

Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2* in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 251-310, € 59.50, ISBN 9788822900944

Erika Peixoto, Universidade do Vale do Rio – Università degli Studi di Padova

L'opera *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2* è frutto di due seminari sulla guerra civile tenuti dal filosofo Giorgio Agamben presso l'Università di Princeton, nell'ottobre 2001. Il pensatore romano si sofferma sul problema della *stasis* in due momenti distinti: l'antica Grecia, a partire dagli studi di Nicole Loraux, e attraverso gli enigmi contenuti nel frontespizio della prima edizione del *Leviatano* di Thomas Hobbes, del 1651.

Alla fine del 2018, in occasione della pubblicazione dell'edizione completa della serie *Homo Sacer* (1995-2015) dell'editore Quodlibet, il volume ha subito un cambiamento decisivo con l'aggiunta del testo intitolato *Nota sulla guerra, il gioco e il nemico*. In questa recensione consideriamo proprio questa versione di *Stasis*. Sottolineiamo, però, che Bollati Boringhieri ha recentemente rilasciato una nuova versione della stessa opera.

La questione della guerra civile, sottolinea Agamben, riporta una lacuna: “Vi sono oggi tanto una ‘polemologia’, una teoria della guerra, che una ‘irenologia’, una teoria della pace, ma non esiste una ‘stasiologia’, una teoria della guerra civile” (p.257). Questa disattenzione al problema della guerra civile era già stata considerata da Roman Schnur, che negli anni Ottanta aveva evidenziato le possibili conseguenze di questa diagnosi mancante, nella misura in cui questi conflitti tendono a crescere su scala globale.

Partendo da questa premessa, l'autore romano afferma che la sua intenzione non è quella di proporre una *stasiologia*, ma di esaminare l'emergere di questo concetto come paradigma unico della politica occidentale. A tal fine, Agamben riprende il problema della guerra civile alla sua origine, rivolgendosi al mondo greco.

Altri autori come Gustave Glotz, Fustel de Coulanges e Jean-Pierre Vernant si erano già dedicati al problema della *stasis* nella *polis* greca. Ma a richiamare l'attenzione del filosofo romano è stata soprattutto la posizione di Nicole Loraux, con particolare

riferimento all'articolo *La Guerre dans la famille* (1986). Loraux colloca il problema della *stasis* nella relazione fra l'*oikos*, "la famiglia" o "la casa", e la *polis*, "la città" (p.259). Al contrario del pensiero corrente del superamento della famiglia nella città, il luogo per eccellenza della *stasis* non appare come la *polis*, bensì come un conflitto proprio del *phylon*, ossia di una relazione di sangue. A partire da questa inversione proposta da Loraux, Agamben mette in discussione l'opposizione tra vita privata e vita pubblica contenuta alla base della politica occidentale, e comprende che ciò che esiste non è l'opposizione, ma piuttosto un'indeterminazione tra queste sfere. La relazione di dissenso tra *oikos* e *polis*, o tra "vivere" e "vivere bene", osserva Agamben, non esiste propriamente. Tuttavia, esisterebbe una relazione di implicazione tra i due (p.262).

Attraverso il dialogo platonico *Menesseno*, Loraux cerca di provare l'ambiguità contenuta nel problema della guerra civile. L'uso del termine *oikeios polemos* che fa Platone si riferisce, in modo non convenzionale, a due concetti apparentemente antagonisti. Il pensatore greco sembra sostenere che la famiglia sia sì all'origine della *stasis*, ma, al tempo stesso, anche della riconciliazione. In altre parole, "i Greci, [...], scriverà Platone, 'combattono' fra loro come se fossero destinati a riconciliarsi" (p.260).

Per Agamben quello che risulta dal dialogo platonico non è solo la connessione fra *stasis* e *oikos*, ma soprattutto il fatto che "la guerra civile assimila e rende indecidibili il fratello e il nemico, il dentro e il fuori, la casa e la città" (p.264). Questa è l'ipotesi di Agamben: *stasis* si trova su questa soglia di indistinzione tra l'*oikos* e la *polis*, tra la parentela di sangue e la cittadinanza. In questa relazione ambivalente tra l'*oikos* e la *polis* si costituisce una zona indifferenziata e la guerra civile segna esattamente la transizione tra questi due poli, attraverso la quale "l'*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si 'economizza', cioè si riduce a *oikos*" (p.264).

La guerra civile è un altro paradigma della costellazione dei concetti agambeniani. Uno strumento che funziona in modo simile allo stato di eccezione, come un dispositivo biopolitico, dove la vita è politicizzata, e quindi incondizionatamente esposta alla morte.

Infine, Agamben discute la tensione tra *oikos* e *polis*, diventata un problema irrisolvibile nel corso della storia politica dell'Occidente. La città è stata trasformata in una casa, dove

prevalgono le relazioni meramente economiche e, quindi, “quando la vita come tale diventa la posta in gioco della politica” la forma che la guerra assume è il terrorismo (p.268).

Nella seconda parte, intitolata *Leviatano e Behemoth*, Agamben mette in evidenza il paradigma *stasiologico* nella teoria fondativa dello Stato moderno, presentata nelle opere di Thomas Hobbes. Il punto di partenza è la copertina della prima edizione del *Leviatano* del 1651, creata da Abraham Bosse, seguendo le istruzioni di Hobbes. L’immagine del sovrano, l’elemento principale, composto da diverse figure umane senza testa, ha creato un vero dispositivo ottico che simboleggia l’unione della molteplicità in una sola persona.

