

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

PANTALEONE CONDELLO

LA STASIS DELLA POTENZA
NEL PENSIERO DI GIORGIO AGAMBEN

L'orizzonte finale del pensiero di Agamben è rappresentato da ciò che può esser definito un 'pensiero della potenza'. L'opera di Agamben, nella sua interezza, rivela come nucleo, come cuore pulsante, un originale discorso intorno alla nozione di potenza. In questo senso il suo pensiero mostra affinità e continuità con quella linea teorica, che da Spinoza conduce a Deleuze¹ e che ha individuato nel binomio potenza-vita (declinato nel senso di una potenza della vita e della vita come potenza) la principale, nonché estrema risorsa della filosofia, in grado di corrispondere all'esigenza di una nuova politica. Proprio tramite questo 'pensiero della potenza', Agamben intende far coincidere filosofia e politica², mostrando la loro comune dipendenza dalla nozione di po-

¹ Linea che è stata ricostruita proprio da Agamben in un importante saggio dedicato al confronto con Deleuze e da cui emerge tutta l'importanza del concetto di vita per entrambi i pensatori. Questa linea è riconosciuta essere quella 'dell'immanenza', in contrapposizione a quella della 'trascendenza' che prenderebbe le mosse da Kant e annovererebbe fra i suoi esponenti ultimi Levinas e Derrida: vd. G. AGAMBEN, *Immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, 402-04. Oltre a questo, è interessante notare il ruolo di Spinoza nell'opera di Agamben: a nostro avviso è particolarmente significativo che i concetti spinoziani siano evocati nei momenti culminanti dei vari discorsi di Agamben, nei momenti in cui il ragionamento fin lì disciolto in mille rivoli giunge finalmente a coagulazione; vd. ad es., Id., *L'uso dei corpi*, in Id., *«Homo sacer»*. Edizione integrale, Macerata 2021, 1278-79, in cui, fra l'altro, a Spinoza ci si riferisce semplicemente chiamandolo 'il filosofo'.

² Fra i molti luoghi vd. Id., *L'irrealizzabile*, Torino 2022, 12-13. Per la coincidenza di filosofia e politica nel pensiero di Agamben vd. M. ABBOTT, *Glory, Spectacle and Inoperativity: Agamben's Praxis of Theoria*, in *Agamben and Radical Politics*, ed. by D. McLOUGHLIN, Edinburgh 2016, 27-48 e A. NORRIS, *The Exemplary Exception. Phi-*

tenza. E in questo senso egli ha potuto parlare di qualcosa come la ‘potenza del pensiero’³.

Occorre notare come questo pensiero della potenza sia nel profondo mosso dalla volontà di raggiungere una potenza pura, incontaminata dal potere. Si tratta di una volontà di purificazione e assolutizzazione, secondo un singolare contromovimento rispetto a gran parte della filosofia novecentesca.

La purezza della potenza⁴ si dimostra requisito fondamentale per poter pensare la politica a venire così come immaginata da Agamben, ovvero una politica completamente affrancata dal potere e dai suoi dispositivi, i quali hanno sempre ostacolato il pieno dispiegamento della potenza della vita⁵, avendo provato, tramite l’impiego dello ‘stato d’eccezione’, a catturare, controllare e infine a distruggere la vita, rendendola il più possibile invivibile, privandola sempre più della possibilità di godere della sua potenza⁶. La politica della ‘comunità che viene’, quella dell’*esser-qualunque* e del *désœuvrement* dell’umanità e dell’animalità⁷, dell’inoperosità, dei mezzi puri e della potenza destituen-

losophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer, in *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*, ed. by A. NORRIS, Durham - London 2005, 262-83.

³ Espressione che è il titolo di un saggio e di una raccolta di scritti di Agamben: vd. G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, in ID., *La potenza del pensiero*, 273-87. Nell’espressione si fa riferimento all’interpretazione che Agamben ha fornito dell’atto supremo in Aristotele. Esso non rappresenterebbe il superamento della potenza, quanto piuttosto «il dono estremo della potenza a se stessa, la figura compiuta della potenza del pensiero» (*ibid.*, 287). Il pensiero che pensa sé stesso è quasi l’archetipo della potenza pura che diventa poi modello per una politica pura.

