

# Lo Sguardo

*rivista di filosofia*

N. 31, 2020 (II)

*Habitus e abitudine*

*Filosofie della seconda natura*

a cura di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci,  
Alberto Romele

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane) – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)  
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi,  
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✉ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Laura Turano.

Sito web: [www.losguardo.net](http://www.losguardo.net)  
Contatti: [redazione@losguardo.net](mailto:redazione@losguardo.net)

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da IN SCHIBBOLETH EDIZIONI. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 31, 2020 (II)

***Habitus e abitudine. Filosofie della seconda natura***

a cura di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci, Alberto Romele

---

***Indice:***

*Habitus e abitudine. Filosofie della seconda natura*

Editoriale di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci, Alberto Romele

..... pp. 7-14

**¶ Sezione Prima – *Eredità***

***Contributi/1: Abito e clima nella teoria leopardiana***

*dell'assuefazione*, di Alice Orrù ..... pp. 17-35

***Contributi/2: Why is Habit the Hardest Problem for Hegel?***

*Contradictions of Habit in Hegel's Anthropology*

di V. Metin Demir ..... pp. 37-56

***Contributi/3: Escaping the Anthropological Circle:***

*Kant and Hegel on Madness and Habit*, di Michael Lewis ..... pp. 57-76

***Contributi/4: Carattere, abitudine, schematismo.***

*Il ruolo della psicologia nel pensiero politico e sociale*

*di Max Horkheimer*, di Luca Micaloni ..... pp. 77-97

***Articoli/1: La teoria bourdieusiana dell'habitus.***

*Pensare con e contro Durkheim*, di Luca Corchia ..... pp. 99-123

**¶ Sezione Seconda – *Tempo e carne***

***Contributi/5: Dinamiche dell'abitudine.***

*Inferenza, creazione e istituzione tra Hume e Bergson*

di Michele Pavan ..... pp. 127-146

***Contributi/6: The Role of Habits in the Question of  
the Relationship between Perception and Concepts***

di Giulia Lanzirotti ..... pp. 147-165

**Contributi/7:** *Habitus and Learning. Notes on repetition, body and change*, di Igor Pelgreffi . . . . . pp. 167-191

**Contributi/8:** *Habitus e tempo. Appunti per un pensiero della discontinuità a partire da Bourdieu e Spinoza*  
di Emma Barettoni . . . . . pp. 193-212

**Articoli/2:** *Eserciziari di dis-abit(u)azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā*  
di Roberto Alciati e Federico Squarcini . . . . . pp. 213-234

### ¶ Sezione Terza – Pragmatismi

**Contributi/9:** *Ereditarietà artificiali. Habit ed adattamento*  
di Chiara Pertile . . . . . pp. 237-252

**Articoli/3:** *L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan*  
di Guido Baggio . . . . . pp. 253-267

**Articoli/4:** *«Bundles of habits»: la prospettiva fisio-psicologica di William James*, di Michela Bella . . . . . pp. 269-284

**Articoli/5:** *The Dark Side of Habits. A Pragmatist Account*  
di Matteo Santarelli . . . . . pp. 285-302

### ¶ Sezione Quarta – Antropologie

**Contributi/10:** *Per poter non passare all'atto. Sull'interpretazione strategica dell'ontologia aristotelica offerta da Giorgio Agamben*  
di Carlo Crosato . . . . . pp. 305-331

**Contributi/11:** *Tendenze a essere. Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia*  
di Giacomo Pezzano . . . . . pp. 333-353

**Articoli/6:** *Pratiche, tecniche, cose. Il concetto di habitus tra prassi e medialità*, di Alessandro De Cesaris . . . . . pp. 355-378

**Contributi/12:** *L'abitudine tra habitus e habitat: un'analisi  
a partire da La dolce vita di Federico Fellini*

di Pietro Ramellini ..... pp. 379-392

**Recensioni, discussioni e note** ..... pp. 393-511

*Contributi/10*

## *Per poter non passare all'atto*

# Sull'interpretazione strategica dell'ontologia aristotelica offerta da Giorgio Agamben

Carlo Crosato

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/12/2020. Accettato il 06/04/2021

### **TO BE ABLE NOT TO PASS INTO ACTUALITY. ON AGAMBEN'S STRATEGIC INTERPRETATION OF ARISTOTELIAN ONTOLOGY**

This paper addresses the strategy by which Giorgio Agamben interprets the Aristotelian texts about the potentiality-actuality ontology. In Agamben's critique, the Aristotelian ontology is responsible for having prioritized the actuality over potentiality and established the concept of *hexis* for explaining the passage between them. The traditional interpretation of these texts, then, has attributed an ethical meaning to such a polarity, ultimately leaving in shadow the dimension of potentiality as such, the meaning of which is not related to the immediate passage into the actuality. This also introduces a violent movement into ethics and politics, in order to overcome which, it is necessary to go back to the horizon of potentiality as such, that is, inoperativity.

\*\*\*

### **Introduzione**

In un passaggio cruciale di *Homo sacer*, Agamben mostra l'intima relazione fra l'ontologia aperta dalla riflessione aristotelica su potenza e atto e la struttura che organizza il pensiero e la politica occidentali. «Aristotele ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità», essendovi nella relazione tra potenza e atto la forma fondamentale del bando, ossia del rapporto fra la positività e il proprio sfondo, che si annulla nella positività stessa ed è in essa conservato solo in quanto annullato. Così come l'essere si fonda sovranamente riducendo la potenza alla sua sola positività relativa all'atto, parimenti il potere taglia nel mezzo la vita, definendo l'umano e definendone l'operatività. Ciò che rimane trascurato è l'orizzonte erratico che trascende la positività attuale: esso

è la dimensione più propria dell'uomo, che è possibile riscoprire solo risalendo all'inoperatività, all'assenza d'opera, alla totipotenza, unione di potenza di fare e potenza di non fare, che, trattenuta nella sua ineffettualità, per Agamben è definibile anche come impotenza. Si tratta di una dimensione che, tuttavia, è puntualmente confiscata all'uomo e relegata nello spazio della potenza riservata alla sovranità, la cui forma ricalca la fondazione dell'essere secondo l'ontologia aristotelica – «senza nulla che lo preceda e lo determini»<sup>1</sup> – e il cui paradigma è quello della Gloria divina – «che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere» e che «che nutre e alimenta il potere»<sup>2</sup>.

Nel presente articolo, si ricostruiranno i tratti fondamentali della critica agambeniana all'ontologia occidentale, in special modo la critica nei confronti dell'interpretazione del pensiero aristotelico responsabile di aver lasciato in ombra la dimensione non operativa, non effettuale della potenza. Alla base di tale passaggio, Agamben denuncia esservi la priorità dell'atto sulla potenza e, nella conservazione della relazione fra queste due polarità, l'istituzione del concetto di *hexis*, come chiave per l'attribuzione di un tenore etico a una dicotomia così congeniata. In primo luogo, per definire la domanda sulla dimensione autonoma e ineffettuale della potenza, si delineeranno le intuizioni agambeniane intorno all'ontologia dell'effettualità. In seguito, ci si addentrerà fra gli aspetti filologici più problematici del confronto di Agamben con il concetto aristotelico di potenza, evidenziando le ricadute filosofiche di tale strategia ermeneutica. Infine, si osserverà Bartleby, figura paradigmatica che Agamben designa come annunciatore della dimora impotente dell'uomo, al fine di descriverne gli aspetti salienti e il destino drammatico.

## **1. L'oblio dell'impotenza: lineamenti aporetici di ontologia dell'effettualità**

*1.1.* Nel primo volume della serie *Homo sacer*, Agamben presenta la dinamica fondamentale di ogni forma di organizzazione della vita in Occidente: l'eccezione, il 'prender-fuori'. La decisione sovrana costituente poggia su una presupposizione che non è mai oggetto di norma ma, anzi, è bandita da ogni dominio normativo perché il dominio normativo possa istituirsi. Si tratta di uno spazio che Agamben definisce anche di 'indifferenziazione' o 'indeterminazione', da cui assume legittimità ogni differenziazione e ogni determinazione, ogni positività storica<sup>3</sup>. È uno spazio ontologico in cui la decisione è massimamente possibile, proprio nella misura in cui la potenza in esso rimane sospesa, completa perché non definita da alcun atto<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005<sup>2</sup>, p. 54.

<sup>2</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2014, p. 265.

<sup>3</sup> Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino 1982.

<sup>4</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 21-23; e Id., *Stato di eccezione*, Torino 2003, pp. 44-54.

Il paradosso del sovrano consiste nello stare *legalmente fuori* dall'ordinamento giuridico, in una posizione di piena potenza coincidente, in quanto tale, con la tensione stessa in cui potenza di passare all'atto e potenza di non passare all'atto si equivalgono. In tale posizione si decide dell'«abbandono»<sup>5</sup>, poiché è un'area completamente transitabile dalla decisione, da cui violenza e diritto definiscono i loro domini. Una indeterminazione che già Walter Benjamin aveva criticato mettendo in risalto l'irreparabile presenza della violenza non solo nell'atto costituente, ma anche nell'alveo del potere costituito che nel primo ha la propria condizione trascendentale d'esistenza<sup>6</sup>.

Mettendosi alla ricerca di una possibile disattivazione di tale struttura, Agamben risale fino all'ontologia di potenza e atto, mediante cui

Aristotele ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità. Poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi<sup>7</sup>.

In termini ontologici, la relazione tra potenza e atto è per Agamben la più fondamentale relazione di bando, secondo cui la potenza subisce un processo di contemporanea nullificazione e conservazione (in quanto nullificata), riducendosi a presupposto da obliare perché si dia l'atto. Una possibile disattivazione di questo abbandono non può passare semplicemente per un potere costituente capace di non spegnersi completamente in un potere costituito, dovendo piuttosto aprire l'orizzonte di una «potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto»<sup>8</sup>.

Con la pubblicazione de *Il Regno e la Gloria*, la teologia politica agambeniana raddoppia le sue volute attorno a una teologia economica che governa il mondo. Alla sovranità, che conserva per sé la pienezza trattenuta della potenza per istituire il dominio normativo, corrisponde qui la costante messa in opera dell'inoperosità essenziale all'uomo, confinata a «mistero ultimo della divinità»<sup>9</sup>. Il potere nella sua articolazione gestionale è un'operazione che confisca la potenza inoperosa, rendendola sfondo impensabile di ogni possibile definizione operativa della vita. La potenza piena e trattenuta, resa impotente nella misura in cui è conservata nella sua integralità prima che precipiti nell'atto, viene ridotta a mero momento glorioso funzionale all'imposizione all'uomo di una natura operosa<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. J. L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris 1983.

