

Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben*

Jacopo D'Alonzo

Università di Roma La Sapienza
jacopo.dalonzo@gmail.com

Abstract According to Giorgio Agamben, through passions, human being is able to deal with himself and with his own language. The metaphysical tradition has made three theoretical operations: 1) the inner scission of language as binary series (*langue-parole, signified-signifier* etc.) was, at the same time, placed and hidden; 2) the language's foundation research was made giving primacy to one of the terms of those dichotomies; 3) language's existence (*aver-luogo del linguaggio*) has been presupposed. During the nihilisms age, the Western thought achieves its extreme phase and it becomes conscious about the negativity of language's foundation proposed by tradition (*Voce*). To overcome nihilism and metaphysics Agamben wants to suggest an experience of language as an unfounded existence. In this way passions play a significant role: a) through Martin Heidegger, Agamben thinks *Angst* (anguish) as bring back human being to the traditional scission of language; b) Agamben explains the *Amor* (love) investigated by Dante as an experience of language's human practice (*ethos*); c) the shame, mentioned by Emmanuel Lévinas, shows up how the Subject is linguistically articulated. Agamben takes distances from the main scientific theories about emotions and proposes a human sociality finally as anarchist.

Keywords: Agamben, Ancient philosophy, Linguistics, Ethics

1. L'*Angst*

La relazione che intercorre fra linguaggio e passioni è un tema di lungo corso nella riflessione di Giorgio Agamben. Nel complesso egli ha voluto cogliere, attraverso un'indagine dell'uso che si è fatto termine 'passione', il modo in cui l'Occidente ha pensato il linguaggio. Il modo in cui quest'ultimo è stato pensato dalla tradizione – segnata, secondo Agamben, da una negatività che si tratta di superare – ha perlopiù mistificato la natura autentica delle passioni.

Un ricerca che voglia indagare questo tema si dovrà rivolgere anzitutto ad un articolo dal titolo *Hölderlin-Heidegger* pubblicato nel febbraio 1985 sul mensile *Alfabeta*¹. Secondo Agamben è *in una teoria delle passioni che l'uomo occidentale ha pensato*

¹ *Vorrei ringraziare la prof.ssa Donatella Di Cesare per l'indispensabile fiducia e l'impagabile dedizione.

Cfr. AGAMBEN (1985a). Una prima versione di questo scritto è stata letta al Collegio Ghisleri di Pavia nel 1980 col titolo *Vocazione e voce*, poi il 27 aprile 1983. Venne pubblicata in traduzione inglese in *Qui parle?*, n. 10, 1997. Anche in AGAMBEN (2005: 78-90)

il suo rapporto col linguaggio. Non a caso il luogo testuale in cui è riscontrabile la prima sistematica trattazione delle passioni – come ricorda Agamben – è nella *Retorica* di Aristotele, in un testo quindi dedicato al linguaggio². In *Sein und Zeit* di Martin Heidegger verrebbe invece tematizzata, a detta di Agamben, la prossimità semantica, oltretutto fonetica, fra *Stimmung* (stato d'animo) e *Stimme* (voce). Per il filosofo tedesco il *Dasein* è richiamato sia dalla *Stimme* (dalla “voce della coscienza”) che dall'*Angst* (la *Stimmung* suprema) alla sua *Erschlossenheit* (“apertura”), al suo *Da*³.

Nel corso dell'inverno 1979 sino all'estate dell'anno successivo, Giorgio Agamben tenne un ciclo di conferenze che vennero pubblicate nel 1982 in un volume dal titolo *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Qui si fa notare che il pronome tedesco “*da*” è difatti considerato – come ci ricorda Agamben – nella linguistica di Émile Benveniste e di Roman Jakobson come uno *shifter* (“indicatore dell'enunciazione”)⁴. Per esso non è possibile trovare un referente oggettivo poiché il suo significato si definisce solo in riferimento all'*istanza di discorso* che lo contiene. Questo indicatore, nel suo passaggio dall'indeterminatezza semantica alla significazione determinata, opera un'articolazione dal piano della *langue* a quello della *parole*. Indica anzitutto «*che il linguaggio ha luogo*» (AGAMBEN 2010a: 36). *Dasein* (letteralmente “essere il *Da*”) vorrà allora dire “*essere l'aver-luogo del linguaggio*”.

Tuttavia «proprio nel punto in cui la possibilità di essere il *Da*, di essere a casa nel proprio luogo, è assunta attraverso l'esperienza della morte, nel modo più autentico, il *Da* si rivela come il luogo da cui minaccia una negatività radicale» (ivi: 11)⁵. Agamben sostiene che per Heidegger «la negatività entra nell'uomo perché l'uomo ha da essere questo aver-luogo, vuole cogliere l'evento di linguaggio» (ivi: 43). Ciò dipenderebbe dal diverso rapporto che rispettivamente la *Stimme* e quella *Stimmung* suprema che è l'*Angst* intrattengono con il *Da*. Secondo Agamben la *Stimme* rappresenta la modalità (inautentica) mediante la quale la tradizione ha pensato il linguaggio. Ad essa si contrappone la *Stimmung* che può invece dispiegare una dimensione linguistica finalmente autentica.

L'articolo *Hölderlin-Heidegger* continua ricordando che anche in Crisippo di Soli si ritrova tematizzata la relazione fra *lógos* e *pathe*⁶. Solo perché l'uomo è un “animale

² Cfr. ARISTOTELE (1996: II, 1378a-1389a). Questo fu notato già da Heidegger: vd. HEIDEGGER (2009: 172).

³ Cfr. HEIDEGGER (2009: §39, pp. 167 ss.). Agamben, quando parla di *Stimmung*, al singolare, intende probabilmente l'*Angst*, e non le molteplici *Stimmungen*, al plurale, in cui l'esserci è innanzitutto e per lo più preso.