⁴ Il lessico della purezza inonda le opere di Agamben, in particolare il ricorso ad aggettivi quale ‘puro’ compare proprio nelle ricerche dedicate alla potenza: vd. ID., *L’irrealizzabile*, 86. È bene rammentare anche tutta la questione della politica dei mezzi puri, che risulta appunto fondata sull’inoperosità: vd. ID., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996 e ID., *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Torino 2017, 133-39; sull’importanza e la matrice benjaminiana della purificazione: ID., *Iustitium. Stato d’eccezione* in ID., «*Homo sacer*», 225-27.

⁵ Per il tema della potenza, che viene liberata e contestualmente catturata in una sfera separata, vd. ID., *Che cos’è un dispositivo?*, Roma 2006, 22-25.

⁶ ID., *L’uso dei corpi*, 1212.

⁷ Vd. ID., *La comunità che viene*, Torino 1990, 3-4 e ID., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino 2002, 87-90. Sulla rilevanza decisiva della questione dell’animalità in Agam-

te, non potrà e non dovrà avere più nulla a che fare con il potere, il quale, nell'ottica di Agamben, è sempre qualcosa di diabolico.

Pensare una potenza nella sua purezza, che non sia al contempo assolutamente ineffettuale, bensì in grado di portare avanti un'opera di radicale destituzione del potere, è precisamente la sfida lanciata da Agamben alla tradizione filosofica e alla politica. Per raggiungere tale potenza, è decisivo, per Agamben, riuscire a disarticolare il rapporto gerarchico fra potenza e atto così come pensato da Aristotele, andando a mostrare come sia propria della potenza una forza di resistenza, in grado di mantenerla estranea a ogni messa in opera, affrancandola così da ogni compiuta attualizzazione⁸.

Questo tentativo di Agamben, la cui posta in gioco è la tenuta dell'intero impianto concettuale del suo pensiero, presenta però dei punti altamente problematici, i quali emergono dalla considerazione dello statuto teorico di un concetto come quello di 'potenza inoperosa'. Questi aspetti problematici possono essere compresi servendosi della lente ermeneutica che ci offre la nozione di *stasis*, o conflitto interiore.

Una conflittualità intestina attraversa la potenza pura e assoluta. *Sta-*

ben vd. M. CALARCO, *Arrestare la macchina antropologica (Agamben)*, in *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. FILIPPI - S. TRASATTI, Milano - Udine 2012, 85-108.

⁸ Lo sganciamento della potenza dall'atto è il tentativo teorico principale di Agamben, che si ripropone nei suoi scritti principali: vd. G. AGAMBen, *Homo sacer I*, in ID., «*Homo sacer*», 48-55; ID., *L'irrealizzabile*, 84-85; ID., *Che cos'è l'atto di creazione?*, in ID., *Il fuoco e il racconto*, Roma 2014, 39-60. Gesto invero assolutamente decisivo per l'intera sfida portata da Agamben al pensiero. Fra gli innumerevoli autori di cui Agamben discute le tesi, il confronto con Aristotele assume un'importanza strategica impareggiabile. Le modalità attraverso le quali Aristotele ha pensato la 'cosa' della filosofia, consegnando non solo una nuova concettualità, ma soprattutto dei fondamentali schemi di pensiero, sono poste da Agamben sul banco degli imputati: solo se il suo pensiero sarà in grado di disarticolare questi dispositivi, fra i quali, appunto, spicca la riconduzione della potenza sotto il dominio dell'atto, potrà darsi un pensiero idoneo a pensare una politica della vita a venire. Insomma, attraverso il confronto con Aristotele, Agamben vuole fare i conti con l'intera tradizione occidentale. Vd. D. McLOUGHLIN, *Aristotle*, in *The Agamben Dictionary*, ed. by A. MURRAY - J. WHYTE, Edinburgh 2011, 27-28, e N. BROWN, *The Modality of Sovereignty: Agamben and the 'Aporia' of Primacy in Aristotle's Metaphysics Theta*, «*Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*», 46 (2013), 169-82.

sis è la patologia che la infetta⁹. Si tratta di una malattia autogena, propria della potenza, così come viene pensata da Agamben. La *stasis* si presenta *con* la potenza e non giunge dall'esterno; per questo il conflitto è interno, e non assume la forma della guerra esterna (*polemos*). Ciò in quanto, nel pensare la potenza, Agamben non può che pensare anche il suo opposto, il potere, che nel suo schema è sempre in conflitto con la potenza e che, tuttavia, non costituisce qualcosa a essa estraneo.