<sup>6</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (tradotto in *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, Torino 2008, pp. 467-489), di cui Agamben si è già occupato nell'articolo *Sui limiti della violenza*, «Nuovi argomenti», 17, 1970, pp. 159-73. Cfr. A. Kotsko, *On Agamben's Use of Benjamin's 'Critique of Violence'*, «Telos», 145, 2008, pp. 119-129.

<sup>7</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54. Cfr. anche A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992, p. 383.

<sup>8</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 54-55. Si veda anche Id., *Idea della prosa*, Macerata 2013<sup>2</sup>, pp. 51-52 e Id., *Stato di eccezione*, cit., pp. 95-113.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 268.

<sup>10</sup> Ivi, p. 269. Cfr. A. Cavalletti, *Il filosofo inoperoso*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Macerata 2019, pp. 389-415.

Non oziosa passività, l'inoperosità è piuttosto il gesto di disattivazione di questi movimenti di messa al bando e confisca del potere, perché sia possibile accedere stabilmente all'integrità della potenza<sup>11</sup>. Già nel 2001, Agamben usa come sinonimi le parole 'inoperosità' e 'decreazione', per descrivere «un'operazione in cui il *come* si sostituisce integralmente al *che*, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una *forma di vita*»<sup>12</sup>. In un'intervista del 2010, poi, aggiunge che «si tratta di una *praxis*, di un'operazione che consiste nel rendere inoperose le opere umane», la ricerca di un orizzonte in cui sia attingibile «l'attività più propria dell'uomo»<sup>13</sup>; un'attività, però, tutt'altro che riconducibile a un *ergon* definitorio.

Per l'uomo, diversamente che per gli altri esseri, è piuttosto l'assenza di opera l'orizzonte etico adeguato, in cui ogni forma viene attribuita alla vita senza che la vita venga a essa ridotta. Lo stesso Aristotele avrebbe avvicinato l'idea di uomo come essere che 'può la propria impotenza', che può cioè dimorare attualmente presso quella potenza che il potere cattura e mette in opera; e però questa intuizione, appena sfiorata, sarebbe stata subito abbandonata dallo Stagirita<sup>14</sup> che, anzi, avrebbe introdotto nell'ontologia ambiguità tali da relegare nell'ombra una simile immagine.

1.2. Il nucleo attorno a cui ruota la critica avanzata da Giorgio Agamben è costituito dalla sovrapposizione fra l'ontologia di potenza e atto e l'inscindibilità del rapporto tra essere e prassi, che impedisce agli uomini l'accesso all'«impotenza, cioè [a] ciò che non possono fare o, meglio, possono non fare»<sup>15</sup>. L'origine di tale sovrapposizione sarebbe reperibile nella reinterpretazione dell'ontologia aristotelica da parte della prima Cristianità, per cui l'essere è rimasto schiacciato sulla prassi, al punto che «ciò che l'uomo fa e ciò che l'uomo è, entrano in una zona di indistinzione, in cui l'essere si risolve nei suoi effetti pratici e, con una perfetta circolarità, è ciò che deve (essere) e deve (essere) ciò che è». L'ontologia che ne scaturisce è quella che, per chiarire l'intimità esclusivamente effettuale, Agamben chiama 'operatività'.

<sup>11</sup> Cfr. G. Agamben, *L'opera dell'uomo* (2004), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, pp. 372-384; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002. Per una ricca contestualizzazione filosofica, cfr. G. Didi-Huberman, «*Puissance de ne pas*», ou la politique du désœuvrement, «Critique», 836-837, 2017, pp. 14-30.

<sup>12</sup> G. Agamben, *La comunità che viene* (1990), Torino 2001, pp. 92-93 (corsivi nel testo). Agamben parla anche di 'profanazione', per intendere il movimento di riconquista che disattiva la separazione sacrale: potenza-impotenza e profanazione sono ricostruite in E. Balskus, *Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben*, «Macalester Journal of Philosophy», 19, 2010 (1), pp. 158-180, in particolare pp. 174 ss.

<sup>13</sup> Intervista rilasciata nel 2010 a A. Wald Lasowski, *L'inoperosità come prassi: in cerca di un nuovo paradigma*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 549-556.

<sup>14</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1097b 30.

<sup>15</sup> G. Agamben, *Su ciò che possiamo non fare*, in Id., *Nudità*, Roma 2017<sup>6</sup>, pp. 67-70, p. 67. Cfr. J. Faulkner, *Innocence, Evil, and Human Frailty: Potentiality and the Child in the Writings of Giorgio Agamben*, «Angelaki», 15, 2010 (2), pp. 203-219.

Sarebbe il paradigma della liturgia ad aver ridotto l'ontologia aristotelica alla sola dimensione operativa, in cui l'essere e la prassi che lo definisce e realizza si indeterminano<sup>16</sup>, consegnando alla modernità una concezione dell'essere indiscernibile dai suoi effetti<sup>17</sup>. Pur dovendo corrispondere all'*energeia* nella sua relazione alla *dynamis*, nell'elaborazione protocristiana di tale paradigma si produce una torsione ontologica, per cui il concetto di *effectus* non definirà più il modo e la permanenza di una forma e di una sostanza in opposizione alla potenza, bensì l'operazione che realizza dall'esterno una potenza, determinando l'immediata «dislocazione dell'essere nella sfera della prassi»<sup>18</sup>. L'essere «*non è semplicemente, ma deve essere effettuato e realizzato*»<sup>19</sup>. L'ontologia dell'effettualità incastra fra potenza e atto un terzo termine, irriducibile a ciascuno dei due, da intendersi come una potenza che si dà realtà mediante la sua stessa operazione. «L'operatività stessa è essere e l'essere è in se stesso operativo»<sup>20</sup>, in una circolarità di essere e prassi che presto assume il tenore del dovere, concetto fondamentale di ogni prescrittività<sup>21</sup>.

Ma più che una cesura vera e propria, questa trasformazione rappresenta la radicalizzazione di alcuni aspetti già presenti nell'ontologia aristotelica, a danno di altri rimasti in ombra che, però, secondo Agamben, sarebbero stati elementi eminenti nel dettato aristotelico, come la possibilità per la potenza di non tradursi in atto. Con la scissione dell'essere in potenza e atto, e con il primato dell'*energeia* sulla *dynamis*, Aristotele avrebbe introdotto un'aporia rimasta a lungo latente, che avrebbe offerto le condizioni di sviluppo delle strutture di un'ontologia in cui l'essere deve essere realizzato.

Il problema che Agamben si pone è quello di un passaggio: dalla potenza all'atto, poi tradotto in quello dall'*officium* all'*effectus*. Un passaggio che, già in Aristotele, è reso possibile dalla *hexis*, categoria che non solo, nella lettura agambeniana, ha finito per rendere lineare l'attuazione della potenza, ma nel cui novero sono inserite le virtù, gli abiti «per cui l'uomo [...] compie bene la sua funzione [*ergon*]»<sup>22</sup>, favorendo perciò la piegatura prescrittiva delle categorie ontologiche. Eppure, sostiene Agamben, nel confronto con i Megarici Aristotele aveva pensato a una forma di potenza autonoma. La critica di Agamben è dunque traducibile nei termini di una ricerca di tale autonomia, per dipanare il problema ultimo del rapporto fra potere costituente e potere costituito.

1.3. Quello di *hexis* è un concetto che trova collocazione nel libro *Theta* della *Metafisica*, come ciò che rende possibile, regola e opera il passaggio

---

<sup>16</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, Torino 2011, p. 69.

<sup>17</sup> Ivi, p. 55. Cfr. Id., *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 69 ss.

<sup>18</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 58.

<sup>19</sup> Ivi, p. 61 (corsivo nel testo).

<sup>20</sup> Ivi, p. 65.

<sup>21</sup> Ivi, p. 97.

<sup>22</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1106a 22-24. Cfr. M. T. Lu, *Hexis within Aristotelian Virtue Ethics*, «Proceedings of the ACPA», 88, 2015, pp. 197-206; L. Wacquant, *A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus*, «The Sociological Review», 64, 2016 (1), pp. 64-72.

dall'essere in potenza all'atto. Ciò che interessa Agamben è che, mediante questo concetto, Aristotele sposti la propria attenzione dalla potenza in senso generico alla potenza effettiva di chi ha una capacità e può porla in atto. Commenta Agamben:

L'abito è il modo in cui un essere «ha» in potenza una tecnica, un sapere o una facoltà, «ha» una potenza di sapere e di agire. Esso è, cioè, il punto in cui *l'essere trapassa in avere*.

E tuttavia proprio in prossimità del concetto di *hexis* così concepito si annida un'aporia:

Essenziale alla teoria aristotelica dell'abito è che questo «avere» si mantenga in relazione costitutiva con la sua *privazione*<sup>23</sup>.

Cercando di articolare l'altrimenti irricucibile iato fra potenza e atto, Aristotele introduce un elemento mediano, la *hexis*, che, tuttavia, causa uno slittamento nel significato della potenza, da attributo dell'essere a oggetto di un avere. Tale possesso attribuisce la possibilità di scelta sovrana sulla potenza di fare o di non fare, o, come dice Agamben, sulla potenza e la sua privazione, potenza e impotenza. Questo, di fatto, impedisce di pensare la potenza nella sua integralità e nella sua autonomia ontologica, subordinandola immancabilmente alla supremazia all'atto verso cui la potenza pare sempre dover scivolare. Con la categoria della *hexis*, annota Agamben, l'essere si trasforma nel possesso di facoltà: qui è il germe di un'archeologia del soggetto che padroneggia la potenza; ma soprattutto qui è il germe etico di un'ontologia dell'effettualità che impone la coincidenza fra l'essere e i suoi effetti pratici, che definisce l'essere come dover-essere.

Nel destreggiamento di tale potenza, afferma Agamben, la teoria delle virtù nasce per districare le difficoltà che lo strumento della *hexis* ha introdotto: attribuendo agli abiti una tonalità etica utile a meglio governarne l'impiego, la virtù mette in ombra la dimensione negativa della potenza e rende governabile la messa in opera della potenza, raddoppiando, però, le aporie che l'aretologia voleva risolvere.

La virtù (*areté*) è, infatti, «un certo abito» (*hexis*) e, insieme, qualcosa che, nell'abito lo rende capace di passare all'atto e di agire nel modo migliore.

Questo dà alla definizione aristotelica di 'virtù' un doppio statuto, sul piano dell'essere e sul piano dell'azione: essa, secondo quanto Agamben legge nell'*Etica nicomachea*, è l'abito a partire dal quale l'uomo diventa *agathos* e a partire dal quale farà bene la sua opera<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 109 (corsivi nostri).

<sup>24</sup> Ivi, p. 112. Il passaggio aristotelico considerato è da *Etica nicomachea*, 1106a 22-23.

