

del fatto che compendiare il pensiero di questo filosofo non è un'operazione semplice. Se per un verso è necessario entrare nel cuore del ragionamento, per altro verso non si può prescindere da una visione d'insieme della *Summa* di Tommaso. Sotto questo riguardo, è opportuno segnalare che questa seconda edizione ha il pregio di contenere in allegato uno schema che riassume la struttura del reale secondo i principi tomistici. Barzaghi è capace di andare aldilà della semplice descrizione, dimostrando di sapersi orientare con sicurezza nel ricco pensiero di Tommaso oltre a metterne in risalto gli aspetti essenziali. Per apprezzare al meglio il libro e le potenzialità ad esso connesse è raccomandabile una lettura paziente e consapevole dei temi trattati. La brevità del volume può condurre ad un'errata valutazione del suo contenuto e, conseguentemente, ad una lettura superficiale. Il consiglio è quello di non lasciarsi trarre in inganno. Il volume si segnala anche per il prezzo conveniente.

Luca Magro

DOI: 10.5281/zenodo.7455560

Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, (Torino, Giulio Einaudi Editore, 2022).

Il termine "realtà", come insegna la tradizione fenomenologica, rappresenta l'insieme dell'irrealizzabile: il suo essere in quanto tale è infatti sempre realizzato e prende forma nella sua stessa non-possibilità. L'intento di Giorgio Agamben è scoprire come l'idea di realtà interagisca con il possibile nel corso della storia della filosofia. Il suo è uno scopo politico: così facendo, l'autore trova retroattivamente le fondamenta su cui edificare i concetti necessari per le tesi delle sue opere precedenti come *La potenza del pensiero*, *Che cos'è la filosofia?* e soprattutto *Homo Sacer*, come l'idea di potere destituente, temporalità e possibilità. All'interno dei limiti dell'irrealizzabile, infatti, trova posto quel potere destituente principale oggetto della sua produzione filosofico-politica.

L'opera è un necessario aggiornamento dei testi precedenti dell'autore alla situazione odierna e si inserisce come un possibile completamento di testi come *Homo Sacer*, prevedendone la lettura per la piena comprensione di alcuni passaggi dati per assunti, vedasi ad esempio la differenza interpretativa dei termini *dynamis* ed *energeia* da parte dell'autore rispetto alla tradizione scolastica, il significato di potere destituente o alcune scelte terminologiche come "macchina" o "politica dell'ontologia". Allo stesso tempo il testo, dal punto di vista puramente filologico, risulta comunque comprensibile previa conoscenza generale della storia della filosofia occidentale. Considerate le ricerche precedenti dell'autore, questa opera è inserita quindi in un processo decostruttivo che sicuramente non è concluso, al contrario risulta come un nuovo inizio per dare luce ad alcuni passaggi oscuri della connessione tra filosofia e politica nel suo pensiero. Il lavoro di ricerca compiuto nel testo è una ripresa del metodo archeologico di *Homo Sacer*; allo stesso modo deve chiaramente molto alla letteratura filosofica di Derrida, Deleuze e Foucault ed al pensiero fenomenologico di Heidegger.

La tesi fondamentale su cui poggia il testo prende la forma di un atto volontario di ricerca che, attraverso l'ar-

cheologia concettuale e la decostruzione, mira a scoprire i meccanismi fondamentali della macchina ontologica occidentale; questa viene così definita dall'autore perché, ai suoi occhi, si presenta come un insieme artificiale di singoli dispositivi logici e incomprensioni che interagiscono tra loro per dare la comprensione del reale prima al filosofo e poi all'uomo occidentale. Questo sistema filosofico, infatti, come ricostruito dall'autore, si porta dietro una serie di errori che rendono di difficile interpretazione la realtà che si pone davanti, anche attualmente, agli occhi dell'umanità. Partendo infatti dall'analisi del termine *res*, le basi dell'ontologia occidentale vengono decostruite per poter così creare lo spazio del pensiero filosofico-politico di *Homo Sacer* attraverso il concetto di politica dell'ontologia, ovvero lo strumento con cui l'autore vuole ridare una forma alla realtà stessa. La struttura del testo corrisponde a quella di un'indagine, nel senso che, una volta varcata la soglia, in cui l'autore introduce il suo metodo e il suo scopo, il lettore scopre insieme al filosofo la storia del concetto di realtà all'interno della storia dell'ontologia. L'autore cerca una risposta ad una serie di domande che, seppure mai esplicitate come tali, servono a delineare i confini entro cui ritrovare l'irrealizzabile. Le due parti di cui è composto, "L'irrealizzabile" (p. 3) e "L'antica selva. Chora Spazio Materia" (p. 87), sono tra loro complementari, come anticipato nell'introduzione alla prima sezione, "Soglia" (p. 5). Se la prima parte si occupa di ricercare le interazioni tra possibile e reale, la seconda amplia l'argomento d'indagine nella direzione dei testi platonici ed aristotelici. L'appendice del testo (p. 149), in cui Agamben riporta una sua lezione del 1987 dove furono già trattati i temi essenziali del libro, assolve alla funzione di dimostrare come questa tesi, che sembra una novità per la sua filosofia, sia presente nel suo pensiero già da alcuni decenni.