La *stasis*, in quanto consustanziale al concetto di potenza, per Agamben può essere esplicitata richiamando la distinzione, di matrice teologica, fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*¹⁰, la quale possiede un'importanza decisiva per l'economia del pensiero di Agamben, rappresentandone infatti un breve compendio¹¹.

⁹ Il luogo in cui questa influenza medica emerge nell'elaborazione del concetto di *stasis* si trova in Tucidide (ma anche in Plat. *Leg.* 628d, *Menex.* 243e), come hanno evidenziato J. PRICE, *Thucydides and the Internal War*, Cambridge 2001, 14-22, D. ARMISTAGE, *Civil Wars. A History in Ideas*, Yale 2017 e C. ORWIN, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, «The Journal of Politics», 50 (1988), 831-47. Il concetto di *stasis* è, fra l'altro, affrontato direttamente da Agamben. Nel testo dedicato alla guerra civile, all'interno della cornice di *Homo sacer*, egli discute la distinzione classica fra *polemos* e *stasis*, andando a interpretare il fenomeno della guerra civile come un dispositivo che, similmente allo stato d'eccezione, serve a produrre una zona d'indifferenza fra la casa e la città, fra pubblico e privato, in modo tale da consentire un interscambio fra potere e vita, una intrusione e infine la cattura attraverso una politicizzazione. Colpisce comunque l'assenza dell'aspetto medico della *stasis*, dovuto probabilmente al fatto che il tema non è affrontato direttamente, quanto, piuttosto, piegato alle necessità della propria teoria della politica: vd. G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., «*Homo sacer*», 257-68. Più che essere un conflitto interno tra soggetti consanguinei o tra diverse fazioni all'interno di uno stesso organismo/comunità, la *stasis* risulta come il conflitto della potenza con sé stessa o, meglio, un conflitto entro la potenza stessa.

¹⁰ Il perché di questa scissione non viene approfondito; anzi, Agamben assume il conflitto fra potere e potenza quasi come una mera datità. Al massimo vengono fornite delucidazioni pur sempre di carattere negativo, per cui la limitazione della potenza, da cui sorge il potere, sarebbe un'operazione funzionale all'esercizio del potere e pertanto effettuata dal potere stesso, che pure è un effetto della limitazione (e Agamben non si addentra a esplorare la logica di un'eventuale causalità circolare in questo caso). Sembra, infatti, che la limitazione della potenza dia origine al potere e non il potere alla limitazione; tutt'al più il potere tutela questa limitazione e continua ad implementarla.

¹¹ Vd. G. AGAMBEN, *Bartleby o della contingenza*, in G. AGAMBEN - G. DELEUZE, *Bar-*

La *potentia absoluta* nomina l'aspetto anarchico e libero della potenza: «per quanto concerne la potenza considerata incondizionatamente in se stessa, Dio può fare qualsiasi cosa»¹². La *potentia ordinata* costituisce invece l'autolimitazione volontaria di Dio, l'ordinamento della potenza assoluta, che avviene tramite un comando e perciò un potere coattivo; essa ha appunto il compito di «limitare la potenza e l'anarchia divina, stabilendo un confine senza il quale il mondo precipiterebbe nel caos e non potrebbe più essere governato»¹³.

Da ciò risulta evidente che il potere si genera dalla potenza come suo effetto, il quale però retroagisce sulla causa, limitandone la propensione per l'anarchia attraverso le sue attività di cattura, separazione, riorganizzazione, disposizione e infine distruzione. La scissione fra le due modalità della potenza non può, pertanto, che rappresentare già un conflitto. Ma perché questa scissione è implicita nella nozione di potenza? Agamben suggerisce, senza tuttavia indagare ulteriormente, che alla *potentia absoluta* debba fare da contraltare la *potentia ordinata*, quindi il potere con tutte le sue macchinazioni e con il nefasto 'dispositivo ontologico-politico'¹⁴, poiché nella potenza vi è un abisso oscuro o insondabile¹⁵ che, se spalancato, precipiterebbe il mondo nell'ingovernabilità, rendendo impossibile ogni messa in forma, quindi ogni soggettivazione etica e politica.