Rimane però aperta la domanda relativa a quale sia l'innescò di una simile messa all'opera. Una questione a cui il pensiero successivo darà soddisfazione presupponendo un soggetto esterno alla potenza, dotato di scelta e volontà, elementi trascendenti rispetto all'abito che sono deputati a guidare. Qui l'origine di tutta la filosofia del soggetto che Agamben intende smascherare, e dell'accostamento, a partire dalla Scolastica, fra *officium* e virtù, in un'enfasi dell'operatività che lascia completamente in ombra la 'potenza-di-non' per «conferire effettualità alla virtù nel governo dell'abito e della potenza»<sup>25</sup>. La virtù è ciò che rende l'abito operativo e, dunque – ben oltre l'aretologia aristotelica centrata sull'eccellenza del comportamento e sulla componente dianoetica, e non sovrapponibile *tout court* alla dimensione etica –, la sua bontà è tutta racchiusa nel suo «orientare la potenza verso la sua perfezione»; una perfezione che «non consiste, per l'uomo, nell'essere, ma nell'operare e solo attraverso l'azione l'uomo si assimila a Dio»<sup>26</sup>, assolvendo il debito del dover-essere che ristrutturata in termini teologici il diritto.

L'impresa agambeniana orientata alla riscoperta di un '*habitus* della privazione' può risultare almeno un po' più chiara da alcune recenti riflessioni del filosofo:

Sia il termine latino *habitus*: come nome in *-tus* esso esprime un'attitudine o una possibilità, più precisamente il modo in cui si ha una potenza o una possibilità e non il suo esercizio oggettivo (a cui corrisponderebbe in greco il vocabolo *hexis* [...]). Si comprende allora perché Aristotele, che cerca di pensare col termine *hexis* (che, come nome in *-sis*, esprime un'azione effettuata) un medio fra la potenza e l'atto, si scontri con difficoltà difficilmente superabili. La potenza, pensata secondo il modo in cui la lingua ce la presenta, non è qualcosa di non reale che precede l'atto in cui si realizza: essa è, al contrario, il solo modo in cui possiamo avere ciò che facciamo. Possiamo, cioè, «avere» delle azioni, in quanto le consideriamo come realmente possibili per noi: una volta concepita nella sua effettuazione, l'azione si separa a tal punto dal soggetto che deve essergli imputata suo malgrado<sup>27</sup>.

Si comprende come Agamben intenda con ciò mettere in crisi il mutamento, così nettamente evidenziato nell'*hexis* aristotelica, dall'essere all'avere. Ma già nel 2011, indagando la vita cenobitica, Agamben aveva valorizzato la possibilità di revocare la trasformazione dall'essere all'avere, illuminando una vita che genera la propria regola, la propria forma, «produce[ndo] nella volontà un 'vincolo permanente e quasi abituale'», e riferendosi dunque «immediatamente [...] al vincolo che è esso stesso a produrre nella volontà»<sup>28</sup>. Il paradosso che la vita monastica viene istituendo è quello di un legame dotato della forma della legge ma non del suo contenuto, che, come l'imperativo kantiano, non ha altro oggetto se non la volontà stessa, il prodursi in questa di un *habitus*, di una forma

---

<sup>25</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 113.

<sup>26</sup> Ivi, p. 116.

<sup>27</sup> G. Agamben, *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Torino 2021, p. 218.

<sup>28</sup> G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011, p. 75.

di vita: questo è un preludio della coesione della vita rispetto a se stessa e al tutto, di contro all'esteriorità 'in relazione' della legge<sup>29</sup>.

Tale realtà viene esplorata da Agamben proprio per la sua capacità costitutiva, così differente rispetto alla diade costituente-costituito, generativa di un 'terzo' fra legge e vita. Una *forma vitae*, che, spiega Agamben, pareva non offrire appigli al tentativo di critica e regolamentazione operato dalle istituzioni ecclesiastiche, esibendo anzi un esempio incarnato<sup>30</sup> che metteva in crisi quella relazione fra distinti (vita e legge) così fondamentale per la cattura attuata dalla politica occidentale. È qui in gioco la possibilità di accedere proprio a quella forma di inscindibilità della vita che Agamben ricerca fin dall'inizio degli anni Novanta: una vita non scindibile dalla sua forma e perciò non transitabile dalle relazioni di potere.

Prezioso è, per Agamben, il caso francescano, che, con l'uso non appropriante, sottratto alla dicotomia di agente e paziente, è stato in grado di sottrarsi alla sfera del diritto e così di «creare uno spazio che sfuggisse alla presa del potere e delle sue leggi, non entrando in conflitto con esse, ma semplicemente rendendole inoperanti»<sup>31</sup>; non decidendo o patendo una decisione, poiché potenza e atto si confondono nell'uso.

La nozione di 'uso' come *tertium* fra vita e norma, fra potenza e atto, ritorna centrale nel 2014, ne *L'uso dei corpi*, in cui Agamben esplora la possibilità di relazionarsi con la potenza altrimenti che dal punto di vista dell'atto, perché sottratta alla distinzione tra soggetto e oggetto, e fra attivo e passivo. L'azione d'uso non è compiuta transitivamente su un oggetto, ma affeziona il soggetto stesso, il quale, viceversa, non trascende sovranamente l'azione, ma la accoglie<sup>32</sup>.

Questo riconduce alla dimensione della *hexis*, che Agamben salva dalle aporie della lettura aristotelica<sup>33</sup> e dall'interpretazione successiva, con l'idea di disattivare la distinzione fra potenza-abito e uso-atto: una potenza sviluppata attraverso processi in cui il soggetto è luogo di formazione, agente e paziente. Non una potenza che può attuarsi o meno, ma che è in atto in sé, nella forma dell'«uso abituale», un abito che non deve essere messo all'opera da un soggetto sovrano, ma che genera il soggetto attraverso l'uso di sé<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 39.

<sup>30</sup> Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 23-24.

<sup>31</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, p. 32. Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Roma 2005, pp. 94-96.

<sup>32</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014, p. 84 (corsivo nel testo). Già ne *La comunità che viene* si legge di una singolarità generata dal proprio modo d'essere, «un abito, un *ethos*. Essere generati dalla propria maniera di essere è, infatti, la definizione stessa dell'abitudine [...] *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*» (p. 28).

<sup>33</sup> Cfr. G. Agamben, *Opus Dei*, cit., pp. 107 ss.

<sup>34</sup> Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 92-94.

## 2. Per un recupero dell'impotenza

2.1. Nel quadro delineato da Agamben, *hexis* è dunque un concetto tecnico coniato da Aristotele, a seguito della priorità assegnata all'atto sulla potenza, al fine di permettere una relazione pur nella distinzione fra queste due polarità ontologiche. La tradizione post-aristotelica ha radicalizzato il rapporto lineare fra la potenza e l'atto, caricando di valore prevalentemente gli effetti positivi che esso genera, e lasciando in ombra l'autonomia ineffettuale della potenza, la sua apertura non catturata dalla messa in opera. La *hexis* viene intesa come il possesso di sovranità da parte del soggetto sul passaggio della potenza all'atto. Qui si incardina la domanda di Agamben, relativa alla possibilità di risalire anche a una *hexis* della dimensione privativa che, stando alla lettura che egli ritiene più coerente del dettato aristotelico, deve pur far parte dell'accesso umano alla potenza.

Durante una conferenza tenuta a Lisbona nel novembre 1987<sup>35</sup>, Agamben riflette sul rapporto fra *dynamis* ed *energeia*, e sul problema della loro adiacenza entro specifiche facoltà del soggetto. Egli risale ai passi del *De anima*, in cui Aristotele si chiede perché non si abbia sensazione degli organi sensori in assenza di oggetti esterni. «Ovviamente – sostiene lo Stagirita – la risposta è che la facoltà sensitiva non è in atto, ma solo in potenza, e perciò la percezione non avviene» se non per l'azione di un oggetto esterno, percepibile in atto<sup>36</sup>. Passaggi interpretabili come un riferimento all'uomo in quanto soggetto senziente non indefettibilmente in atto, in quanto collocato in una prospettiva corporea che gli impedisce di sentire tutto quanto può essere sentito.

Un'interpretazione, quest'ultima, di cui Agamben intende esplicitamente mettere in crisi la stabilità, in primo luogo definendo problematico il riferimento di una potenza a un soggetto, questione considerata riflessivamente solo parecchi secoli dopo, con Kant<sup>37</sup>. Retrocedendo rispetto a questo punto fisso per noi moderni, Agamben si interroga archeologicamente su cosa significhi 'avere una facoltà', cioè esser portatori di una potenza non sempre e necessariamente in atto. Siamo così collocati all'incrocio fra i problemi del soggetto e della sua potenza, nel luogo in cui «una certa attività è separata da se stessa e assegnata a un soggetto» come funzione da mettere in opera. È a questa altezza che si pone la questione sull' 'avere' una forma di vita, sulla riduzione di una potenza alla sua sola dimensione effettuale, e sulla possibilità di riscoprirne l'apertura trascendentale.

---

<sup>35</sup> G. Agamben, *On Potentialities*, in D. Heller-Roazen (a cura di), *Potentialities*, Stanford 1999, pp. 177-184, poi integrata e tradotta come *La potenza del pensiero*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 281-296.

<sup>36</sup> Aristotele, *De anima*, 417a 2-9. Si riporta la traduzione di G. Movia, Milano 2019. Analogamente, si veda anche *De anima*, 425b 29-33.

<sup>37</sup> Cfr. M. Sgarbi, *Aristotele e il problema della soggettività*, «Trans/Form/Ação», 34, 2011, pp. 105-116.

Per far ciò, occorre scoprire nella sua completezza quanto il concetto di *hexis* ha reso inaccessibile fornendo lo spazio «in cui qualcosa come una teoria della soggettività avrebbe potuto nascere»<sup>38</sup>.

*Hexis* (da *echo*, avere), abito, facoltà è il nome che Aristotele dà a queste in-esistenza della sensazione (e delle altre 'facoltà') in un vivente. Ciò che è così 'avuto' non è una semplice assenza, ma ha, piuttosto, la forma di una privazione (nel vocabolario di Aristotele, *steresis*, privazione, è in relazione strategica con *hexis*), cioè di qualcosa che attesta la presenza di ciò che manca all'atto. *Avere una potenza, avere una facoltà significa: avere una privazione*<sup>39</sup>.

Si è già detto come, con il concetto di *hexis*, l'attenzione di Aristotele si sia spostata dalla possibilità di subire una certa alterazione e divenire qualche cosa<sup>40</sup>, alla potenza che compete a chi ha una capacità, che la eserciti o meno. In questo contesto, l'esempio classico dell'architetto, che rimane tale anche quando non progetta un edificio, conferma Agamben nella sua ipotesi, e lo conduce a mettere in evidenza come a definire la potenza in questo senso specifico sia il suo «non-esercizio», tale che la *hexis* dovrà essere definita come la «disponibilità di una privazione»<sup>41</sup>.

