

Recensione

G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*

Quodlibet 2016

Matteo Antonio Acciaresi

«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”?» – così Agamben, nella prefazione per l'edizione francese (Payot 1989) di *Infanzia e storia*. Non sembra illegittimo dire che, a 27 anni di distanza, *Che cos'è la filosofia?* non solo si ponga sulla medesima linea e nel medesimo orizzonte aperti dalla radicalità di quell'interrogativo, ma anche lo sviluppi ulteriormente e ulteriormente si immerga in esso – tanto che verrebbe fatto di pensare che, da 27 anni a questa parte, l'intero *corpus* agambeniano (anche, e forse soprattutto, la serie di *Homo sacer*) si sia rivolto alla questione capitale del linguaggio, per poi giungere ad una sorta di *exemplum* (l'opera che, appunto, è qui in discussione) in cui la questione del linguaggio, dell'*esperienza* di esso (del suo «aver-luogo») si fonde e confonde finalmente con quella della filosofia e dell'ontologia, conferendo così una luminosità ulteriore all'opera pregressa dell'autore.

Non che, nel pensiero di Agamben, non fosse chiara e limpida la centralità costitutiva della questione del linguaggio, s'intenda (basti pensare a testi *esplicitamente* chiave in proposito, come *Il linguaggio e la morte*, *Infanzia e storia*, *Stanze*, *Signatura rerum* – ma anche, più velatamente, ad ogni altra sua opera); ma, in *Che cos'è la filosofia?* (che vede, forse non a caso, in Platone e Aristotele, i padri indiscussi della filosofia occidentale, i suoi interlocutori privilegiati), la questione è, potremmo dire, compiuta. Qui la filosofia è, in quanto è *evento ontologico* di linguaggio («“musica suprema” (*Phaid.* 61a)», p. 142) – ed è su questo che l'intero testo, inteso come raccolta di cinque scritti, si edifica. E non è certo un caso se, a differenza degli altri quattro scritti (risalenti agli «ultimi due anni», p. 7), il primo di essi, *Experimentum vocis* (pp. 11-45), sia una rielaborazione, come espone l'Autore stesso nella sua *Avvertenza* al testo, di «appunti della seconda metà degli anni Ottanta del XX secolo» (*ibid.*), e appartenga dunque al contesto «in cui sono nati *La cosa stessa*, *Tradizione dell'immemorabile*, **Se. L'assoluto e l'Ereignis* e *Experimentum linguae*» (*ibid.*): ponendo il primo scritto dei cinque tra gli anni '80 e il 2016 (cioè in entrambi), infatti, Agamben sembra ribadire retrospettivamente l'imprescindibilità e la costitutività della questione capitale del linguaggio – sembra ribadire: 'Questa è la mia questione, oggi come ieri'.