Il punto decisivo è qui rappresentato dal fatto che la storia dei rapporti fra potere e vita, con cui Agamben fa coincidere la storia dell'umani-

tleby. La formula della creazione, Macerata 1993, 60-62; AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, 1268-69; ID., *Karman*, 95-97.

¹² *Ibid.*, 96.

¹³ *Ibid.*, 96-97.

¹⁴ Questo, così come la 'macchina antropologica', consiste nella scissione di un intero e nella riarticolazione in senso gerarchico di quanto risulta dalla scissione. Ciò riproduce in verità il modo di condurre le ricerche di Aristotele, così come inteso da Agamben, fondato non sulla domanda 'che cos'è?', ma 'attraverso che cosa qualcosa appartiene a qualcos'altro?'. Su ciò AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, 1127 e ID., *L'aperto*, 21-24.

¹⁵ «Come Dio, anche l'uomo può e deve volere, può e deve arginare l'abisso oscuro della sua potenza» (ID., *Che cos'è un comando?*, Roma 2022). Parole identiche, se si eccettua la sostituzione di 'abisso oscuro' con 'abisso insondabile', si trovano in ID., *Karman*, 97.

tà dominata dalla civiltà occidentale e alla quale dedica le sue indagini archeologiche e l'intero progetto *Homo sacer*, sia null'altro che il risultato del contenimento dell'abisso oscuro della potenza¹⁶, in virtù di una preoccupazione che è possibile determinare come di natura auto-immunitaria. Senza quest'autolimitazione, la politica degli uomini, così come conosciuta fino ad ora, non sarebbe stata possibile. Ogni potere costituito, ogni istituzione deriva da questa messa in forma coatta, dall'argine che il potere pone alla potenza.

Agamben intende risolvere la situazione conflittuale, lo stato patologico che è *stasis* (e che, secondo le sue più recenti diagnosi, starebbe conducendo l'umanità al disastro) attraverso l'arresto dell'attività di autolimitazione, quindi tramite una piena affermazione del contenuto dell'abisso oscuro, ovvero dell'Ingovernabile¹⁷, cioè della potenza pura, assoluta, destituente, inoperosa. In questa liberazione, che Agamben concepisce come destituzione, consiste il compito della politica a venire. Addirittura, egli intravede nella destituzione del potere, dei dispositivi e di ogni messa in forma della vita e della potenza, la possibilità di una nuova antropogenesi. Il suo concetto di forma-di-vita, del resto, non è null'altro se non una vita che ha reso inoperose tutte le soggettività¹⁸, vivendo solo la sua stessa vivibilità, *bios che giace nella sua zoe*¹⁹.

¹⁶ La parentela fra potere e vita/potenza, addirittura nel segno dell'inoperosità, emerge da alcune densissime pagine di G. AGAMBEN, *Oikonomia. Il Regno e la Gloria*, in ID., «*Homo sacer*», 601-12.

¹⁷ ID., *Che cos'è un dispositivo?*, 35; ID., *Elogio della profanazione*, in ID., *Profanazioni*, Roma 2005, 106.

¹⁸ Il passo più emblematico a tal proposito è il seguente: «Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata» (ID., *L'uso dei corpi*, 1278).

¹⁹ Per un approfondimento del concetto di forma di vita vd. D. KISHIK, *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics (To imagine a Form of Life, II)*, Stanford 2012; A. LUCCI, *L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*, in *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, a cura di A. LUCCI - L. VIGLIAROLO, Genova 2016, 69-94; L. CINQUEMANI, *Forma di vita. Dal pensiero destituente nella fi-*

Si tratta di una vita *in-fans*, che gioca con sé, caratterizzata da una iperpotenza infantile e come tale sottratta al dispositivo del linguaggio articolato, strettissimo collaboratore del potere (infatti anche il linguaggio sembra funzionare attraverso il meccanismo della separazione)²⁰.

A una siffatta figura, Agamben affida la risoluzione della *stasis*. Ci sembra che sia gli strumenti concettuali impiegati, sia il senso ultimo di una tale operazione, con tutta l'enfasi posta su una potenza più sovrana di ogni sovranità particolare, non possano che aprire la via a degli esiti filosofici, ma anche e soprattutto politici, non soltanto rischiosi, ma catastrofici²¹. Le strategie di Agamben, lungi dal risolvere la *stasis*, volendo inaugurare una nuova epoca per l'umanità, minacciano di provocare, piuttosto, una esacerbazione della conflittualità, favorendo l'insorgenza di un pensiero e probabilmente anche di una prassi dell'auto-distruzione.