Sebbene il pensiero successivo abbia osservato la potenza nella sola dimensione positiva, giungendo a racchiuderla nel soggetto come tutore del suo passaggio virtuoso all'atto, quella che Aristotele starebbe cercando di istituire in questi passaggi, finendo in aporie sempre più problematiche, è l'autonomia della potenza e, per illustrarne il possibile passaggio all'atto, la *hexis* come frequentazione di una privazione. L'uomo, definibile come «signore della privazione», padrone di un non-passaggio all'atto, è assegnato alla potenza, dimora nella potenza. Di più, esso è «consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere»<sup>42</sup>; ciò che invece l'ontologia dell'effettualità ha colpevolmente trascurato.

Come si mostrerà a breve, Agamben piega la lettera aristotelica in modo strategico, innanzitutto pretendendo di attribuire al pensatore greco l'intenzione di rappresentare la dimensione 'negativa' della potenza come sua realtà precipua. Nei passi estrapolati da Agamben, Aristotele non è impegnato nella definizione, successivamente trascurata, della potenza come ciò che eminentemente può non passare all'atto, bensì della relazione di contraddittorietà inerente alla dimensione della potenza. Anzi, l'ispirazione teleologica che orienta il pensiero aristotelico sembra poter legittimare un'interpretazione secondo cui la dimensione positiva

---

<sup>38</sup> G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 113.

<sup>39</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 284 (corsivo mio). Qui Agamben utilizza la parola 'facoltà' nel senso moderno di capacità, e non seguendo la tripartizione aristotelica delle capacità operative primarie dell'anima.

<sup>40</sup> Aristotele, *De anima*, 417a 27.

<sup>41</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 285.

<sup>42</sup> Ivi, p. 289.

della potenza giustifica l'eventualità privativa, e non viceversa; e lo stesso si può dire per il corno negativo della potenza, che Agamben assimila alla privazione con conseguenze di cui si darà conto nell'ultima parte dell'articolo. Se è vero che l'interpretazione con cui Agamben si confronta ha attribuito una indebita linearità al passaggio dalla potenza all'atto, risulta altrettanto arbitrario attribuire a questi passi aristotelici un'intenzione eminente – che Agamben si propone di riscoprire – di identificare la nota distintiva della potenza nella sua non traducibilità in atto<sup>43</sup>.

2.2. Agamben si propone allora di riscoprire la dimora potenziale, che egli chiama anche 'impotenziale' in quanto trattenuta da quel passaggio all'atto verso cui l'ontologia dell'operatività, promossa dalla teoria degli abiti, la fa immancabilmente scivolare. In particolare, nel libro *Theta* della *Metafisica*, Agamben rinviene il tentativo più esaustivo compiuto da Aristotele di districare gli elementi fin qui scompaginati. Nella trattazione dell'adiacenza, all'altezza della *hexis*, di 'potere' e 'potere-non', cruciale sarebbe la dimostrazione della trascurata coappartenenza tra potenza e impotenza. Essa risulterebbe dal passo che lo stesso Agamben traduce così:

L'impotenza [*adynamia*] è una privazione contraria alla potenza [*dynamei*]. Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso [di cui è potenza; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]<sup>44</sup>.

Si tratta di una proposta che può sorprendere, essendo l'intento di Agamben quello di identificare l'adiacenza di 'potenza-di' e 'potenza-di-non' come orizzonte integrale della potenza. In questo passo, invece, Aristotele si sta interessando dell'impotenza, l'*adynamia*, concetto che, come testimonia l'*alfa* privativo, significa 'non-potenza', e non 'potenza-di-non'. La traduzione offerta da Agamben appare più letterale rispetto a quella di Giovanni Reale, che traduce: «Per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza *si contrappone* a un'impotenza». Per parte sua Carlo Augusto Viano propone la traduzione: «A ogni potenza *corrisponde* un'impotenza della medesima cosa e secondo il medesimo aspetto»<sup>45</sup>. Antonio Russo traduce: «Per una medesima cosa e secondo la medesima relazione, per ogni potenza *si riscontra* un'impotenza corrispondente»<sup>46</sup>. Infine, la versione di Enrico Berti è: «Della stessa cosa, e secondo lo stesso rispetto, per ogni potenza c'è un'impotenza»<sup>47</sup>. Il significato che, oltre la stretta letteralità, questi traduttori hanno voluto restituire è quello di una potenza a cui corrisponde una mancanza, una impotenza come non-

---

<sup>43</sup> Cfr. S. G. Seminara, *Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»*, «Consecutio Rerum», 1, 2017 (2), pp. 151-165.

<sup>44</sup> Aristotele, *Metafisica* 1046a 29-31, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 289.

<sup>45</sup> Si tratta dell'edizione UTET, Torino 1974.

<sup>46</sup> Edizione Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>47</sup> Una nuova traduzione Laterza, Roma-Bari 2017.

potenza, secondo il significato di *steresis* depositato in *Delta*, 12: «L'impotenza è privazione di potenza»<sup>48</sup>.

Assenza di potenza, quindi, che poco sembra attagliarsi allo spazio di adiacenza fra potenza-di e potenza-di-non, ricercato da Agamben per rappresentare la pienezza della potenza sciolta dalla sua dipendenza rispetto all'atto. In questo senso sorprende<sup>49</sup> l'immediata corrispondenza istituita da Agamben fra la ricerca di una contraddittorietà e complementarità interna alla potenza, da un lato, e una *steresis* che genera contrarietà rispetto a quella stessa struttura, dall'altro. Che Aristotele stia trattando di una privazione di potenza e non della complementarità degli elementi che riempiono l'intero spettro della potenza, è confermato dal commento di Alessandro di Afrodisia, in cui si legge che «è impotente e non ha potenza ciò che *non ha la possibilità* di produrre qualcosa di determinato»<sup>50</sup>.

Perché assimilare la capacità di accogliere i contraddittori, che contraddistingue la struttura interna della potenza, con la privazione parziale o completa di tale potenza? Agamben, in questo momento, liquida la questione semplicemente asserendo che «*adynamia*, 'impotenza', non significa qui assenza di ogni potenza, ma potenza di non (passare all'atto), *dynamis me energein*»<sup>51</sup>. Si dovrà dunque chiarire perché tale pienezza di potenza sia al contempo un'impotenza, essendo essa piuttosto una in-attualità e, dunque, una impotenza solo giudicandone la portata dal punto di vista privilegiato dell'atto che Agamben intende dismettere.

Istituita tale equivalenza, Agamben può riferirsi alla 'potenza della propria impotenza'; egli afferma che

il vivente, che esiste nel modo della potenza, *può la propria impotenza*, e solo in questo modo *possiede la propria potenza*. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non-essere e non-fare.

E, creando un parallelo tra le riflessioni del *De anima* e l'intento ora perseguito, Agamben prosegue asserendo che «nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità»<sup>52</sup>, facendo coincidere la non attualità che trascende l'effettivo passaggio all'atto con

---

<sup>48</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1019b 15-18.

<sup>49</sup> Molti commentatori invece non ne sono sorpresi, accettando la scelta ermeneutica di Agamben, al più premurandosi di distinguere impotenza e passiva assenza di forze. Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, Edinburgh 2014, p. 36; L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009, p. 5; K. Attell, v. *Potentiality/Impotentiality*, in A. Murray e J. Whyte (a cura di), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh 2011, pp. 159-162; J. Whyte, "I Would Prefer Not To": *Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law*, «Law Critique», 20, 2009, pp. 309-324; p. 314 e p. 318.

<sup>50</sup> Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, 568 riga 25 (tr. it. M. C. Pogliani, Milano 2014. Corsivo nostro).

<sup>51</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 289.

<sup>52</sup> *Ibid.* (corsivi nostri).

la non attualità dell'impotenza che, in senso proprio, è *steresis* della possibilità di passare all'atto<sup>53</sup>.

Un indizio in merito a questa equivalenza di impotenza e potenza-di-non è rinvenibile nel primo volume di *Homo sacer*, in cui rifacendosi nuovamente alla disputa fra Aristotele e i Megarici per sostenere l'irriducibilità della potenza all'atto, Agamben scrive:

Perché la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere), o, come Aristotele dice, che essa sia anche impotenza (*adynamía*).

E poi, contravvenendo all'indicazione chiara e inequivocabile<sup>54</sup> di Aristotele, secondo cui «impotente è ciò che è privo di potenza»<sup>55</sup>, ossia che *adynaton* è ciò che è privo di potenza, *to esteremenon dynameos*, Agamben prosegue:

Aristotele enuncia con decisione questo principio – che è, in un certo senso, il cardine su cui ruota tutta la sua teoria della *dynamis* – in una formula lapidaria: «Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (*tou autoú cai catà to autò pása dýnamis adynamía*)»<sup>56</sup>.

In questo passaggio, Agamben sembra seguire fedelmente l'indicazione fornita da Heidegger nel suo seminario friburghese del 1931, in cui, riportando il dettato aristotelico, annota: «ἀδυναμία [non ἀδυναμία]»<sup>57</sup>. E poi: «Quel che dev'essere sottolineato è il riferimento della non-forza alle stesse cose nei confronti delle quali la forza è forza [...] la costitutiva appartenenza della non-forza al significato conduttore della forza, come una modificazione interna di questo significato, modificazione che avviene sotto vari rispetti, già dati preliminarmente con la forza per qualcosa a seconda del suo contenuto»<sup>58</sup>. Conservando il nominativo di *adynamia*, e non correggendolo quindi col dativo come nei manoscritti più aggiornati<sup>59</sup>, Heidegger – e con lui Agamben – intende

<sup>53</sup> In *Metafisica* IX Aristotele non distingue tematicamente e formalmente fra *dynamis* e *dynaton*, forte del fatto che il verbo *dynamai* è alla radice di entrambi questi due termini. In *De Interpretatione* IX, invece, questi due termini assumeranno una valenza differente.

<sup>54</sup> Al di là di indubbe ambiguità sottolineate dai commentatori, in merito alla presunta confusione di Aristotele fra il fisicamente impotente e il logicamente impossibile (W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1924, vol. 2, p. 245), che tuttavia potrebbe anche essere una confusione degli stessi Megarici (S. Makin, *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, Oxford 2006, p. 69), oppure una strategia di Aristotele, il quale assumerebbe la posizione megarica per confutarla (J. Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Θ*, Oxford 2009, p. 114; E. Berti, in Aristotele, *Metafisica*, Roma-Bari 2017, p. 399).

<sup>55</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1047a 11-12.

<sup>56</sup> Il passo, citato in *Homo sacer*, cit., p. 52, è da *Metafisica*, 1046a 32.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, a cura di U. Ugazio, Milano 2017, p. 79.

<sup>58</sup> Ivi, p. 80.