⁴ Cfr. JAKOBSON 1971. Scrive Agamben a proposito: «in un saggio di un anno posteriore a quello di Benveniste, Jakobson, riprendendo, in parte, la definizione del linguista francese, classifica i pronomi fra gli shifters, cioè fra quelle speciali unità grammaticali, contenute in ogni codice, che non possono essere definite al di fuori di un riferimento al messaggio. Svolgendo la distinzione di Peirce fra il simbolo (che è associato all'oggetto rappresentato da una regola convenzionale) e l'indice (che si trova in una relazione essenziale con l'oggetto che rappresenta), egli definisce gli shifters come una classe speciale di segni che riunisce le due funzioni» (AGAMBEN 2010a: 34-35). Cfr. BENVENISTE (1994: 303); AGAMBEN (2005: 169-197, 92-108); AGAMBEN (2010b: 43); AGAMBEN (2010a: 31); AGAMBEN (1980a).

⁵ La dimensione ontica che il *Dasein* dispiega, che è per definizione non-esserci, è un nulla rispetto ad esso. Inoltre, assumendo il proprio *Da*, il *Dasein* si scopre fondamento dell'apertura, ma privo, a sua volta, di un fondamento. Cfr. HEIDEGGER (2009: §§ 50-53; §§ 57-58); AGAMBEN (2010a: 11).

⁶ I passi in questione potrebbero essere i seguenti: «Infatti dal momento che ogni turbamento è un moto dell'anima che o prescinde dalla ragione, o disprezza la ragione, o non obbedisce alla ragione» (CICERONE, Tusc. 3,24; CRISIPPO, 3 fr.385, in: ARNIM 1998). Inoltre: «ma gli stoici pensano che

parlante” (dotato di *lógos*) può incorrere nelle passioni. Le passioni – che equivalgono ad un giudizio errato – eccedono il *lógos* e la sua misuratezza. Agamben può quindi affermare che la natura *eccessiva* delle passioni rispetto al linguaggio «non può che essere quella del linguaggio stesso»⁷. Solo in virtù del linguaggio vi possono essere passioni. Si viene così a delineare, anche rispetto a quella *Stimmung* che è l'*Angst*, «una sconnessione, un eccesso che si produce nel rapporto fra l'uomo e ciò che gli appartiene più in proprio: cioè il *lógos*, il linguaggio» (AGAMBEN 1985a: 5-6)⁸. D'altronde l'*Angst* – come sostenuto in *Il linguaggio e la morte* – conduce il *Dasein* dinanzi al suo *Da* che gli si rivela come ciò che non è *in nessun luogo* (*nirgends*): «il *Da*, il luogo del linguaggio, è, cioè, un non-luogo» (AGAMBEN 2010a: 71)⁹. Quello che la metafisica ha definito come “vivente che ha il linguaggio” è segnato da una *disarticolazione*. La *Stimme* invece interviene per coprire questa apertura originaria mostrata dall'*Angst*, e lo fa attraverso un fondamento negativo che sfugge all'umano e che articola la divaricazione fra vivente e linguaggio.

2. Il nichilismo

Quella fra vivente e linguaggio non è l'unica scissione che si può riscontrare nelle tradizionali concezioni del linguaggio. Sin dal suo primo articolo interamente dedicato a problemi concernenti il linguaggio (1968) Agamben sostenne che pensare il linguaggio – alla maniera della tradizione – come *voce significante* implichi presupporre una scissione: fra suono e senso, significato e significante, sapere e parlare, *langue* e *parole*¹⁰. Non a caso in *Stanze* (1977) Agamben scriverà che la tradizione è caratterizzata da una “frattura metafisica della presenza” per la quale «tutto ciò che viene alla presenza, viene alla presenza come luogo di un differimento e di un'esclusione, nel senso che il suo manifestarsi è, nello stesso tempo, un nascondersi, il suo essere presente un mancare» (AGAMBEN 2011: 160-161). La semiologia moderna nella sua concezione del segno – come viene presentato nel *Cours de linguistique générale* da Ferdinand de Saussure – ha lasciato in ombra ciò che dovrebbe denunciare la frattura originaria, cioè la barriera “-” del grafo S/s. La barra intesa come corrispondenza fra significato e significante è “resistente alla

ogni turbamento scaturisca da un giudizio e da un'opinione [...] 15. D'altra parte per quanto concerne il crearsi dell'opinione, che abbiamo incluso in tutte le precedenti definizioni, affermano che consiste in un assenso debole» (CRISIPPO, 3 fr. 380, in: *ivi*). Agamben aggiunge: «l'importanza della voce come espressione degli affetti era stata già ampiamente riconosciuta dalla retorica antica: è sufficiente, qui, rimandare alla trattazione della voce come parte dell'*actio* nella *Institutio oratoria* di Quintiliano o al passo del *De oratore* ciceroniano in cui la voce appare come un *cantus obscurior* presente in ogni discorso» (AGAMBEN 2010a: 45).

⁷ Agamben traduce “lógos” con “linguaggio”. Si deve ricordare, come fa lo stesso Agamben, che nei frammenti stoici a noi giunti non vi si trova niente che possa condurre all'interpretazione proposta.

⁸ Si ricordi che, in quanto è già da sempre nell'apertura, il *Dasein* è caratterizzato dalla *Befindlichkeit* (esser-situato). La *Stimmung* è una modalità della *Befindlichkeit* che è co-originaria alla *Rede*, condizione di possibilità sia del linguaggio che della *Stimme* che si accompagna all'*Angst* nel richiamare il *Dasein* a se stesso. L'apertura del *Dasein* assume una coloritura emotiva autentica (la *Stimmung* suprema che è l'*Angst* si accompagna al richiamo della *Stimme*) o inautentica (le molteplici *Stimmungen*, modi derivati e deiettivi dell'*Angst*). In entrambi i casi in cui *Stimme* e *Stimmung* sono in un intimo rapporto.