La questione principale de *L'irrealizzabile* ha origine nei testi di Avicenna e trova il suo terreno nel campo del linguaggio, dove nell'autore persiano il termine "cosa" può essere scritto nel suo linguaggio nativo come *shay* in latino questo trova due forme tra loro profondamente diverse *ens* e *res*, generando così un divario che l'ontologia occidentale tenterà di colmare per tutta la storia della filosofia fino alla filosofia contemporanea. Questa differenza è una differenza d'intenzione e trova un suo fantasma in ogni paradigma filosofico, dalla divisione tra quidditas e quodditas alle divisioni fortemente dualistiche del pensiero moderno, che queste siano le divisioni cartesiane tra *res cogitans* e *res extensa* o le divisioni kantiane tra sensibilità ed intelletto. La più grande questione che, quindi, nasce all'interno della tradizione ontologica è quella riguardante l'esistenza di Dio che, con Kant, troverà i presupposti per poi portare al cambio paradigmatico dei secoli seguenti. In particolare, le teorie kantiane sulla temporalità e sulla possibilità sono necessarie all'analisi che Agamben vuole proporre. Riprendendo l'analisi di *Homo Sacer*, in particolare all'interno de *Il potere sovrano e la nuda vita*, concernenti la differenza tra *energeia* e *dynamis*, l'autore ricorda come l'ontologia è il terreno di scontro dove le scelte più importanti dell'uomo occidentale sono state fatte, così recuperando l'obiettivo originale dell'analisi. La differenza fondamentale tra atto e possibilità è ciò che, secondo l'autore, ha mosso la scienza e la tecnologia fino alle scoperte del

ventesimo secolo. A detta dell'autore questo divario è, infatti, l'*archè* della storia occidentale, un continuo tentativo di realizzare la potenza per raggiungere la completezza dell'essere. L'atto è, per sua stessa definizione, irrealizzabile: la sua essenza è tale solo nell'esistenza "respinta nel passato e – solo in questo modo – afferrata" (p. 67) trova la sua possibilità solo nel suo essere-stato. Questa temporalità è distintiva dell'in-divisibilità di possibilità e realtà e, così come Dante scriveva nel *De Monarchia*, la prima è *finis totius humanae civilitatis* (p. 70); la possibilità, è quindi il passato, è il fine stesso della civiltà umana. Guardando a una delle frasi conclusive de *L'irrealizzabile* il passaggio da Heidegger a Spinoza sembra quasi adattare il *conatus spinoziano* in una tensione che, invertita nella macchina ontologica occidentale, trova una resistenza tale da arrestare presso di sé la realtà che tenta di realizzare. Agamben, per chiarire e concludere il tutto, riprende un'altra delle questioni fondamentali riguardanti la materia della realtà, questa volta partendo dall'analisi di Platone sulla base della traduzione di Calcidio. L'autore utilizza l'ambigua traduzione di *chora* in *silva* nel *Timeo* per definire il luogo della materia, non tanto come luogo in cui la materia è situata, ma in cui la materia si svolge come "essere-in". La scelta di Calcidio, come riconosce Agamben, genera un'eco che, nel corso dei secoli successivi, segnerà alcuni pensatori in modo indelebile, ad esempio i platonici di Chartes e lo stesso Dante, che, in particolare, ripercorre i passi di quella materia platonica, tanto oscura e imperscrutabile, ma in definitiva sommamente generatrice, nella selva del Paradiso terrestre in cima al purgatorio. Il termine *chora*, in Platone, si rivela però tanto più oscuro quanto questo viene interpretato: infatti, già nella lettura aristotelica, secondo cui la parola corrisponde al termine *hyle*, ovvero alla materia, ed allo stesso tempo al luogo, *topos*, il pensiero platonico viene radicalmente mutato. La prima differenza tra *chora* e *topos* che Agamben riconosce è individuabile attraverso un'analisi di Jean-François Pradeau, secondo cui *chora* indica "lo spazio che una cosa occupa e che essa libera muovendosi" (p. 104) ed "il territorio di una comunità politica, la regione che circonda una città e le cui terre sono abitate e coltivate" (p. 104), mentre *topos* "designa sempre il luogo in cui un corpo si trova o è situato. E il luogo è indissociabile dalla costituzione del corpo, cioè anche dal suo movimento." (p. 105). Questa differenziazione apparentemente sottile, in realtà, implica un ampio spettro di significati. In particolare, Agamben sottolinea come la territorialità della *chora* sia spesso associata ad un atto di dominazione e di possesso, aspetto il quale rende il termine nella sua piena diversità rispetto alla mera locazione. La territorialità è, così, propriamente ontologica, è fondativa dell'essere. Così facendo l'essere trova la sua soglia nella *chora*. Il riferimento alla dominazione del territorio è necessario per comprendere un altro passaggio su cui Agamben spesso ritorna: la divisione tra *energeia* e *dynamis* sarebbe dunque simbolica di questa resistenza territoriale entro cui le cose trovano il loro *solum* e che viene ridiscussa durante tutta l'opera. L'auto-ricettività ne definisce così da un lato la differenza rispetto alla materia, *chora* è una condizione, necessaria alla sua stessa posizione: non è un luogo fisico, ma è una territorialità intensiva. Entro queste coordinate è chiara la lettura che Platone propone dei due generi intellegibile e sensibile, "una sola cosa e due" (p. 111), come un partecipare della propria