<sup>59</sup> Si vedano per esempio i codici di Ross e di Jaeger, il quale ultimo segnala nell'apparato critico la congettura καὶ ἀδυναμία. Alessandro di Afrodisia riporta invece ἀδυναμία (568 riga 22).

riferire la 'non forza' alla 'forza', in modo tale che «la *dynamis* è in un senso preminente in balia della *stereis* e da essa catturata»<sup>60</sup>. Se però è fuori di dubbio, e lo stesso Aristotele lo afferma, che ogni potenza è soggetta a una «privazione di potenza»<sup>61</sup>, ciò non implica che tale privazione inerisca necessariamente il suo contenuto. Che la potenza possa essere rimossa non significa che, quando non è rimossa, essa soffra di tale rimozione rendendo preminente la potenza di non passare all'atto rispetto alla potenza di passare all'atto.

A sostegno – e a complicazione – della propria interpretazione, già nella conferenza del 1987 e poi ancora in *Homo sacer*, Agamben riporta quello che è forse il passaggio più celebre e acuto dell'intero libro *Theta*, in cui Aristotele fornisce una sorta di definizione della potenza. In esso, Agamben ritrova la conferma dello statuto anfibolico della potenza umana. Lo traduce così:

Ciò che è potente [*to dynaton*] può [*endechetai*] non essere in atto [*me energein*].  
Ciò che è potente di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso è, infatti, potente e di essere e di non essere [*to auto ara dynaton kai einai kai me einai*]<sup>62</sup>.

Seguendo l'insegnamento heideggeriano<sup>63</sup>, Agamben sfrutta questi passaggi aristotelici in una strategia volta a definire la «potenza che esiste» e che, in quanto tale, può non passare all'atto; una potenza che, citando Avicenna, Agamben dice «perfetta» poiché «si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, può l'atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza»<sup>64</sup>.

Qui, tuttavia, Aristotele sta osservando la struttura interna della potenza, che accoglie simultaneamente i contraddittori – la parola greca *antiphrasis* indica non i contrari, bensì i contraddittori<sup>65</sup>. Va inoltre sottolineata la parola *hama*: la potenza è insieme la coppia dei contraddittori, ci informa Aristotele considerando l'elemento specifico della potenza, da un lato inaccessibile a «ciò che non ha potenza», e dall'altro assolutamente impossibile all'*energeia*.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3*, cit., p. 81.

<sup>61</sup> Aristotele, *Metafisica* 1019b 16.

<sup>62</sup> Si tratta di *Metafisica* 1050b 10-12, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 290. Leggermente diversa la traduzione in *Homo sacer*: «Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere» (p. 52).

<sup>63</sup> Cfr. anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano 2008<sup>2</sup>, § 7C, p. 123: «Più in alto della realtà effettuale [*Wirklichkeit*] sta la *possibilità* [*Möglichkeit*]». Salzani (*Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova 2013, pp. 62 ss) sottolinea l'influenza che il tema ontologico dell'amore in Heidegger ha sulla concezione agambeniana della potenza.

<sup>64</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 52.

<sup>65</sup> La parola 'contraddizione' traduce il greco *antiphrasis*, secondo l'indicazione di *De Interpretatione* VI, 17a 33-37. In *Analitici secondi*, I, 2, 72a 9-21, si legge: «Contraddizione è un'antitesi di cui non c'è di per sé un intermedio», secondo quanto presente anche in *Metafisica* IV, 7, 1011b 23-24 e in *Categorie* 10, 13a 37-b 3, in cui si predica la necessità che, in una coppia di proposizioni contraddittorie, «una di esse sia vera e l'altra falsa», laddove «nel caso dei contrari non è sempre necessario che uno sia vero e l'altro sia falso», poiché possono essere entrambe false.

In dialogo con Agamben, la domanda prima avanzata deve trasformarsi, in primo luogo, in una riflessione sulla distinzione esplicitamente proposta da Aristotele in merito a ciò che ha potenza – e che quindi accoglie *hama* i contraddittori e può passare all'atto o anche non esistere in atto – e ciò che invece non ha potenza, per chiarire come la pienezza di *dynamia* sia osservabile come *adynamia*. In secondo luogo, comprendere come tale corrispondenza condurrebbe a riversare in atto la massima accoglienza tipicamente potenziale.

La *adynamia* rientra in gioco, nel testo agambeniano, grazie all'analisi del verbo che indica la condizione dei contraddittori nella dimensione della potenza. Ciò che in questi passaggi aristotelici distingue la realtà potenziale dalla realtà attuale è proprio la simultanea *accoglienza* dei contraddittori. I significati del verbo *dechomai* chiamati in causa da Agamben sono 'accolgo, ricevo, ammetto', e sono utili a definire il potente come «ciò che accoglie e lascia avvenire il non essere». Agamben insiste su questo 'lasciar avvenire' come sintomo di una «passione fondamentale» strutturale alla potenza, più facile perciò da assimilare a una condizione kenomatica di impotenza; non però di passività, bensì una prassi attiva, la cui istituzione dovrà pur essere, a ben vedere, oggetto di decisione, di una potenza totalmente disponibile solo a un essere trascendente o quanto meno a una libera volontà sovrana<sup>66</sup>.

Senonché, come si legge in un paragrafo aggiunto nel 2005 alla traduzione italiana della conferenza portoghese, non si tratterebbe della libertà, dal momento che per i Greci l'*eleutheria* è una categoria sociologica<sup>67</sup>. «Decisivo è che, per Aristotele, la potenza, in quanto si determina come *hexis* di una privazione, come potenza di non-fare e di non-essere, non può essere assegnata a un soggetto come un diritto o una proprietà». Una prova di ciò sarebbe reperibile nel libro *Delta*, allorché Aristotele nega che la *hexis*, che nomina una relazione fra chi possiede e ciò che è posseduto, possa a sua volta essere posseduta; pena, il rimando all'infinito<sup>68</sup>. Qui starebbe secondo Agamben la possibilità

<sup>66</sup> Agamben tornerà sul rapporto fra volontà e potenza e su quello fra necessità e impotenza nel saggio su *Bartleby*, rinvenendo in queste coincidenze «la perpetua illusione della morale», la speranza che «la volontà abbia potere sulla potenza, che il passaggio all'atto sia il risultato di una decisione che mette fine all'ambiguità della potenza» (G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, Macerata 1993, pp. 45-89; pp. 60-61).

<sup>67</sup> Nel suo articolo *One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's "δύναμις" (dynamis)*, «Foucault Studies», 10, 2010, pp. 68-84, David Bleeden ha notato che Agamben utilizza la medesima argomentazione nella conferenza *On Potentiality* – in italiano: *La potenza del pensiero* – e in *Homo sacer*, nel primo caso per trattare della libertà umana, nel secondo per parlare della potenza inclusa nel paradigma della sovranità che limita la libertà umana. Il paragrafo integrativo disponibile nella traduzione italiana della conferenza agambeniana esclude che il tema interessante per Agamben, nel confronto con Aristotele, sia la libertà. D'altra parte, non è difficile notare come nell'uno e nell'altro caso in questione siano la potenza e il suo legame con l'atto, fondamento di un'ontologia politica che, a dire di Agamben, cattura l'azione umana, la definisce, la mette all'opera e, in altri termini, la scinde dalla sua vera dimora etica, quella dell'inoperosità. In gioco è una geografia di frontiera, che il metodo paradigmatico è deputato a esplorare, come correttamente scrive Bleeden.

<sup>68</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1022b 8-10.

di muovere un primo passo verso una critica al soggetto in senso moderno, a una coscienza autoriflessiva a capo di facoltà e abiti, sebbene si potrebbe ribattere che padroneggiare il proprio rapporto con la realtà, più che un 'avere' significherebbe 'essere' in una certa disposizione, e affermando ciò Agamben non contraddirebbe quanto anche un moderno potrebbe sostenere su uno stato che il soggetto raggiungerebbe mediante un lavoro pratico su di sé. E così con le capacità tecniche, il cui perfezionamento si raggiunge con la prassi, intesa come una alterazione di sé, tale da rendere capace il soggetto di adoperare o meno tale forma di sé, a meno di non ricadere nell'ambito della 'potenza generica', che si attua o meno al variare delle circostanze<sup>69</sup>. Ma questo ci riporterebbe al problema delle virtù, che Agamben ha già definito insoddisfacente.

2.3. Agamben seguita a interrogare il rapporto fra potenza-di e potenza-di-non, o, ciò che per lui è lo stesso, potenza e impotenza, sviluppando riflessioni che confluiranno nel primo volume della serie *Homo sacer*, in cui l'umano è definito «il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza»<sup>70</sup>.

Se ogni potenza è sempre, al contempo, potenza di non passare all'atto, come può una potenza passare all'atto? Ed è possibile pensare l'atto del lato privativo della potenza? La potenza-di-non come passa all'atto? Per rispondere a tali questioni, Agamben si propone significativamente di chiarire la relazione tra potenza e impotenza.

«Una cosa è in potenza [*dynaton*] se il tradursi in atto [*hyparxe e energeia*] di ciò di cui essa è detta aver [*echein*] potenza non implica alcuna impossibilità [*adynaton*]»<sup>71</sup>. Si tratta di un passo piuttosto controverso, in merito al quale Reale ha parlato di un'inevitabile tautologia, considerata l'indefinibilità per mezzo di concetti più elementari di 'potenza' e 'atto', tale per cui ci si dovrà muovere in una circolarità<sup>72</sup>. Una tautologia che Agamben, seguendo nelle intenzioni l'invito avanzato da Heidegger, denuncia, invece, come frutto di una incomprendimento degli interpreti.

È possibile, con Bonitz e Brentano<sup>73</sup>, evitare la circolarità: il verbo *hyparxe* introduce un'implicazione, sottolineando la quale l'intento aristotelico sarebbe quello di definire il possibile come ciò da cui *non consegue* alcunché di impossibile o, meglio, come ciò che, esplicitato, *non esprime nulla di autocontraddittorio*. Il verbo *endeketai* (da cui *endechomenon*) presente nell'esempio appena successivo, potrebbe infatti indicare che, ove non si dia contraddittorietà, e nel caso se ne dia

---

<sup>69</sup> Cfr. J. Fritsche, *Agamben on Aristotle, Hegel, Kant, and National Socialism*, «Constellations», 19, 2012 (3), pp. 435-459; pp. 437-441.

<sup>70</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 280.

<sup>71</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1047a 24-26 (tr. it. Reale). Cfr. anche *Analitici Primi* 34a 5-15, 34a 5-15, 32b 4-22.

<sup>72</sup> G. Reale, *Commentario alla Metafisica*, cit., pp. 1121-1122.

<sup>73</sup> H. Bonitz, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam* (1849), Hildesheim 1992, p. 387. F. Brentano, *Von Der Mannigfachen Bedeutung Des Seienden Nach Aristoteles* (1862), Darmstadt 1960, p. 42.

occasione, ciò che è in potenza può tradursi in atto: se non è connessa all'essenza di un certo individuo l'impossibilità a sedersi, se non è strutturalmente – *de jure*, non semplicemente *de facto* – impossibile che quell'individuo si sieda, quando gli capiterà (*endeketai*) di sedersi, si potrà sedere. Non-autocontraddittorietà come condizione necessaria – ma non sufficiente – della possibilità<sup>74</sup>.