⁹ Cfr. HEIDEGGER (2009: § 40). Agamben rinvia all'ottava elegia duinese di Rilke, per la quale l'Aperto è un *Nirgends ohne nicht*.

¹⁰ Cfr. AGAMBEN (1968).

significazione” e per questo fonda la possibilità di significare¹¹. Scrive Agamben: «dal punto di vista del significare, la metafisica non è che l’oblio della differenza originaria tra significante e significato» (ivi: 162).

Nell’articolo *La parola e il sapere* (1980) la nascita e lo sviluppo della grammatica sono considerati un evento capitale della storia occidentale¹². È attraverso di essa che innanzitutto la scissione è stata obliata. I grammatici antichi cominciavano la trattazione dalla voce (*phoné*) definendo il linguaggio come *voce articolata* (*articulatus* è la traduzione latina di *ènarthros*). Ma “voce articolata”, scrive Agamben, non significa altro che «voce che si può scrivere, che si può comprendere, afferrare con le lettere» (AGAMBEN 1980b: 162). Tale movimento viene definito in *Filosofia e linguistica* (1990), «grammatizzazione, cioè la letteralizzazione della voce» (AGAMBEN 2005: 75). Questo significa presupporre già da sempre quel *factum loquendi* che è l’*aver-luogo del linguaggio*, dando un primato alla lettera (*gramma*). Un elemento negativo: *non* più mero suono e *non* ancora significazione¹³.

Come sostenuto nell’articolo *Idea del linguaggio* (1984), la filosofia contemporanea è ciò attraverso cui il pensiero giunge «fino al limite della voce» (ivi: 29), cioè sino alla consapevolezza del fondamento negativo (*gramma*) su cui la tradizione ha fondato il linguaggio. La filosofia ha urtato contro la «dimora della parola nel principio» (ivi : 30). Questa dimora è ciò che Agamben, in *Il linguaggio e la morte*, chiama “Voce” (in tedesco “Stimme”). Arrestarsi ad essa significa tanto risalire al presupposto, quanto intrattenere con esso un rapporto inautentico e parziale. Agamben ne conclude, in *L’idea del linguaggio* (1984), che la filosofia contemporanea (*nichilismo*) – in particolare l’ermeneutica gadameriana e la decostruzione di Jacques Derrida – si è arrestata dinanzi all’indicibile (Voce) al fondo del linguaggio. Heidegger, per quanto abbia allora adombrato – come sostenuto sia in *Hölderlin-Heidegger* che in *Il linguaggio e la morte* – il carattere infondato ed infondabile del linguaggio umano prendendo in considerazione la *spaesatezza* prodotta dall’*Angst*, è rimasto nondimeno preda del *nichilismo*. Secondo Agamben, infatti, «nella concezione heideggeriana del linguaggio regna ancora, anche se nascosto, un ‘pensiero della voce’» (AGAMBEN 2010a: 73).

¹¹ Se la significazione è la relazione di un significante ed un significato, questa relazione non può essere a sua volta una relazione fra significante e significato. Nonostante questa renitenza alla significazione, la barriera del grafo S/s è ciò che permette il rimando reciproco, o l’unità, dei due elementi costitutivi del segno. A questo riguardo Agamben cita LACAN (1966: 497).

¹² Un argomento praticamente identico si trova anche in AGAMBEN (2010b: 55-59).

¹³ In quanto il fonema costituisce il fondamento negativo del linguaggio, sostiene Agamben, «il luogo del fonema non può essere risolto nell’ambito della scienza del linguaggio e a ragione Jakobson con uno scherzo pieno di serietà, lo rimandava all’ontologia». La fonologia come “scienza dei suoni della lingua” (cioè di qualcosa che, come ricorda Agamben, in una prospettiva saussuriana per definizione non può avere suono), è dunque «un perfetto analogo dell’ontologia» (AGAMBEN 1982a: 106 - 107), che non è altro che “la scienza della voce tolta, cioè della Voce”. Agamben aggiunge in *Il linguaggio e la morte*: «in quanto l’esperienza di linguaggio della metafisica ha il suo ultimo e negativo fondamento in una Voce, questa esperienza risulta sempre già scissa in due piani distinti: il primo, che può essere solo mostrato, corrisponde allo stesso aver-luogo del linguaggio dischiuso dalla Voce; il secondo è, invece, quello del discorso significante, cioè di ciò che è detto all’interno di questo aver-luogo. La scissione del linguaggio in due piani irriducibili traversa tutto il pensiero occidentale, dall’opposizione aristotelica fra la prima οἰσία e le altre categorie (cui fa seguito quella – che segna profondamente l’esperienza greco-romana del linguaggio – fra *ars inveniendi* e *ars iudicandi*, fra *topica* e *logica* in senso stretto) fino alla dualità di *Sage* e *Sprache* in Heidegger e a quella mostrare e dire in Wittgenstein» (AGAMBEN 1982a: 106).

3. La Voce

Agamben continua l'intervento *Hölderlin-Heidegger* sostenendo che nell'articolazione / disarticolazione originaria si dà, secondo la tradizione, una "in-vocazione": l'uomo è già da sempre *richiamato* ad assumere quel presupposto che prende il nome di Voce¹⁴. Quindi in-vocazione significa tanto che si è "situati" anzitutto nella Voce, quanto che si è richiamati già da sempre presso di essa.