Ed è dunque nello statuto ineludibilmente ontologico e nel potere presupponente del linguaggio che Agamben anzitutto scava in *Experimentum vocis*: «È nella struttura della presupposizione che si articola l'intreccio di essere e linguaggio, mondo e parola, ontologia e logica che costituisce la metafisica occidentale. [...] L'essere è ciò che è presupposto al linguaggio (al nome che lo manifesta), ciò sulla cui presupposizione si dice ciò che si dice» (pp. 16-17). E se «l'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὄν) e l'ente in quanto è detto ente sono inseparabili» (p. 18), è su questa struttura di reciprocità, su questa «onto-logica» (*ibid.*) anziché ontologia, che occorre riflettere. Giacché è in essa che è possibile individuare non solo le scissioni dell'essere in «essenza ed esistenza, *quid est* e *quod est*, potenza e atto» (p. 20), ma anche quella «scissione fondamentale del linguaggio» (*ibid.*) per cui ogni «differenza ontologica si fonda innanzitutto sulla possibilità di distinguere un piano della lingua e dei nomi, che non si dice in un discorso, e un piano del discorso, che si dice sulla presupposizione di quello» (*ibid.*). Siamo nell'aporia, centrale per Agamben, in cui incorse Benveniste – alle ricerche filosofico-linguistiche, all'«improvviso esaurirsi e naufragare» del quale, secondo l'Autore, corrisponde «una mutazione epocale nel destino storico dell'Occidente» (p. 26): quella dello iato (come Benveniste stesso lo chiama) tra semiotico e semantico, tra *langue* e *parole*, tra piano della lingua e piano del discorso. Ma è precisamente in questa macrostruttura aporetico-presupponente che avviluppa il pensiero, il linguaggio e l'ontologia (ma anche «la politica», p. 25) che occorre situarsi – ed è precisamente *nel linguaggio e al linguaggio*, in quanto «medio [...] che si situa in una zona di indifferenza fra natura e cultura, endosomatico ed esosomatico (a questa bipolarità corrisponde la scissione del linguaggio umano in lingua e parola, semiotico e semantico, sincronia e diacronia)», che occorre riferire, ri-portare il compito redentivo di *lettura, assunzione e revoca* della struttura presupponente che lo (e ci) innerva. Ma questo può darsi, secondo l'Autore, unicamente a condizione di «un *experimentum vocis* nel quale l'uomo revochi radicalmente in questione la situazione del linguaggio nella voce e provi ad assumere da capo il suo essere parlante. Ciò che è giunto a compimento non è, infatti, la storia naturale dell'umanità, ma quella specialissima storia epocale in cui la ἐρμηνεία della parola come una lingua – cioè come un intreccio consapevole di vocaboli, concetti, cose e lettere, che, attraverso i γράμματα ha luogo nella voce – aveva destinato l'Occidente» (p. 39). Attraverso la citazione di alcuni passi chiave di Aristotele (*De int.* 16 a 3, 16 a 9, *De an.* 420 b 5, *Probl.* X, 39, 895 a7, *De part. anim.* 659 b 30, *Hist. ani.* 535 a), Agamben mostra e argomenta infatti come, per scavare a fondo, per *esperire* il linguaggio nella sua struttura come nella sua storia (segnatamente, quella occidentale), occorra inquadrare l'articolazione *vocale e grammaticale* in cui è stato pensato: «il linguaggio umano si costituisce attraverso un'operazione sulla voce animale, che iscrive in essa come elementi (στοιχεῖα) le lettere (γράμματα) [...] il linguaggio umano ha luogo attraverso una esclusione-inclusione nella «nuda voce» [...], nel λόγος. In questo modo, la storia si radica nella natura, la tradizione esosomatica in quella endosomatica, la comunità politica in quella naturale» (p. 35).

Come oltrepassare questa pre-sup-posizione, questo sistema presupponente-articolante, queste endemiche scissioni certo funzionali, e nondimeno de-autenticanti? Secondo Agamben, situandosi «risolutamente non solo nello iato fra lingua e parola, semiotico e semantico, ma anche in quello fra la φωνή e il λόγος», in modo da «fare esperienza di quel *factum* che la metafisica e la scienza del linguaggio devono limitarsi a presupporre, di prendere, cioè, coscienza del puro fatto che si parli, e che l'evento di parola accade al vivente nel luogo della voce, *ma senza che nulla lo articoli a questa*. Dove voce e linguaggio sono a contatto senza alcuna articolazione, là avviene un soggetto, che testimonia di questo contatto [si dovrebbe considerare questo periodo in stretta relazione alle pagine di *Quel che resta di Auschwitz* dedicate alla testimonianza e al soggetto]. [...] Il pensiero che – fra la parola e la lingua, l'esistenza e l'essenza, la potenza e l'atto – si rischia in questa esperienza, deve accettare di trovarsi ogni volta senza lingua di fronte alla voce e senza voce di fronte alla lingua» (p. 45).

Nel secondo scritto, *Sul concetto di esigenza* (pp. 49-56), questo *experimentum* si lega indissolubilmente, attraverso la disamina di citazioni da Leibniz, Benjamin, Paolo, Spinoza e Platone, allo statuto teoretico-pratico dell'esigenza e dell'idea. «L'esigenza», questo *locus* (dell') estremo, «è lo stato di complicazione estrema di un essere, che implica in sé tutte le sue possibilità [...] Essa è là – ma come sospesa da tutti i suoi atti, involuta e raccolta in se stessa. Come l'idea, c'è e, insieme, non c'è. [...] L'idea – l'esigenza – è il sonno dell'atto, la dormizione della vita. Tutte le possibilità sono ora raccolte in un'unica complicazione, che la vita andrà poi man mano spiegando – ha già, in parte, spiegato. Ma di pari passo al procedere delle spiegazioni, sempre più s'addentra e complica in sé inesplicabile l'idea. Essa è l'esigenza che resta indelibata in tutte le sue realizzazioni, il sonno che non conosce risveglio» (pp. 55-56). È chiaro, dunque, che l'*experimentum vocis*, in tutta coerenza con le interpretazioni agambeniane del concetto di *potenza* condotte in altri luoghi e con quello, da lui elaborato, di *potenza destituente*, richieda, *esiga* essenzialmente quell'inoperosità e quella disattivazione potenziali da cui, solo, l'assunzione del possibile può muovere.