Incluse nel contesto della discussione con i Megarici, le parole di Aristotele giungono come risposta alla domanda se potenza e atto coincidano e se, dunque, vi sia potenza solo quando c'è l'atto. È evidente l'importanza di questa domanda nell'economia del discorso agambeniano, teso a comprendere l'intimo significato del concetto di *hexis* come snodo fra potenza e atto, e a comprendere la vera natura della potenza in quanto tale, nella sua pienezza. In questo senso, l'interpretazione per cui Aristotele sta parlando di una capacità tale da non esprimere contraddittorietà se esercitata, pare coerente con l'intento di ritrovare il vero nucleo ontologico del concetto di *hexis*.

Prendendo di mira l'interpretazione di una inevitabile circolarità nel testo aristotelico, secondo cui 'è possibile ciò rispetto a cui non vi è nulla di impossibile', Agamben propone una traduzione alternativa, in cui torna a far valere la corrispondenza fra impotenza e potenza-di-non. Laddove le traduzioni tradizionali intendono che, al passaggio all'atto, 'nulla sarà di impossibile' o di 'impotente', Agamben scrive:

È potente ciò per il quale, se avviene l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di *potente non* (essere o fare)<sup>75</sup>.

A ben vedere, qui Agamben si spinge ben oltre l'invito heideggeriano, che infatti si limitava a superare il rischio di circolarità segnalando che qui non si sta definendo il possibile ma quel che ha capacità (*dynaton*), e in particolare quel che ha capacità nella realtà che gli è propria secondo la misura della sua essenza, in modo tale che il non capace (*adynaton*) non sia semplicemente predicato del capace, ma specificamente in riferimento alla sua realtà (cui si fa segno con *esti*)<sup>76</sup>.

Agamben, invece, rinviene in questo passaggio, e nell'urgenza di superare la tautologia che a sua detta gli interpreti sono concordi nell'addebitare ad Aristotele, l'occasione per tornare sulla coappartenenza di potenza e impotenza. Tentando di chiarire il motivo dell'equivalenza, finora semplicemente asserita, fra il potente-non e l'impotente, egli fa ricorso a una indicazione contenuta nel *De Interpretatione*: mentre la negazione di un enunciato modale è diretta al modo e non al suo tema, «sul piano della potenza negazione e affermazione non si escludono», dal momento che ciò che è potente non è sempre in atto

---

<sup>74</sup> Nella stessa direzione sembrano andare le indicazioni di S. Makin, *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, cit., pp. XXIV-XXVII.

<sup>75</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 292.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3*, cit., pp. 150-151.

e perciò «anche la negazione gli appartiene»<sup>77</sup>. Si tratta di una distinzione del tutto corretta fra la possibilità espressa dall'enunciato modale (*dynaton*) e la potenza nella sua realtà ontologica (*dynamis*); distinzione che non è attingibile da *Theta*. In questo passaggio, dunque, Agamben trova esplicitata l'accoglienza in seno alla struttura della potenza dei contraddittori; compatibilità che non si dà fra possibilità (*dynaton*) e impossibilità (*adynaton*), mentre è ancora vera per la figura dell'*endechomenon*<sup>78</sup>.

Questa distinzione relativa alla struttura interna di *dynamis* e *dynaton* è il motivo addotto da Agamben per tradurre la *steresis* della potenza non come 'non può' bensì come 'può non', come negazione sempre interna alla struttura della potenza. Perciò, quando Aristotele sta parlando della corrispondenza della potenza e della sua *steresis*, non potrà, secondo Agamben, intendere letteralmente potenza e impotenza, bensì potenza-di e – anche qualora si nomini l'impotenza – potenza-di-non. E tuttavia Aristotele qui pare ribadire il carattere contrarizzante della *steresis*, senza che la corrispondenza tra una potenza e un'impotenza escluda che ogni potenza accolga i contraddittori nel proprio alveo. Agamben sfrutta l'ambiguità dell'espressione «negazione della potenza», che può assumere sia il significato di una negazione interna alla struttura della potenza, sia il significato della *steresis* della potenza senza contraddizione rispetto alla struttura incipiente della potenza.

Unendo i due passaggi, quello da *Metafisica* IX e quello da *De Interpretatione* XII, si potrebbe abbreviare affermando che nella realtà potenziale i contraddittori sono possibili, e la loro possibilità è definita dalla condizione che la loro attualizzazione non sia strutturalmente contraddittoria. Alla possibilità di qualche cosa corrisponde anche la possibilità che questa non si realizzi; mentre non si può affermare al contempo che ciò che è possibile è anche impossibile. Si è appreso, d'altra parte, che a ogni potenza corrisponde un'impotenza, ossia la privazione contrarizzante di tale potenza, il che rende chiaro come l'incontraddittorietà di una possibilità non sia condizione sufficiente perché essa si realizzi, rimanendo contemplabile una situazione di impotenza.

Altra è invece la destinazione verso cui Agamben mira.

In quanto non contraddittoria rispetto alla potenza di essere, la potenza di non essere non deve qui semplicemente annullarsi, ma, rivolgendosi a se stessa, dovrà assumere la forma di un poter non-non essere. La negazione privativa di 'potente non essere' è, cioè, 'potente non-non essere' (e non 'non potente di non essere').

---

<sup>77</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 293, con riferimento ad Aristotele, *De Interpretatione*, 21b 12-22a 2.

<sup>78</sup> Ci si riferisce qui al *dynaton*, come possibilità unilaterale, che esclude da sé solo la necessità di non- $\alpha$ . Discorso a parte meriterebbe, invece, la figura aristotelica dell'*endechomenon*, possibile bilaterale, che esclude da sé sia l'impossibile sia il necessario. La contrapposizione, rilevata da Agamben tra la struttura della potenza (che accoglie i contraddittori) e la possibilità (indisponibile ad accogliere i contraddittori), non vale più tra le figure della potenza e dell'*endechomenon*, essendo quest'ultimo un possibile che patisce la simultaneità – non fenomenologicamente apprezzabile – dei contraddittori 'possibile ad accadere' e 'possibile a non accadere'.

E, assumendo come valido anche per l'atto ciò che Aristotele afferma esser contemplabile solo per la potenza, Agamben conclude:

Ciò che Aristotele dice nel passo in questione è, allora [...] *se una potenza di non essere appartiene originalmente a ogni potenza, sarà veramente potente solo chi, al momento del passaggio all'atto, non annullerà semplicemente la propria potenza di non, né la lascerà indietro rispetto all'atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, potrà, cioè, non-non passare all'atto*<sup>79</sup>.

Questo, com'è evidente, è utile ad Agamben per segnalare il lascito aristotelico rispetto al concetto di sovranità: non si tratta di un'alterazione o di una nullificazione, ma una realizzazione della pienezza della potenza, nella forma dell'autosospensione della potenza per cui «l'Essere può non non-essere»<sup>80</sup>. A ben vedere, tuttavia, non è necessario confondere la potenza di non passare all'atto con l'impotenza a passarvi per rappresentare tale pienezza; inoltre, l'interpretazione che Agamben rigetta afferma, secondo il principio di non contraddizione, il venir meno nell'atto dell'accoglienza dei contraddittori assicurata dalla potenza, e non il decadere *tout court* di una capacità ogni volta che essa viene messa all'opera.

Sono conseguenti le domande che Agamben si pone in merito alla pensabilità dell'atto di una potenza-di-non in un'ontologia che non annulla o esaurisce la potenza nel passaggio all'atto, ma la conserva come tale nella sua ampiezza. Si tratterebbe di qualche cosa che lo stesso Stagirita avrebbe inteso, ma che la tradizione, secondo Agamben, ha lungamente trascurato, privilegiando l'idea di una distruzione della realtà potenziale nell'atto verso cui teleologicamente tende a scivolare. A ben vedere, la considerazione di tale apertura non è estranea a chi ricerchi fra i passi aristotelici delle basi ontologiche per un discorso sulla libertà del soggetto, nel senso di un'apertura rispetto a contenuti contraddittori: una tensione che, come tale, non può mai fenomenologicamente essere esibita completamente nell'atto, rimanendo comunque possibile l'allestimento di un discorso dimostrativo a difesa del carattere non necessitato di quanto un soggetto compie in atto. Di altro tenore è invece l'intenzione di Agamben, rifacendosi ai passi del *De anima* da cui la sua conferenza ha preso le mosse.

Patire non è un termine semplice, ma, da una parte, è una certa distruzione ad opera del contrario, dall'altra è piuttosto la conservazione [*soteria*] di ciò che è in potenza in ciò che è in atto ed è simile ad esso, allo stesso modo che la potenza [si conserva] rispetto all'atto. Infatti colui che possiede la scienza diventa contemplante in atto, e questo non è un'alterazione, poiché vi è dono a se stesso e all'atto<sup>81</sup>.

Così, la potenza che Aristotele pensa a partire dalla *hexis*, esemplificata dalla capacità dell'architetto, non si distrugge nell'atto e nemmeno vi trova una

---

<sup>79</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 294 (corsivo nel testo).

<sup>80</sup> Così D. Heller-Roazen nell'introduzione alla raccolta *Potentialities*, cit., p. 21.

<sup>81</sup> Aristotele, *De anima*, 417b 2-7, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 295.

vera e propria alterazione: essa si conserva e si perfeziona. Sebbene questo abbia indotto i pensatori medievali e moderni a intendere una conservazione di un soggetto libero, del suo non essere necessitato anche quando agisce attualmente, e al perfezionamento secondo una *hexis* intesa come disposizione personale, ciò non sarebbe stato il reale significato del ragionamento aristotelico, bensì una specifica ipostatizzazione della movenza potenza-atto.

In generale, però, è chiaro che qui Aristotele sta affermando la preservazione, nel passaggio dalla potenza all'atto, non della potenza in sé, bensì di ciò che è potenzialmente<sup>82</sup>. E si può ben ipotizzare che, sebbene non connotato secondo i caratteri attribuitigli dalla filosofia moderna, sia il soggetto a godere della *soteria* – nozione che Aristotele apprende dal *Simposio* platonico e impiega già nella sua trattazione teleologica della generazione dei viventi<sup>83</sup>.

### 3. Redimere il possibile: la decreazione. *In memoriam di Bartleby*

3.1. Una vita veramente umana, una buona vita non sarebbe identificabile, secondo Agamben, con la *bios*, essendo quest'ultima ritagliata a costo di una violenza 'sacra', che essa produce e incorpora<sup>84</sup>. È retrocedendo rispetto al terreno di tale produzione violenta che è possibile riconquistare una vita davvero all'altezza dell'uomo: lo stesso terreno di indistinzione in cui finiscono abbandonati, impotenti, gli *homini sacri* può divenire scenario di una potenza completa e incatturabile. Oltre alle condizioni ontologiche di cui si è dato nota fin qui, c'è da comprendere il costo di una simile operazione.