In *Sein und Zeit* ciò che *richiama* o *in-voca* è la *lautlose Stimme* ("voce senza suono"); cioè la voce silenziosa della coscienza che richiama il *Dasein* a se stesso. Agamben sottolinea, in *Il linguaggio e la morte*, il fatto che in Heidegger si dia un'«improvvisa reintegrazione del tema della *Stimme*» (AGAMBEN 2010a: 73), che la spaesatezza dell'*Angst* sembrava invece aver eliminato. La Voce è una *pura intenzione di significare* che non dice *nulla* di determinato. È un *voler-aver-coscienza* (*Gewissen-haben-Wollen*) anteriore ad ogni aver-coscienza di qualcosa di determinato. Così Agamben può scrivere: «giunto, nell'angoscia, al limite dell'esperienza del suo esser gettato, senza voce, nel luogo del linguaggio, il *Dasein* trova un'altra Voce, anche se una Voce che chiama solo nel modo del silenzio» (ivi : 74)¹⁵.

Agamben afferma così che il proposito heideggeriano di pensare il linguaggio al di là della Voce non è stato mantenuto, poiché, al pari della metafisica, il filosofo tedesco ha pensato l'esperienza del linguaggio a partire da quel *fondamento negativo* che è la *Stimme*. In questa negatività si situa – secondo la tradizione – l'aver-luogo del linguaggio come «pura intenzione di significare, come puro voler dire, in cui qualcosa si dà a comprendere senza che ancora si produca un evento determinato di significato» (ivi : 45). In quanto è un *non-più* voce *non-ancora* significato, la Voce è il "fondamento" negativo che permette che «l'essere ed il linguaggio abbiano luogo»¹⁶. Sfugge nel linguaggio significante verso un passato, un *esser-stato*.

Ma a questo proposito la *parola poetica* interviene per indicare un altro orizzonte al di là della negatività. In *Hölderlin-Heidegger*, si sostiene che Hölderlin – in *Über die Verfassungsweise des poetischen Geistes* – chiama l'aver-luogo della parola poetica "*Stimmung*". Questa è lo spazio che si *apre* fra ciò che viene espresso in una poesia e l'elaborazione ideale. Tale "sentimento trascendentale" permette all'uomo di trovare "la sua parola". Lo riconduce alla disarticolazione fra vivente e parlante senza anteporre alcuna Voce, cosicché egli potrà finalmente proferire una parola libera «di un linguaggio che fosse veramente e integralmente il *suo* linguaggio»¹⁷. Ma anche la poesia stilnovistica faceva ricorso – utilizzando il termine *Amor* – ad una passione per descrivere il puro aver-luogo della parola poetica. L'indagine di questo aspetto condurrà a comprendere meglio la natura di quel "sentimento trascendentale" che si accompagna ad un rapporto autentico con il linguaggio.

¹⁴ In *Idea della prosa* (1985), ed in particolare nel breve saggio *Idea della musica*, Agamben farà coincidere vocazione e *Stimmung*.

¹⁵ Cfr. HEIDEGGER (2009: 340). Agamben aggiunge: «senza il richiamo della Voce, anche la decisione autentica (che è essenzialmente un 'lasciarsi chiamare', *sich vorrufen lassen*), sarebbe impossibile, come impossibile sarebbe anche da parte del *Dasein* l'assunzione della sua possibilità più propria e insuperabile: la morte» (AGAMBEN 2010a: 75).

¹⁶ Nel senso di ciò che va a fondo e scompare, come fa notare lo stesso Agamben. Esso è dunque un fondamento infondato poiché si emana dalla potenza costitutiva dell'umano.

¹⁷ Agamben aggiunge: «solo in una tale parola, il progetto filosofico di un pensiero senza presupposti e quello poetico di una parola assolutamente propria potrebbero trovare senso e realtà» (AGAMBEN 1985a).

4. La parola poetica e l'Amore spirante

Amors è secondo Agamben – come sostenuto in *Il linguaggio e la morte* – il nome che i poeti provenzali davano all'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio in quanto parola poetica (*razo de trobar*)¹⁸. È quel “sentimento trascendentale” (*Stimmung*) mediante il quale si fa esperienza del linguaggio nel linguaggio stesso, senza presupporre alcun principio misterioso che sfugge alla significazione.

La teoria che sottostà alla poesia stilnovistica, che per esempio Cavalcanti riproduce in *Veggio negli occhi de la donna mia*, è la dottrina fantasmatica che si sviluppa in un percorso che a partire dal *Filebo* platonico passa per il *De Anima* di Aristotele sino al *De insomniis* di Sinesio che la arricchisce di spunti pneumatologici: la *fantasia* disegna nell'anima dell'uomo le immagini (*fantasmi*) delle cose che vengono viste, sentite o pensate¹⁹. In Dante si avrebbe, secondo Agamben, «un rigoroso svolgimento della dottrina pneumatologica in una concezione del segno poetico che costituisce la chiave di volta dell'intero edificio pneumo-fantasmatico» (AGAMBEN 2011: 146)²⁰.

Quello che interessa Agamben è sottolineare il collegamento fra lo *spirare d'amore* e una *teoria del segno linguistico*: la poesia è una *nota* e una *significazione* del *dettato dell'amore spirante*. Il poeta fiorentino non segue la teoria scolastica (erede di Boezio) che identificava il significato con una *species intelligibilis*, bensì identifica il significato con la *passio animae* prodotta da un *fantasma* di natura *pneumatica*: «il fantasma genera il desiderio, il desiderio si traduce in parole e la parola delimita uno spazio in cui diventa possibile l'appropriazione di ciò che non potrebbe altrimenti essere né appropriato né goduto» (ivi: 153)²¹.