Ma è nel terzo scritto che l'esigenza del dicibile e dell'idea come puro «aver luogo» raggiungono l'apice della loro elaborazione. In *Sul dicibile e l'idea* (pp. 57-121), infatti, tramite un paziente e magistrale rilancio dell'εἶδος e della χώρα platonici (a partire dal sintagma della *Settima lettera* «αὐτός ὁ κύκλος» nella sua essenza anaforica) contro l'interpretazione “separatista” di Aristotele, e una coerente interpretazione del stoico (che, secondo l'Autore, rappresenta il gesto di sostituzione dell'idea platonica da parte degli stoici), Agamben mostra che «come l'idea, il dicibile non è né nella mente né nelle cose sensibili, né nel pensiero né nell'oggetto, ma fra di essi», entrambi *si mostrano accanto* (παράδειγμα) nel puro «aver luogo» del linguaggio in relazione ai corpi sensibili. E come l'interpretazione secolare dell'idea come “universale”, poi trapassata nelle dispute medievali sulla *quaestio de universalibus*, deriva da un'inadeguata interpretazione aristotelica, che snatura in ultima istanza l'essenza dell'idea come

locus ontologico (e linguistico) del singolo sensibile, così la *χώρα* non si riduce alla sua tradizione (e traduzione) di 'materia'. Giacché, infatti, «il problema dell'idea non è separabile dal problema del suo luogo» (p. 98), nella concezione platonica della *χώρα* come genere terzo dell'essere (nel *Timeo*) si dovrà piuttosto vedere *la comunicazione tra sensibile e intellegibile* nell'«aver luogo» del primo e la «geniale» risposta di Platone «alle aporie del *χωρίς* e del *χωρισμός*» (p. 102), sicché «l'idea, che non ha luogo né in cielo né in terra, ha luogo nell'aver luogo dei corpi, coincide con esso». Ma l'idea, a ben vedere, ha anzitutto a che fare coi nomi. O meglio – con la *nominazione* (e qui l'eco dello scritto benjaminiano sulla lingua si fa tangibile). Nell'idea, nel «cerchio stesso» della *Settima lettera*, secondo Agamben, Platone cerca infatti di pensare un *fra* che inerisce ad ogni sensibile *in quanto nominato* – *l'atto di nominazione* nel suo conferire ad esso consistenza ontologica *fra* la sua sensibilità e la sua intelligibilità, «*il cerchio ripreso nel e dal suo esser-detto-cerchio*», il nascimento della cosa come *cosa stessa* (l'ipseità, e non già l'identità, della cosa), ovvero come «pura dicibilità» (p. 82). Platone, la cui ontologia si fonda «su un'anafora» (p. 92) irriducibile (alla quale sembra lecito accostare, forse non troppo arbitrariamente, le idee agambeniane, principalmente mutate da Paolo, di *scarto* e di *tempo che resta*), cerca così di «problematizzare *il fatto stesso che* la cosa sia detta e nominata [...], il puro e irriducibile darsi del linguaggio. In questo punto – in cui il nome è ripreso dal e nel suo nominare la cosa e la cosa è ripresa dal e nel suo essere nominata dal nome – il mondo e il linguaggio sono a contatto, cioè uniti solo da un'assenza di rappresentazione» (p. 93). E se l'ontologia «comincia propriamente, per Platone, soltanto col piano dei nomi» (p. 113), ciò che nell'*esigenza* dell'*experimentum* è affidato alla filosofia è precisamente la «contemplazione delle idee nei nomi» (p. 114) come «verità di cui ne va per noi uomini parlanti» (p. 121): «questo – e non altro – è l'oggetto della filosofia e del pensiero» (*ibid.*).

