pace. La rapacità delle belve è tuttavia nell'ordine internazionale, poiché a causa della depravazione dei malvagi, gli uomini sono obbligati a ricorrere alle due virtù della guerra, che sono la forza e la furberia. Questa doppia faccia della sovranità, legge naturale all'interno, diritto naturale all'esterno, non implica in nessun modo il capovolgimento, proposto da Agamben, di una liberazione della violenza sovrana all'interno del suo proprio spazio, salvo il tener conto, come ho cercato di fare, degli effetti interni dei conflitti di sovranità.