Nel periodo che prepara la stesura di *Stanze* (1977), Agamben progettava, insieme a Italo Calvino e Claudio Rugafiori, la pubblicazione di una rivista, che sarebbe uscita per Einaudi, di cui sono sopravvissute solo alcune riflessioni raccolte poi nel volume *Categorie Italiane* (1996). In uno dei testi ivi contenuti Agamben si richiama alla ‘teoria dell'enunciazione poetica’ esposta da Dante nel III libro del *Convivio*, secondo la quale l'*evento poetico* non è definito come convergenza (tesi sostenuta da Boezio), fra *intelletto* e *lingua*²². Dante pensa, secondo Agamben, il *luogo della poesia* a partire da una *sconnessione* che segna la *perfezione del movimento poetico nel suo complesso*²³. La poesia guidata dallo spirare d'amore si insedia nella

¹⁸ Cfr. AGAMBEN (2010a: 87).

¹⁹ (Ivi: 124-125). Cfr. PLATONE (2000: 9a). Per quanto riguarda il fantasma e l'oggetto d'amore, cfr. AGAMBEN (2007). Cfr. ARISTOTELE (2008: 424a). La fantasia, così come è intesa da Aristotele è al centro di tutti quei processi psichici come il linguaggio, l'intelletto, la memoria, il sogno e via discorrendo (Ivi, 1, 428a).

²⁰ DANTE (1963: 373).

²¹ Da quanto detto, si potrà, allora, comprendere, come la concezione pneumatologica che si esprime nella poesia stilnovistica rappresenta, secondo le parole di Agamben, il solo tentativo coerente del pensiero occidentale per superare la “frattura metafisica della presenza”.

²² Cfr. DANTE (1993: libro III, cap. III 11- IV 3).

²³ Il luogo in cui questa esperienza della parola può essere colta è, secondo l'Autore, l'enjambement. Nel 1985 esce per Feltrinelli la raccolta di saggi di Giorgio Agamben dal titolo *Idea di prosa*. Nel secondo saggio si mette in luce come l'enjambement, che «esibisce una non-coincidenza e una sconnessione fra elemento metrico e elemento sintattico, fra ritmo sonoro e senso» (AGAMBEN 1985b: 22). Il 10 novembre 1995 Giorgio Agamben legge, presso l'Università di Ginevra in occasione di una giornata dedicata a Dragonetti, un intervento dal titolo *La fine del poema* in cui si afferma che la poesia vive nella tensione e nello scarto «fra il suono e il senso, fra la serie semiotica e quella semantica» (AGAMBEN 1996: 116). Questa caratteristica essenziale della poesia si manifesta nell'enjambement. La disgiunzione essenziale di suono e senso, nel poema, ha come conseguenza che debba assumere una “importanza decisiva” la fine del verso che Agamben chiama (in assenza di un termine specifico) *versura*. Agamben scrive: «versura, dal termine latino che indica il punto in cui

scissione fra *sapere* (sfera dell'intelletto) e *parlare* (sfera della lingua).

5. In-fanzia

A partire dall'opera di grammatica provenzale dal titolo *Leys d'Amors* (XIV secolo) – il cui fulcro è un *gay saber* che consiste della composizione di opere di parole, di un *dictar* (da cui *Dichtung* e *Gedicht* in lingua tedesca) – Agamben, in *La parola e il sapere*, si interroga sul rapporto che intercorre fra *sapere*, *amore* e *lingua*. Quel *gay saber* che produce una *gaya sciensia* concerne la grammatica come *oggetto d'amore*, e le leggi di questo sapere-amore vengono appunto chiamate *leys d'Amors*, “leggi d'amore”. Ma questo amore non è quello della poesia che si insedia nella dimora del linguaggio senza ricercare un fondamento ulteriore.

Agamben rintraccia nel *De vulgari eloquentia* di Dante la trattazione di una parola senza *langue*, senza *gramma*-tica. Questa è quella “vulgaris loquutio” dei bambini che si contrappone alla “lingua gramatica” (soprattutto il latino) che si impara col tempo e con lo studio. Un “parlare materno” (quello che Agamben chiama “un linguaggio che *si parla*”) si contrappone, già in Dante, ad un parlare che presuppone una lingua ed una grammatica (che invece è “un linguaggio che *si parla e si sa*”). Agamben fa così notare in un articolo del 1982 – raccolto poi in *Categorie italiane* con il titolo *Il sogno della lingua* – che sia nel *De Vulgari Eloquentia* che nel *Convivio* è presente l'antitesi fra volgare e grammatica, «fra esperienza dello statuto primordiale o secondario dell'evento di linguaggio (o, ancora, fra *amore* della parola e *sapere* della parola)» (ivi : 60)²⁴. In *La parola e il sapere* si afferma, di conseguenza, che la linguistica non può saturare la differenza fra *sapere* e *parlare*: la ‘storia d'amore’ fra scienza e parola è quindi destinata al fallimento. La logica e la scienza giungono a questo naufragio, secondo Agamben, nel *Tractatus* di Wittgenstein. Ciò che *mostra* il funzionamento del linguaggio (le proprietà logiche del linguaggio) non *dice* nulla. Quelle proprietà non possono infatti essere dette poiché appartengono alla *langue* e non alla *parole*²⁵. Tuttavia il naufragio «apre il luogo della parola, come quello in cui si può soltanto parlare e non sapere» (AGAMBEN 1980b: 165-166).