La riscoperta del lato inespresso, lasciato in ombra a causa della tutela dell'atto sulla potenza, induce Agamben ad attingere a un'interpretazione del dettato aristotelico evidentemente assai problematica. Questo lavoro ermeneutico, volto a disattivare il gesto di bando, ricerca fra le parole di Aristotele l'autonomia ontologica della potenza, la sua apertura trattenuta e non direttamente tesa all'atto. Come si è visto, Aristotele attribuisce, certo, una certa autonomia alla potenza, presente nel costruttore o nello scriba anche quando essi non la adoperano; ma per far ciò non ha affatto bisogno di equiparare la potenza di non operare all'impotenza di cui, per esempio, lo scriba soffrirebbe qualora patisse una qualche infermità. L'intento agambeniano è invece quello di rivolgersi alla potenza-di-non per risalire allo spazio sempre presupposto e bandito dall'atto, riconquistarlo per abbracciarlo nella sua inoperatività.

Al di là del tentativo di far coincidere in Aristotele la potenza-di-non e l'impotenza, il significato filosofico della mossa di Agamben consiste nella

---

<sup>82</sup> Cfr. J. Backman, *Aristotle*, in A. Kotsko, C. Salzani (a cura di), *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh 2017, pp. 15-26; p. 20.

<sup>83</sup> Platone, *Simposio*, 208a-b.

<sup>84</sup> Per una lettura critica delle definizioni di 'vita', cfr. G. Angelini, *La "nuda vita" in Aristotele a partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio Rerum», 3, 2019 (6), pp. 323-346.

riscoperta della trascendenza della potenza rispetto all'atto, tale che, risalendo alle possibilità inesprese e così dimorando nella totipotenza, si strappi al gesto sovrano lo spazio che esso instancabilmente scinde. Una pienezza che coincide con lo svuotamento di ogni atto, in modo analogo e inverso a come lo stato d'eccezione lo aveva occupato in senso kenomatico<sup>85</sup>. Commentando la lettera di Paolo di Tarso ai Romani, Agamben scrive che nel messianismo «alla legge che si applica disapplicandosi corrisponde ora un gesto [...] che la rende inoperosa»<sup>86</sup>. Una possibilità che si rende accessibile frequentando l'«ontologia aristotelica della privazione» ma che, a ben vedere, va ben oltre il dettato aristotelico, verso quel gesto che riporta l'atto alla sua non-non potenza e mediante cui Agamben finisce per identificare come 'abitatrici' della potenza figure in realtà impotenti, stremate dall'inedia.

3.2. Tra atto e potenza il pensiero post-aristotelico ha collocato il soggetto che, padroneggiando la *hexis*, regola il loro rapporto. In una prospettiva genealogica, Agamben afferma non essere il soggetto a dominare, bensì la relazione a porre il soggetto. Risalendo alla relazione strategica che Aristotele istituisce tra *steresis* e *hexis*, Agamben mira a indicare un abito che risolva l'opera nell'inoperosità, una *hexis* della *steresis* come chiave d'accesso a una prassi della 'decreazione'.

L'intenzione di far riemergere l'autonomia della potenza, e quindi di reperire una presunta parentela ontologica fra la potenza e l'impotenza, è legittimata da Agamben attraverso un rimando alla riflessione scolastica su *potentia absoluta* e *potentia ordinata* – sul cui calco si sarebbe configurata la distinzione di potere costituente e potere costituito. «Come la potenza assoluta non è, in realtà, che il presupposto della potenza ordinata, di cui questa ha bisogno per garantire la propria incondizionata validità, così si può dire che il potere costituente è ciò che il potere costituito deve presupporre per darsi un fondamento e legittimarsi»<sup>87</sup>. Stante l'analogia di potere costituente e potere costituito con la coppia potenza-atto, cosa significa, dunque, una critica ontologica della politica, se non un tentativo di recuperare la potenza che nel potere costituente si esaurisce sempre in favore dell'atto costituito? Se ogni potere costituente precipita nel potere costituito, come ogni potenza si raffredda nell'atto, l'impegno critico massimo conduce a mimare l'atto creativo raffrenandone però l'attuazione; decreando.

Già nel 1995, in una nota corsiva in *Homo sacer*, Agamben elenca una serie di tentativi di «pensare l'essere al di là del principio di sovranità», il più forte dei quali è rappresentato da Bartleby, personaggio letterario di Melville, capace di resistere alla decisione e illuminare lo spazio su cui si allunga l'ombra della teoria del soggetto. Potenti la propria impotenza, a simili figure Agamben riconosce di portare a estreme conseguenze le aporie interne all'ontologia politica, mettendola in crisi, senza però riuscire ad affrancarsi completamente dal suo bando, né a

---

<sup>85</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 15.

<sup>86</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, cit., p. 91.

<sup>87</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 338.

vivere davvero l'inoperosità<sup>88</sup>. Si cercherà ora di comprendere cosa significhi spingere al limite l'aporia interna all'ontologia occidentale; in secondo luogo, si darà conto di questa impossibilità ad affrancarsi completamente dalla relazione di bando.

Bartleby è il protagonista di questa *hexis* della privazione, la cui radicalità permette di percepire il senso della coincidenza, così problematicamente istituita da Agamben, tra potenza-di-non e impotenza o, meglio, dell'impotenza come vera deriva del preteso recupero della totipotenza.

Essere capaci, in una pura potenza, di sopportare il «non piuttosto» al di là dell'essere e del nulla, dimorare fino all'ultimo nell'impotente possibilità che li eccede entrambi<sup>89</sup>.

Ecco la posta in gioco: disattivare le relazioni di sovrana messa al bando per essere capaci di una potenza pura, impotente possibilità che non termina nell'atto e avente «per oggetto la stessa potenza»<sup>90</sup> come apertura tensiva in quanto tale. Ciò significa illuminare un orizzonte emancipato da ogni ragione – sia come relazione ordinata, sia come ragion d'essere in prospettiva teleologica – perché sia abbracciabile l'orizzonte ontologico trascendentale come scenario di erranza<sup>91</sup>; ciò non comporta una qualche distruzione, bensì una neutralizzazione, una disattivazione, la riconduzione di ogni cosa al proprio orizzonte potenziale dove, profanata, si rende disponibile a un libero uso<sup>92</sup>. È, in altri termini, la riconquista del terreno dell'impotenza perché le condizioni di quest'ultima non siano disponibili e manipolabili eteronomamente. Agamben sottrae il personaggio di Melville dall'alveo del semplice rifiuto, in cui lo introducono invece Hardt e Negri, preferendo piuttosto usare il movimento della disattivazione, dell'inoperosità che non è mero «rifiuto del lavoro». Ma come negare che Bartleby segua «linee di fuga dall'autorità [...] completamente solitarie» procedendo «sul bordo del suicidio»<sup>93</sup>?

Bartleby è il personaggio che «mett[e] in questione l'essere stesso»<sup>94</sup>, aprendolo al suo significato al di qua di ogni concrezione storica e relazionale: per accedere a tale esperienza, egli semplicemente cessa di scrivere restituendo

---

<sup>88</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 55-56.

<sup>89</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 72. Una ricostruzione aderente al dettato agambeniano è presente in A. Di Chiro, *Figure del pensiero agambeniano. Bartleby, potenza contingenza, irreparabile*, «Lessico di etica pubblica», 1, 2019, pp. 87-100.

<sup>90</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 34.

<sup>91</sup> G. Agamben, *Verità come erranza*, «Paradosso», 2-3, 1998, pp. 13-17. Cfr. G. J. van der Heiden, *Contingenza e pura potenza: il Bartleby di Agamben* (2014), in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 83-104.

<sup>92</sup> Cfr. S. Prozorov, *Why Giorgio Agamben in an Optimist*, «Philosophy and Social Criticism», 36, 2010 (9), pp. 1053-1079; E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in A. Lucci e L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Genova 2016, pp. 17-34.

<sup>93</sup> Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, a cura di A. Pandolfi, Milano 2001, pp. 191-193.

<sup>94</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 73.

così l'atto della creazione alla sua pura potenza. È questo ciò che Agamben definisce una *decreazione*, che fa dello scrivano la stessa *tabula rasa* che l'ontologia tradizionale intende come spazio di manifestazione di una volontà sovrana che si attua<sup>95</sup>. Bartleby non 'ha' una potenza, ma ne 'è' luogo di transito; e la decreazione che egli innesca attraverso il suo 'preferirei di no' non è atto negativo di chiusura o di cancellazione di quanto già scritto, bensì sospensione disorientante proprio nella misura in cui (ri-)apre tutte le possibilità pensabili. In questo, Agamben vede l'immedesimazione di un *habitus* della *steresis*.

Un pettegolezzo che emerge nel finale della storia racconta del precedente impiego di Bartleby all'ufficio delle lettere morte di Washington, dove l'innata disposizione d'animo dello scrivano sarebbe giunta a esprimersi come «livida disperazione», come radicale rifiuto ad assolvere i propri doveri. È ontologicamente orientata la spiegazione che, per parte sua, Agamben adduce di tale comportamento: ciò che la lettera morta rappresenta, illuminando il fallimento della propria destinazione, è la natura di lettera morta di ogni evento rispetto a ogni possibilità altra nell'attuazione che lo immette nella storia: «Proprio per questo, ogni lettera segna anche il non verificarsi di qualcosa, è sempre anche, in questo senso, 'lettera morta'»<sup>96</sup>.

Bartleby sospende il proprio atto di scrittura perché ha appreso che tutto ciò che accade ed è accaduto non compare nella storia come frutto di un passaggio lineare e determinato: ogni positività emerge fra positività negate come atto violento. L'astensione dal lavoro rappresenterebbe per Bartleby una via per redimere ciò che, copiando, andrebbe perso. In questo senso Agamben parla di una decreazione: la re-vocazione di quanto è potuto avvenire, per richiamare all'attualità l'orizzonte potenziale completo, in cui risiedevano le potenza-di e la potenza-di-non.

Contro il principio di ragione leibniziano<sup>97</sup> e contro il coraggioso oltreumano di Nietzsche, Agamben oppone la funzione salvifica che Benjamin attribuiva al ricordo, il quale «può fare dell'incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto»<sup>98</sup>. Si tratta di sottrarsi alla sacralizzazione della storia, restituendo possibilità al passato, decreando l'avvenuto ed evocandolo nella possibilità assieme all'incompiuto<sup>99</sup>.

Più che esprimere una chiusura depressiva, il 'preferirei di no' di Bartleby sarebbe la formula che revoca l'attuale restituendolo *in integrum* all'orizzonte potenziale. Una formula che non afferma e non nega, ma «si mantiene in biblico»<sup>100</sup> tra l'affermazione e la negazione, collocando in una «zona di indiscernibilità»<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Cfr. Ivi, pp. 60 ss.