Agamben sottolinea il riferimento di Hobbes al libro di Giobbe, nella parte superiore dell’emblema “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*” (p.272). Il pensatore inglese usa gli ultimi versi di Giobbe quando stabilisce i grandi poteri del Leviatano e, in questo modo, rende simbolicamente il sovrano come la testa del corpo politico. L’interpretazione del Leviatano di Hobbes inaugura la ricerca delle origini teologiche della filosofia politica moderna nell’opera di Agamben, continuando più tardi con altre opere come *Il Regno e la Gloria* (II, 4) e *Opus dei* (II, 5).

La città rappresentata nel frontespizio è vuota. Il dio mortale di Hobbes, secondo Agamben, non abita nella città. Ma nemmeno il popolo vi abita, e esiste solo all’interno del corpo del Leviatano nella misura in cui è da lui rappresentato. L’unica presenza che rimane nella città è la *multitudo dissoluta*, che è il soggetto della guerra civile. Ciò significa che la guerra resta sempre presente nello Stato.

Agamben presenta l’immagine del frontespizio come la controparte profana dell’immagine del Cristo della Chiesa. Per lui, Hobbes usa la concezione paolina contenuta nelle epistole ai fedeli, secondo cui Paulo afferma “Il marito è il capo della moglie, come Cristo è il capo dell’assemblea e salvatore del corpo” (2018, p.291). Per questo i corpi che abitano il corpo del sovrano non sono presenti nella testa.

Ma, secondo Agamben, nella interpretazione di Hobbes della tradizione talmudica, alla fine dei tempi ci sarà una battaglia tra Behemoth (guerra civile) e Leviatano (Stato), che finiranno per uccidersi a vicenda. E “Solo a questo punto i giusti potranno sedere al loro banchetto messianico liberati per sempre dai vincoli

della legge” (p.295). Lo stato profano sarà distrutto e gli uomini saranno liberi.

Carl Schmitt, nella dottrina del *Katechon*, rivela il contrario. Per lui, lo Stato-leviatano deve impedire la fine dei tempi. Mentre Hobbes vede nella guerra una forza parallela allo Stato politico, Schmitt la considera una forza che risiede nello Stato ed è per mezzo dello Stato che si può evitare la fine. Pertanto, la questione della guerra civile è, in realtà, il problema della dissoluzione del potere politico.

Nella terza e ultima parte dell’opera, Agamben prova a rileggere le pagine del *Concetto del politico* in cui il giurista tedesco elabora la sua definizione di nemico come “criterio del politico” [*Kriterium des Politischen*]. A questo riguardo, Agamben trova nel pensiero di Schmitt un legame tra l’inimicizia e la guerra. Non è strano che una terminologia bellica faccia parte del concetto di nemico, che “è soltanto un insieme di uomini che, almeno eventualmente, cioè secondo una possibilità reale, combatte [*eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende*] e che si contrappone a un altro insieme di uomini dello stesso genere (Schmitt 9, p.III)” (p.297). Questa concezione, dice Agamben, lega le nozioni di “battaglia” e “guerra” a quella dell’inimicizia.

Tuttavia, quando Schmitt attribuisce allo Stato lo *ius belli* come mezzo per mantenere l’unità politica, intende la guerra come presupposto e, dunque, apre “la possibilità di esigere dagli appartenenti al proprio popolo la disponibilità a morire e a uccidere” (p.300). Questa disposizione suggerisce che politica e guerra, Stato e politica, *status naturalis* e *status civilis* si presuppongono e si costituiscono l’un l’altro.

Nella definizione di Schmitt, un mondo pacificato, privo della distinzione amico/nemico, sarebbe un mondo senza politica o senza Stato. Questa definizione è rafforzata dal confronto con Strauss a proposito della relazione con il concetto di divertimento. Nella concezione di Schmitt, per divertimento si deve intendere il gioco [*Spiel*]. La politica, invece, è il contrario di questo: è serietà, è il sovrano che è chiamato a decidere.

La guerra potrebbe invece essere vista come *agon*, definizione proposta da Johan Huizinga in *Homo Ludens* (1938), in cui propone di ripensare la centralità del gioco nella storia della cultura occidentale. Nella sua definizione, sottolinea Agamben, le guerre in Grecia erano essenzialmente un gioco. Ovvero: non erano motivate dall’inimicizia, bensì erano parte di una relazione basata sul conflitto e sull’associazione.

Questo è il motivo per cui Schmitt vuole eliminare dalla guerra questa dimensione del gioco, perché altrimenti la relazione circolare tra l'inimicizia e la guerra, che definisce il suo concetto di politico, verrebbe spezzata. Il politico deve prendere il posto della *stasis*, eliminare i nemici e salvaguardare lo Stato. Schmitt recupera lo stato di natura hobbesiano, ma se per Hobbes questo deve essere superato, per Schmitt, invece, coincide con la condizione politica dell'uomo.

Da queste premesse, Agamben, opponendosi a Schmitt, riconosce il carattere originale della guerra con una funzione agonale. Tuttavia, la guerra come la conosciamo oggi è il contrario, è uno strumento che funziona come una forma di cattura di questa sfera agonistico-ludica da parte dello Stato, che trasferisce tale relazione ad altri fini.

Il pensatore romano dimostra come la guerra civile sia diventata uno strumento fondamentale di politicizzazione nell'Occidente. I conflitti hanno assunto dimensioni globali, quindi non possiamo più determinare se sono interni agli stati o tra gli stati. La forma che la guerra assume nei nostri tempi è quella del terrore, dell'avversario, che è precisamente il criminale. Tuttavia, il terrorista è, per definizione, un nemico confuso, che non può essere specificato. Se non conosciamo il nemico, dice Agamben, esso può essere chiunque, incluso i cittadini stessi.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.