In *Infanzia e storia* (1978) Agamben ha interrogato la scissione fra *langue* e *parole*, fra *sapere* e *parlare*, «definendone il luogo come *in-fanzia* dell'uomo». “In-fanzia” è la caratteristica essenziale dell'uomo: egli è «l'animale *infante*, gettato, cioè, nella differenza fra sapere e parlare» (ivi: 164). Il compito della filosofia è allora quello adombrato da Wittgenstein, cioè far esperienza dell'aver-luogo del linguaggio senza dare, tuttavia, il primato alla parola di contro al sapere, ma interrogando la loro stessa *frattura*. Vi possono essere due modalità mediante le quali l'uomo si può relazionare al linguaggio. Quella inautentica ha a che fare con la *Voce*. Per quella invece *autentica* non vi è né lingua, né patrimonio di nomi che si tramandano, bensì solo una *dimora abituale che non presuppone niente*. Questa dimora – come sostenuto in

l'aratro si volge al termine del solco, questo tratto essenziale del verso, che, forse proprio perché troppo evidente, è rimasto innominato tra i moderni» (ivi: 115).

²⁴ Cfr. DANTE (1986: I, 2, 21); DANTE (1993: I, XII, 5-7; I, XIII, 5; III; IV, 1; II, XIII, 10). All'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio proprio della parola poetica si contrappone il sapere nella forma di un amore inautentico. Cfr. AGOSTINO (2011: X, 1,2); AGAMBEN (2010a: 45-46). All'intenzione di significare senza significato corrisponde il desiderio di sapere che tuttavia non raggiunge la logicità della comprensione del significato. Un'ineffabile e indicibile principio che sfugge costantemente all'umano (la *Voce* de Il linguaggio e la morte).

²⁵ Cfr. WITTGENSTEIN (2009: 4.1212). Cfr. AGAMBEN (1980a); Cfr. AGAMBEN (2010b: VII-XV). Tema ripreso anche di recente: Cfr. AGAMBEN (2010c: 11).

Infanzia e storia – è lo spazio nel quale l'uomo è già da sempre (*in-fanzia*, esperienza trascendentale dell'aver-luogo del linguaggio)²⁶. Nel vuoto fra *phōn* e *lógos* si aprirebbe, secondo Agamben, la possibilità di un *ethos*. Secondo quanto sostenuto con una certa continuità in testi fra loro molto lontani nel tempo come *Il viso e il silenzio* (1983), *Il volto* (1990) e *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2003), recuperare un rapporto autentico col linguaggio significherebbe recuperare l'immediatezza della sua espressione, di pari passo con la sua *infondatezza*²⁷. Si tratta, cioè di esporre il linguaggio nel suo *esser-così* e alla sua *maniera*, senza appropriazione. Questo vuol dire – come sostenuto in *La comunità che viene* (1990) – fare esperienza del linguaggio come di una *infondata esteriorità singolare*. Si tratta di fare un *uso* del linguaggio – come sostenuto in *Mezzi senza fine* (1996) – che ecceda la *significazione* e la *denotazione*, che in qualche modo 'giri a vuoto', sospeso nel suo aver-luogo, esperito come *pura medialità*. Ma questa è poesia che vive l'amore, che abita la scissione ridefinendola di volta in volta.

6. L'Amore

In *La comunità che viene* Agamben fa riferimento all'*amore* per chiarire lo statuto dell'*esser-qual-si-voglia (singolarità qualunque)*: proprio come l'*amore* si rivolge ad un amato con tutti i suoi predicati, cioè tale qual è, così la *singolarità qualunque* coincide col suo stesso aver-luogo. Questo aspetto verrà ripreso dieci anni dopo nel commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo, dove si sostiene che «l'amore non sopporta la predicazione copulativa, non ha mai per oggetto una qualità o un'essenza» (AGAMBEN 2000: 119). Ogni predicazione, quindi, in quanto dice "è", decade dall'amore²⁸. L'amore, insediandosi nella frattura senza operare alcuna articolazione, al contrario della Voce, permette all'uomo di fare esperienza dell'aver-luogo del linguaggio e di esperire sé come *singolarità qualunque*. L'amore, rendendo esperibile il linguaggio nel suo essere-così e nel suo aver-luogo, dispiega anche la possibilità di esperire autenticamente se stessi.

Nel saggio *L'essere speciale* contenuto in *Profanazioni* (2005), Agamben sostiene che fra la *percezione* ed il *riconoscimento* della propria immagine riflessa nello specchio vi è un intervallo. Quest'ultimo è ciò che i poeti medioevali chiamavano "amore". Il luogo dell'amore è l'intervallo in cui ci si riconosce nel proprio essersi dis-conosciuti, è il luogo in cui avviene una *desoggettivizzazione* in una *soggettivizzazione*, in cui si assume il proprio essere inassumibili, la propria *maniera*, il proprio *esser-così*. Di conseguenza se si abolisse l'intervallo, sostiene Agamben, ci si crederebbe *padroni* della propria immagine e non si potrebbe più *amare*.

²⁶ Cfr. AGAMBEN (2010b: 44, 49-50); AGAMBEN (2010a: 115, 117).

²⁷ Nell'introduzione (datata "maggio 1989") ad una raccolta di interviste alla poetessa austriaca, sua cara amica, Ingeborg Bachmann, Agamben sostiene che vi sia una differenza fra l'esperienza che viene fatta del linguaggio come tale, e l'esperienza di linguaggio attraverso proposizioni proferite nel linguaggio. Si deve notare il riferimento alla "pura lingua" messianica di Benjamin, a cui Agamben più volte si richiama: Cfr. AGAMBEN (1982); AGAMBEN (2005: 50 ss.).

²⁸ Così Agamben aggiunge: «nel punto in cui mi rendo conto che l'amata ha questa o quella qualità, questo o quel difetto – allora io sono irrevocabilmente uscito dall'amore anche se, come purtroppo succede spesso, continuo a credere di amarla, avendo anzi ora dei buoni motivi per farlo» (cfr. *ibid.*). Si può di conseguenza affermare che «l'amore non ha motivi» (*ivi* :120).