Ciò non implica affatto, tuttavia, che ne scaturisca un *positum*, un *quid*, un *contenuto decifrabile*. «La scrittura filosofica», ci dice il quarto scritto (*Sullo scrivere proemi*, pp. 123-131), «non può che avere natura proemiale o epilogale. Ciò significa, forse, che essa non ha a che fare con ciò che si può dire attraverso il linguaggio, ma col stesso, col puro darsi del linguaggio come tale. L'evento che è in questione nel linguaggio, può solo essere annunciato o congedato, mai detto [...] Ciò che del linguaggio si riesce a dire è solo prefazione o postilla»: in questo modo, la filosofia (come *esigenza*, *contemplazione delle idee nei nomi* ed *experimentum vocis*) è necessariamente confronto non già con l'indicibile (categoria avversa ad Agamben in quanto comunque iscritta nella pura dicibilità del linguaggio), bensì con «l'im-predicibile, ciò che non può esser detto in un proemio» o in un epilogo – filosofia è *contemplazione del non-detto nel suo dirsi*, dove «il congedo dalla parola coincide col suo annuncio» (p. 131).

Ed è nell'*Appendice*, significativamente intitolata *La musica suprema. Musica e politica* (pp. 133-146), che Agamben esplica la matrice e la portata *politiche* del suo discorso (matrice e portata, del resto, sempre immancabilmente marcate nel suo pensiero, anche laddove esse non appaiano immediatamente come tali). «Se

chiamiamo musica l'esperienza della Musa, cioè dell'origine e dell'aver luogo della parola, allora in una certa società e in un certo tempo la musica esprime e governa la relazione che gli uomini hanno con l'evento di parola» (p. 135): «la Musa – la musica – segna la scissione fra l'uomo e il suo linguaggio, fra la voce e il *logos*» (p. 138). È chiaro, allora, che la musica, in quanto esperienza-limite del linguaggio (dell'uomo), assurge a funzione essenzialmente determinante della relazione stessa fra uomo e *logos* – dunque anche, ed eminentemente, fra uomo e πόλις, giacché «i Greci sapevano perfettamente ciò che noi fingiamo di ignorare, e, cioè, che è possibile manipolare e controllare una società non soltanto attraverso il linguaggio, ma innanzitutto attraverso la musica», e «la cattiva musica che invade oggi in ogni istante e in ogni luogo le nostre città è inseparabile dalla cattiva politica che la governa» (p. 140). Noi non siamo *accordati* alla Musica, perché non pensanti il nesso musaico col linguaggio e con l'essenza del nostro divenir-parlanti.

Ma qui, secondo Agamben, deve incunarsi la memoria del gesto di Platone, quello della «critica» e del «superamento dell'ordinamento della πόλις ateniese» (p. 142). Rivendicando alla filosofia lo statuto di «vera Musa (*Resp.* 548 b 8)», di «musica suprema (*Phaid.* 61 a)», di «Musa stessa (*Resp.* 499 d)», infatti, Platone, e con lui il filosofo, «riconduce l'uomo nel luogo del suo divenire-umano [...] *La filosofia scavalca il principio musaico in direzione della memoria*, di Mnemosine come madre delle Muse, e in questo modo libera l'uomo dalla μ e rende possibile il pensiero» (p. 143). Solo così, *memori di Mnemosine*, può rendersi possibile arginare, o quanto meno leggere, «l'eclisse della politica» congiuntamente alla «perdita dell'esperienza del musaico» (p. 145) proprie del nostro tempo.

Ontologia e politica, dunque, e fra esse il (darsi del) linguaggio unitamente alla filosofia come «contemplazione delle idee» ed «esperienza del musaico». Se è scorretto definire *Che cos'è la filosofia?* “*summa*” del pensiero di Agamben, è tuttavia certamente legittimo individuarvi una condensazione di esso, una sorta di vertice dell'interrogazione, che racchiude in sé le precedenti, rilanciandone l'attualità – e attuali esse si rivelano non solo nel *cursus* del suo pensiero, ma anche, e forse soprattutto, per l'epoca che viviamo.