esistenza in un territorio neutrale, non come un non-senso ma come un'anestesia, *met'an-aisthasias*. Nella filosofia platonica *chora* è una non-cosa tanto quanto l'idea di bene: entrambe non si trovano nell'essere, ma si pongono come sua condizione. Il paragone tra i due concetti è inevitabile una volta analizzata la funzione mediatrice del terzo genere. La necessarietà di partecipazione a questo è, infatti, simbolica di un'attività continua entro cui si risolve quello che Agamben riconosce come quarto genere, ciò entro cui tutto si risolve come unità, *hen panta estai* (p. 122). Questa risoluzione, che si presenta come tale anche nel *Timeo*, porta alla concezione di un Dio sensibile in cui l'intellegibile è sensibile ed il sensibile è intellegibile: la dottrina della *chora*, come mediana tra i due termini, di per sé tra loro inconoscibili, è per Agamben la vera filosofia e la vera politica. L'analisi della dottrina platonica è seguita dalla sua contrapposizione alla dottrina aristotelica della *hyle*, ed in particolare alla ricerca della differenza nella *steresis* aristotelica. L'importante salto temporale che l'autore compie successivamente è rappresentativo di una volontà di evidenziare come una differenza nella definizione di un principio ontologico possa portare con sé una eco importante nel corso della storia: ad esempio, le similitudini tra la dottrina platonica della *chora* e l'analisi delle proprietà dello spazio compiuta da Newton sono singolari. Il passaggio intermedio che Agamben riconosce è poi Spinoza: la connessione passa tra il concetto di *chora* come luogo della cosa e il concetto di *affectio*, l'affezione dell'ente in quanto ente (tutto è affetto e situato in una modalità di Dio). Lo spazio, così come la *chora*, è inevitabile, un'estensione infinita che non possiamo non pensare o immaginare: dobbiamo situare ogni singola cosa o in cielo o in terra. Se lo spazio è, così, autoaffezione di Dio, come per la sostanza spinoziana, la conservazione della sua identità è un atto di continua creazione che, per sua stessa natura, non può non-essere. Per Newton e More, lo spazio e Dio, resi coestensivi, si differenziano per modalità e non ricadono, di conseguenza, in una divisione cartesiana dell'universo. La "relazione fenomenologica" con cui Agamben conclude, una relazione volta a spiegare il come e non il *quid*, è lo scopo della dottrina della *chora* che, come l'autore riconosce, solo con Heidegger ha trovato la sua tematizzazione come essere ed ente.

La connessione che l'autore porta tra macchina ontologica occidentale e politica è certamente interessante e dimostra come alcuni dei passaggi più discussi del pensiero platonico ed aristotelico abbiano influenzato accidentalmente l'affermazione della cultura e della scienza in Occidente. Le tracce lasciate da questo percorso non sono direttamente sottolineate da Agamben in quest'opera, in cui, al contrario, lascia intendere più volte la loro importanza al di fuori del cammino dell'ontologia. La scrittura fortemente esoterica, simile allo stile heideggeriano, che l'autore utilizza in questo testo è necessaria per approfondire una serie di considerazioni svolte nelle sue opere precedenti; definendo ancora meglio l'origine del potere costituente, che trova origine nella dottrina platonica della *chora*, come mediana di due momenti tra loro apparentemente non mediabili, mira alla costruzione di quel "quarto genere" coincidente con il bene.

Ruggero Saccon

DOI: 10.5281/zenodo.7455567