7. La vergogna

In *Quel che resta di Auschwitz* il problema della desoggettivazione e del disconoscimento è di nuovo affrontato facendo riferimento ad una passione: la *vergogna*. Interrogandosi sull'esperienza del sopravvissuto, Agamben affronta il senso di vergogna che attanaglia anzitutto chi non è morto al posto di altri. Grazie alle parole di Emmanuel Lévinas, Agamben può affermare che «vergognarsi significa: essere consegnati a un inassumibile» (AGAMBEN 2010d: 97)²⁹. La vergogna è dunque un doppio movimento: 1) di *soggettivazione*, per cui la coscienza è chiamata ad assistere allo spettacolo, poco onorifico, di se stessa; 2) di *desoggettivazione*, per cui il soggetto è ri-chiamato a se stesso per ammirarsi come una passività. In questo senso la vergogna è «il sentimento fondamentale dell'esser soggetto, nei due sensi – almeno in apparenza – opposti di questo termine: essere assoggettato e essere sovrano» (ivi: 99). La passività che contraddistingue la vergogna è un'autoaffezione, «una ricettività alla seconda potenza, che patisce se stessa, si appassiona alla propria passività», poiché chi prova vergogna «sente attivamente il suo essere passivo, è affetto dalla sua stessa ricettività» (ivi: 102). Questa esperienza ha gli stessi tratti dell'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio come *dimora abituale* dell'uomo nella quale si esperisce quella facoltà generica che è il linguaggio all'interno del linguaggio stesso³⁰.

Le passioni, come la vergogna, e la coscienza in cui esse hanno luogo sono possibili perché innanzitutto vi è linguaggio. Il passaggio dalla *langue* alla *parole*, dalla lingua al discorso avviene attraverso i pronomi, o più in generale, attraverso quelli che vengono chiamati dalla linguistica moderna *shifters*. Il vivente che dice “io”, «respinge indietro in un passato senza fondo i suoi vissuti» (ivi: 113) nello stesso momento in cui l'“io” si viene a costituire come quell'unità che trascende la molteplice totalità dei vissuti, garantendo la permanenza di qualcosa come una coscienza. Per questo Agamben può affermare che «*Io* significa anzi precisamente lo scarto irriducibile fra funzioni vitali e storia interiore, fra il divenir parlante del vivente e il sentirsi vivente del parlante» (ivi: 116). In questo processo di soggettivazione e desoggettivazione, l'individuo viene a coincidere integralmente nel discorso e col discorso.

La metafisica e la filosofia del linguaggio occidentali hanno cercato di trovare un'articolazione fra vivente e parola, come è evidente nella definizione di uomo come *zōon logon echon*³¹. La tradizione ne ha individuato la cerniera in una Voce, cioè «in una voce silenziosa della coscienza che si fa presente a se stessa nel discorso interiore», e allo stesso tempo intesa come «voce articolata in cui la lingua si connette saldamente al vivente iscrivendosi nella sua stessa voce» (ivi: 120). Tuttavia solo a partire dalla non-coincidenza di vivente e linguaggio è possibile qualcosa come la “vergogna”. È nel *non-luogo* che la tradizione ha fatto occupare alla Voce che si dispiega l'*ethos* dell'uomo.

9. Conclusioni

Anche se difficilmente la tesi agambeniana sul rapporto fra linguaggio e passioni può essere estratta dal contesto filosofico in cui è sorta, essa rivolge un monito non solo

²⁹ Cfr. LÉVINAS (1982: 86).

³⁰ Cfr. AGAMBEN (2010b: 44, 49-50); AGAMBEN (2010a: 115, 117); AGAMBEN (2009: 67-70); AGAMBEN (1996: 67); AGAMBEN (2008: 67).

³¹ Agamben aggiunge: «ammesso che siano due cose distinte» (ivi: 120).

alla politica, ma a tutta la riflessione etica contemporanea. Salvare la nozione di ‘passione’ dal modo in cui tradizionalmente la si pensa e usarla come ariete per mostrare, al di là degli infingimenti, i pregiudizi su cui si fonda l’usuale visione del linguaggio, significa liberare l’uomo dal dominio di un principio estraneo perché possa finalmente vivere la sua parola.

Seguendo il dettato heideggeriano, la *passione* (la *Stimmung* suprema che è l’*Angst*) è stata distinta dalle *emozioni* (*Stimmungen*). La prima è un’esperienza totalizzante che, in quanto condizione di possibilità, precede ontologicamente le seconde, cioè le sue diverse sfumature empiriche. Quando Agamben parla della passione non bisogna pensare ai vissuti psicosomatici del soggetto, all’universalismo emotivo proposto da Darwin in *L’espressione delle emozioni negli uomini e negli animali* (1872) e di recente da Paul Ekman, al recupero della dimensione cognitiva delle emozioni operata da Damasio, all’innatismo emotivo della psicologia dello sviluppo, alla distinzione fra emozioni primarie e sociali, o alla translitterazione operata dalla psicoanalisi freudiana del termine ‘passione’ in ‘pulsione’ per indicare lo stato d’eccitazione che si pone all’incrocio fra psichico e somatico³². Non si devono neanche pensare kantianamente le passioni come inclinazioni o desideri sensibili naturali. Al contrario di Hume, Kant e di Rawls la teoria delle passioni di Agamben non ha alcuna funzione motivazionale. Agamben si discosta così anche dalla tradizione platonica che pone le passioni in antitesi al *lógos*, come da quella che le considera l’anello di congiunzione fra l’uomo e l’animale (Aristotele, Freud). Tutti questi, al pari del *gramma* o della Voce, non sono che principi estranei.