<sup>96</sup> Ivi, p. 86.

<sup>97</sup> Cfr. G. Agamben, *Sul concetto di esigenza*, in Id., *Che cos'è la filosofia?*, Macerata 2016, pp. 47-56.

<sup>98</sup> W. Benjamin, *I «Passages» di Paris*, in *Opere complete IX*, Torino 2000, N 8,1, p. 528.

<sup>99</sup> Cfr. G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 83.

<sup>100</sup> Ivi, p. 67.

<sup>101</sup> Ivi, p. 66.

tra la potenza-di e la potenza-di-non, proprio come pretendeva di fare l'*epochè* scettica, espressa dalla formula 'ou mällon'.

3.3. È quasi triviale sottolineare il destino a cui si abbandona Bartleby, essendo retrocesso radicalmente dalla dimensione effettuale a una dimensione di potenza completamente disponibile, ma inattuata.

Bartleby non copia la legge ma nemmeno le si oppone in nome di una legge più giusta. Non è un disobbediente e non è un rivoluzionario; semplicemente sospende la propria azione esponendosi in quello scenario di pura potenza in cui, secondo quanto spiega Agamben, si esercita il potere<sup>102</sup>. A interessare Agamben è la frontiera di svuotamento di significato della legge, in cui il potere conserva la sua pregnanza catturando la vita in tutta la sua interezza. È la possibilità di riconquistare questa zona di abbandono, e perciò una vita non più scindibile: in essa non vi è potenza di fare o di non fare, ma, ben al di là delle parole di Aristotele, la possibilità di istituire il proprio atto e imporre l'impotenza, bandire dall'ordine e, al contempo, afferrare e trattenere nel bando. In essa, Bartleby si colloca non per rimettere all'opera la legge, bensì per disattivare la dialettica fra l'eccezione e la legge costituita. Quale 'nuovo Messia', Bartleby redime anche il passato dallo statuto di necessità che gli viene imposto dalla sua attualità; e questo concorre all'intento agambeniano di disattivare la movenza sovrana: nemmeno al sovrano è dato cancellare il passato o rianimarne le possibilità negate.

Bartleby si espone sul terreno che il gesto sovrano ha svuotato con l'eccezione e tagliato con la sua decisione. Bartleby muore, solo, accasciatosi su un prato di un carcere.

Non è sbagliato dire che Bartleby è una di quelle figure che Agamben ha definito 'forme inaudite di resistenza', che sostano in prossimità delle frontiere di indistinzione, ma periscono in questo estremo gesto<sup>103</sup>. Da un punto di vista ontologico, più che minacciare la stabilità di quanto è avvenuto, più che ridare contingenza al necessario, potenza all'atto, il destino di Bartleby pare confermare l'irrevocabile. Questo fa agio alla massima resistenza che Aristotele attribuisce ai principi primi, il negatore dei quali si riduce a condizioni imbarazzanti o disumane finendo, comunque, per confermare, se non semanticamente almeno pragmaticamente, quanto intendeva squalificare. Quella di Bartleby, per quanto disorientante, non può smettere di essere una decisione, attuazione di una potenza: egli annuncia e si sacrifica in favore di tale annuncio, ma egli non può andar oltre la sorte vegetale che Aristotele preconizzava per lo scettico che tentava invano di confutare il principio di non contraddizione<sup>104</sup>: la sorte di un'impotenza autoimposta che rimane tuttavia atto compiuto.

---

<sup>102</sup> Cfr. J. Whyte, "I Would Prefer Not To", cit.

<sup>103</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 207. Cfr. C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 21, 2019 (1), pp. 265-298.

<sup>104</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1006a 12-15.

In termini politici, ora. Stando a quanto scrive Agamben, Bartleby conserva la pienezza della propria potenza e permane in una relazione intransitabile con la propria impotenza. Ma essere in relazione con la propria impotenza basta per non soccomberne? La solitudine di Bartleby impedisce di pensare possibilità di aggregazione sociale e politica, entro cui l'impotenza nel senso aristotelico sia mitigata dal sostegno reciproco: politicamente, le condizioni di dominio potrebbero essere superate in vista di nuove configurazioni di relazioni che limitino le possibilità di morte e nocimento reciproco. Come racconta Althusser, l'individuo si soggettivizza e al contempo si assoggetta quando risponde all'appello *hé, vous, là-bas!* del poliziotto in strada, e questo concede potere allo stesso interpellante, che, nel caso di un potere sovrano, può disporne per desoggettivare; Bartleby non risponde agli appelli del potere, ma con questo egli rinuncia già da sempre a ogni ambizione di riconoscimento, relegando se stesso nel medesimo abbandono cui confina il potere.

Bartleby, nella lettura di Agamben, testimonia un'ontologia politica che informa un preciso ordine legale; ma né l'ontologia né l'ordine legale vengono scalfiti dal suo gesto. Egli non si oppone a nulla: persegue la disattivazione della legge rilevandone la non necessità, ma ne realizza la cattura, morendo per mano di quella legge<sup>105</sup>.

«Non dicendo nulla di generale o di determinabile, Bartleby non dice assolutamente nulla», annota Derrida. Così facendo egli crea una tensione, che tuttavia si risolve con la conferma dell'assetto che egli rifiuta. Come Abramo, avendo già accettato di dare la morte al figlio «a meno che Dio non lo fermi», preferirebbe astenersi ma accetta la volontà di Dio, così la formula di «Bartleby è una passione sacrificale che lo condurrà alla morte, una morte data dalla legge, dalla società che non sa neppure perché agisce così»<sup>106</sup>.

E se non è preciso affermare che muore per mano della legge, è tuttavia corretto notare che egli muore in quell'abbandono in cui la legge trova il suo vigore senza nemmeno proferire alcun contenuto; un abbandono che, in termini agambeniani, oggi interessa ogni individuo, divenuto soggetto a un'eccezione del tutto ordinaria. Riandando alla scansione foucaultiana, che definisce l'epoca moderna come quella in cui il potere 'lascia morire', possiamo notare che, seppure la morte di Bartleby non avvenga per mano di un boia, essa ha un tenore quanto mai politico. Essa conferma l'ontologia politica e la sua declinazione moderna, ricadendo nella definizione aristotelica di 'impotenza', e convalidandone l'imposizione eteronoma.

3.4. È significativo che Agamben definisca l'etica e la politica cui così si avrebbe accesso come realtà 'che viene'; e questo non in un senso cronologico, ma nel senso ultrastorico di erranza nella completa apertura della potenza, che è la dimora più propria dell'uomo<sup>107</sup>; ma in cui, paradossalmente, l'uomo non può

---

<sup>105</sup> Cfr. F. Tedesco, *Eccedenza sovrana*, Milano-Udine 2012, pp. 126-127.

<sup>106</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, a cura di L. Berta, Milano 2008, pp. 108-109.

<sup>107</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 39-40.

mai dimorare, essendo egli stesso prodotto di quel meccanismo che dà il via alla storia e che, disattivato, rischia di dissolvere lo stesso uomo.

Più che assimilabile all'impotenza, la potenza-di-non è in realtà una forma di potenza attiva, che può attuarsi nell'impotenza quando si esprime come potenza massima. Una forma di potenza suprema che, pur non avendo nulla di originariamente potente su di sé, può scegliere se avere qualcosa di potente su di sé: una dimensione più adeguata alla trascendenza divina, alla *kenosi*<sup>108</sup>. A suggerire tale corrispondenza è l'assonanza che può essere rinvenuta all'altezza del concetto di 'decreazione' fra il pensiero agambeniano e alcune intuizioni di Simone Weil<sup>109</sup>.

La decreazione è, sia nel caso di Agamben che nel caso di Weil, una via per sottrarsi alla cattura del gesto sovrano, aprendo così una dimensione di possibilità. «Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell'Io», scrive Weil in merito all'esempio di Cristo<sup>110</sup>. In maniera analoga in Agamben, l'identità concreta e storica dell'uomo rappresenta un limite marcato dal potere sovrano sulla nuda vita, per sottrarsi al quale ci si deve spogliare delle forme di vita, decreandole e accedendo a una forma «pensabile solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità»<sup>111</sup>.

Se tale condizione estatica non avviene mediante l'avvicinamento asintotico alla figura di Dio, sembra affermare Weil, ciò non conduce alla felicità, bensì a un mero «egoismo senza Io, [...] all'egoismo nudo, vegetativo», che potremmo dire analogo a quello dello scettico che, di fronte all'*élenchos* aristotelico, tiene il punto e diviene pianta. E però si deve evitare di assimilare la decreazione di Weil e quella di Agamben: per quest'ultimo non si tratta di deporre aspetti inautentici di noi stessi, in una dialettica del processo creativo<sup>112</sup>; e la decreazione annunciata da Bartleby non è nemmeno cagionata dalla visione di Dio. Anzi, Bartleby è altrove definito da Agamben come una figura limbale, che può godere di una naturale letizia, nell'oblio di Dio e nell'infrangimento della ragione umana<sup>113</sup>. Il carattere messianico, chissà se all'altezza dell'uomo, attribuito da Agamben al suo Bartleby deriva proprio dall'annuncio del godimento di una piena letizia accessibile mediante il compimento della Legge, che «segna il passaggio alla creazione seconda, in cui Dio richiama a sé la sua potenza di non essere e crea a partire dal punto di indifferenza di potenza e impotenza»<sup>114</sup>.

---

<sup>108</sup> *Fil* 2, 7.

<sup>109</sup> Cfr. B. Marovich, *Simone Weil*, in A. Kotsko e C. Salzani (a cura di), *Agamben's Philosophical Lineage*, cit., pp. 292-301; p. 298.

<sup>110</sup> S. Weil, *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Milano 2017, p. 50. Altrove: «Per insegnarci che siamo non-essere, Dio si è fatto non-essere» (S. Weil, *Quaderni. Volume quarto*, a cura di G. Gaeta, Milano 2005<sup>2</sup>, p. 248).

<sup>111</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine*, Torino 1996, p. 17.

<sup>112</sup> Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 23; A. Ricciardi, *From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical*, «Diacritics», 39, 2009 (2), pp. 75-93.

<sup>113</sup> G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., pp. 59-60.

<sup>114</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 88.

Di nuovo, non si tratta di signoreggiare il passaggio all'atto, com'è nel concetto aristotelico di *hexis*, bensì, per Agamben, di rimanere a contemplare, fino alla morte, l'inoperoso orizzonte trascendentale entro cui la privazione<sup>115</sup>, la potenza-di-non, è sempre redenta rispetto al suo annullarsi nell'atto.

Carlo Crosato  
Università degli Studi di Bergamo  
✉ car.crosato@gmail.com

---

<sup>115</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza 2017, pp. 36-37.