È stato Martin Heidegger a mettere in guardia dai rischi di un pensiero che ha il suo fulcro nella volontà di affermare una vita indefinitamente potenziata²². Nel corso della sua interpretazione di Nietzsche,

losofia di Giorgio Agamben alla radicale nullificazione del dispositivo, Roma 2019 e E. PRAINO, *L'uso di sé. Archeologia della forma-di-vita*, Salerno - Napoli 2023.

²⁰ Il rapporto fra linguaggio e potere è ampiamente indagato in G. AGAMBEN, *Horkos. Il sacramento del linguaggio*, in ID., «*Homo sacer*», 314-74, e ID., *Che cos'è un comando?*; sul linguaggio come luogo della negatività e della separazione della vita dalla sua forma, vd. ID., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 2008 e ID., *La voce umana*, Macerata 2023. Per una ricostruzione delle riflessioni di Agamben in merito al linguaggio vd. S. PROZOROV, *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh 2014, 60-92.

²¹ È bene ricordare come invece per Agamben il concetto di catastrofe abbia una valenza altamente positiva: egli fa suo il motto *Ubi fracassorium, ibi fuggitorium*, rendendolo con «dove c'è una catastrofe, là c'è una via di fuga» (G. AGAMBEN, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, Roma 2015, 45). In questo concetto, eredità di un famoso motivo hölderliniano ripreso più volte da Heidegger, egli individua la possibilità di un ribaltamento e di una trasformazione della condizione umana in direzione della beatitudine che si accompagna all'inoperosità: vd. V. BORSÒ, *Giorgio Agamben – Tra disastro e catastrofe. Ontologia e estetica*, in *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, 111-27.

²² Non è senza significato, nell'ottica di una riflessione sul pensiero di Agamben, che sia proprio Heidegger il filosofo richiamato per condurre una critica del pensiero della potenza. Pur considerandolo come uno dei suoi maestri e prendendo le mosse da problemi sollevati dalla filosofia heideggeriana, nelle conclusioni e negli effetti cercati

nell'ambito della cruciale *Auseinandersetzung* con la tecnica moderna, con il nichilismo e il nazionalsocialismo, Heidegger individua nel *Wille zur Macht* una potenza indomabile, inesauribile, a prescindere da qualunque messa in opera, essendo la volontà di potenza «costantemente in cammino verso il possesso di se stessa»²³, perciò indirizzata non a realizzarsi in una entità, bensì alla «conquista di sé nell'incondizionatezza della sua essenza»²⁴. Potenza, volontà e vita si stringono qui, accomunate dalla tensione verso l'incondizionatezza. L'unica realtà che sembrano riconoscere è la loro brama, la quale, protendendosi al di sopra di tutti gli enti, assume la natura di un comando incontestabile²⁵, potendo così mostrare la sua essenza di violento autoaccrescimento²⁶. Tale autoaccrescimento indomabile, ingovernabile conduce allo scontro senza quartiere (come senza quartiere è ogni *stasis*) fra potenze non più soggettive, determinate, limitate, e, infine, alla devastazione (*Verwüstung*) e all'autodistruzione.

Alla luce dei rilievi critici che possiamo trarre dalle considerazioni heideggeriane in merito a un tale pensiero radicalmente destituente, allora occorrerà innanzitutto ridiscutere l'interpretazione della natura del potere, che nel pensiero di Agamben rimane unilaterale, in quanto egli vede in esso solo la negazione della vita. È proprio il significato di questa negazione che occorre rimettere in questione: il potere negativo sembra quasi un freno alla potenza autodistruttrice. Occorre inoltre considerare in modo critico la riflessione filosofica che propugna una biopolitica *affermativa*, nel senso di una politica *della* vita e non *sulla*

Agamben se ne allontana decisamente, tanto che i due percorsi finiscono per divaricarsi inesorabilmente, fino a giungere a conclusioni radicalmente opposte. Tra le molte testimonianze di questa divergenza, emblematico ci sembra il caso dell'animalità, in cui, proprio nelle conclusioni, Agamben si distacca sensibilmente da Heidegger, virando su posizioni maggiormente ispirate da Benjamin, il 'contravveleno' di Heidegger. Vd. AGAMBEN, *L'aperto*, 82-95; CALARCO, *Arrestare la macchina antropologica (Agamben)*, 105-08 e K. ZIAREK, *After Humanism: Agamben and Heidegger*, «South Atlantic Quarterly», 1 (2008), 187-209.

²³ M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in Id. *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. CHIODI, Firenze 1968, 215.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 214-15.

²⁶ *Ibid.*, 210.

vita, di una affermazione incondizionata della sua potenza e di una denegazione della morte e di tutta l'impotenza che attraversa e segna la vita stessa. In questo senso ci sembra, fra le altre cose, poco convincente la lettura agambeniana dell'*adynamia* aristotelica: l'impotenza non è una qualità della potenza, qualcosa che dipende dalla potenza stessa come assicurazione della sua assolutezza e inesauribilità in ogni atto, quanto piuttosto è il riconoscimento della sua finitezza²⁷: la potenza-dinon è qualcosa che distingue la potenza dall'atto, o che contribuisce a farlo, ma non contribuisce a disgiungerli totalmente o addirittura a subordinare l'atto alla potenza. Affermare una vita illimitata come potenza radicalmente destituente, infatti, utilizzando ancora una volta le parole di Heidegger, non può che condurre a pensare «il reale, sempre e ovunque, come nullità e, quindi, attraverso questa, volere l'annullamento»²⁸, di modo che un tale pensiero finisce per collimare con quello della devastazione, rivelandosi, così, incredibilmente e colpevolmente cieco nei confronti della politica e di ciò che concretamente si può opporre alle macchinazioni del potere – si tratta, fra l'altro, di strumenti o dispositivi implementati dal potere medesimo – come ad esempio i diritti umani. Un siffatto pensiero della potenza, perciò, finisce per precludersi la possibilità di pensare la stessa politica, nel suo necessario e concreto effettuarsi.

²⁷ È significativo come, su questo, Agamben non sembri voler seguire Heidegger, il quale ha invece fortemente rimarcato proprio la finitezza della potenza: vd. M. HEIDEGGER, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, trad. it. di U. UGAZIO, Milano 2017. Qui, in un passo emblematico, Heidegger scrive: «Dove sono forza e potenza, lì è anche finitezza» (*ibid.*, 111). Malgrado questa importante divergenza, è ipotizzabile che proprio la lettura heideggeriana della potenza in Aristotele abbia influenzato Agamben. Una importante affinità emerge nel privilegio accordato all'«avere capacità» per interpretare la potenza aristotelica. Secondo Heidegger, è proprio nell'«avere una capacità che consiste la realtà della *dynamis*, non semplicemente nella sua realizzazione. A partire da questo assunto, Agamben ha potuto trarre le sue argomentazioni per l'affermazione dell'esistenza reale della potenza, che, al pari di Heidegger, intende nella forma di un «come», in questo caso un possesso, una *hexis*, la quale è la nozione che consente ad Agamben di pensare una potenza restituita a sé stessa e perciò inoperosa: vd. HEIDEGGER, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3*, 130-33 e 149-53 e AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, 280-87; ID., *L'irrealizzabile*, 65-86.

²⁸ HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, 216.

Il mio intervento intende rintracciare nel conflitto il luogo fondativo e insieme più problematico del pensiero di Giorgio Agamben. Si tratta del contrasto originario che interessa la decisiva nozione di potenza, a partire dal quale essa si scinde e si articola nell'opposizione di *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Questo conflitto è all'origine di quel 'dispositivo ontologico-biopolitico' che, tramite il meccanismo dell'eccezione, avrebbe catturato e smembrato l'essere e la vita. Occorrerà evidenziare come la forma di questo contrasto non vada identificata con quella della guerra esterna (*polemos*), bensì con quella di un conflitto interiore (*stasis*).

This paper aims to locate in conflict the fundamental and at the same time most problematic locus of Giorgio Agamben's thought. This concerns the original contrast that affects the decisive notion of potentiality, out of which it is divided and articulated in the opposition of potentia absoluta and potentia ordinata. This conflict stands at the roots of the 'ontological and biopolitical apparatus', which, through the mechanism of exception, would have captured and dismembered both being and life. It will be necessary to point out that the form of this contrast should not be identified with that of external war (polemos), but rather with that of an inner conflict (stasis).

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5176