La soggettività è linguisticamente articolata. Solo per questo l’uomo può dunque fare esperienza delle passioni, le quali dispiegano la sua dimora etica. Esse non riposano in un principio ineffabile che anticipa l’uomo e il suo linguaggio. Avendo luogo nella articolazione mancata fra vivente e parlante, l’uomo «è la soglia centrale attraverso la quale transitano incessantemente le correnti dell’umano e dell’inumano, della soggettivizzazione e della desoggettivizzazione, del diventar parlante del vivente e del diventar vivente del *logos*» (AGAMBEN 2010d: 126). ‘Passione’ indica per Agamben nient’altro che l’esperienza della sconnessione fra quelle dimensioni. Non c’è tuttavia da una parte il linguaggio e dall’altra il vivente uomo. La frattura viene ridefinita nell’uso, si potrebbe dire poetico e non appropriativo, che di volta in volta si fa della parola. Quello che la passione rivela è «la raggiunta animalità della specie *homo sapiens*, in una dimensione in cui natura e cultura necessariamente si confondono» (AGAMBEN 2010a: 130).

L’originalità e la fecondità della teoria della passioni di Agamben risiede allora nel ruolo che assegna al parlante. Il linguaggio è una potenza che lo accumuna averroisticamente a tutti gli altri membri della specie. Ed è nell’esperienza dell’averluogo del linguaggio, dispiegata da quei ‘sentimenti trascendentali’ che sono l’*Angst*, l’*Amors* e la *Vergogna*, che l’uomo riscopre la dimensione etica della socialità. Le passioni co-rispondono all’antropogenesi linguistica dell’uomo. Quest’ultima non presuppone alcun fondamento ulteriore. È mera esistenza anarchica.

32. Cfr. EKMAN (1999); DAMASIO (1995); PLUTCHIK (2001).

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (1968), «L'albero del linguaggio», in *I problemi di Ulisse*, anno XXI, Fascicolo LXIII, Firenze, Sansoni, pp. 104-114.

AGAMBEN, Giorgio (1980a), *L'Io, l'occhio, la voce*, in Valéry P., *Monsieur Teste*, Milano, Feltrinelli. Poi in AGAMBEN (2005), pp. 92-108.

AGAMBEN, Giorgio (1980b), «La parola e il sapere», in *aut aut*, n. 179-180, pp. 155-166.

AGAMBEN, Giorgio (1981), *Pascoli, esperienza della lettera*, in *Alfabeta*, n. 20, gennaio 1981, p. 7 ss.

AGAMBEN, Giorgio (1982), *La trasparenza della lingua*, in *Alfabeta*, n. 38/39, luglio-agosto 1982, p. 3 ss..

AGAMBEN, Giorgio (1982b), *Pascoli e il pensiero della voce*, prefazione a G. Pascoli, *Il fanciullino*, Milano. Poi in AGAMBEN(1996).

AGAMBEN, Giorgio (1985a), «Hölderlin-Heidegger», in *Alfabeta*, n. 69, pp. 5-6.

AGAMBEN, Giorgio (1985b), *Idea della prosa*, Milano, Feltrinelli.

AGAMBEN, Giorgio (1989), *Il silenzio delle parole*, in Bachmann I., *In cerca di frasi vere*, Roma-Bari, Laterza.

AGAMBEN, Giorgio (1996), *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venezia, Marsilio.

AGAMBEN, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, Giorgio (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza.

AGAMBEN, Giorgio (2007), *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, Giorgio (2009), *Nudità*, Roma, Nottetempo.

AGAMBEN, Giorgio (2010a), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi.

AGAMBEN (2010b), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia. Nuova edizione accresciuta*, Torino, Einaudi.

AGAMBEN, Giorgio (2010c), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

AGAMBEN, Giorgio (2010d), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo Sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, Giorgio (2011), *Stanze. La parola ed il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi.

AGOSTINO D'Ipbona (2011), *De trinitate*, <http://www.augustinus.it>.

ARISTOTELE (1996), [a cura di M. Dorati,] *Retorica*, Milano, Mondadori.

ARISTOTELE (2008), [a cura di G. Movia,] *L'anima*, Milano, Bompiani.

ARNIM Von, Hans (1998), [a cura di R. Radice,] *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano, Rusconi.

BENVENISTE, Émile (1994), *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, Milano, Il Saggiatore.

DAMASIO, António Rosa (1995), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi.

DANTE, Alighieri (1963), *La Divina Commedia. Illustrata dei capolavori dell'arte antica e moderna. Coi commenti estetici di Francesca De Sanctis. Note di Lucio Sbriccoli*, Roma, Editrice Italiana di Cultura.

DANTE, Alighieri (1986), *De vulgari eloquentia*, in *Opere minori*, vol. II, Bologna, Utet.

DANTE, Alighieri (1993), *Convivio*, Milano, Rizzoli.

EKMAN, Paul (1999), *Basic Emotions*, in T. Dalgleish and M. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex (UK), John Wiley & Sons Ltd.

HEIDEGGER, Martin (2009), [a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi,] *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

LACAN, Jacques (1966), *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, in *Ecrits*, Paris, Seuil.

LÉVINAS, Emmanuel (1982), *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana.

JAKOBSON, Roman (1971), *Shifters, verbal categories and the Russian verb*, in *Selected Writings*, II, The Hague.

PLATONE (2000), [a cura di Migliori M.,] *Filebo*, Milano, Bompiani.

PLUTCHIK, Robert (2001), *The Nature of Emotions*, *American Scientist*, July-August.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2009), [a cura di A.G. Conte,] *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi.