

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	67 (2020)
Heft:	1
Artikel:	Filosofia come forma-di-vita : riflessioni sul pensiero di Giorgio Agamben
Autor:	Spina, Salvatore
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1047499

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SALVATORE SPINA

Filosofia come forma-di-vita

Riflessioni sul pensiero di Giorgio Agamben

PREMESSA

Nell'Avvertenza contenuta nel testo *L'uso dei corpi*, ultimo volume di una grandiosa ricerca filosofica durata circa vent'anni e intitolata *Homo sacer*, il filosofo italiano Giorgio Agamben, tirando le somme del proprio lavoro, scrive:

Il lettore troverà qui pertanto delle riflessioni su alcuni concetti – uso, esigenza, modo, forma-di-vita, inoperosità, potenza destitutente – che hanno fin dall'inizio orientato una ricerca, che, come ogni opera di poesia e di pensiero, non può essere conclusa, ma solo abbandonata (e, eventualmente, continuata da altri).¹

Inserendosi nel solco tracciato dal lavoro archeologico proposto da Agamben e facendosi suo compagno di strada, questo contributo proverà ad approfondire un aspetto che, sebbene più volte accennato tra le righe, rimane in qualche modo non pienamente espresso nelle pagine dell'opera agambeniana. Se tutto il pensiero di Agamben, e in particolare il tratto del percorso archeologico intrapreso in *Homo sacer*, può essere letto come il tentativo di proporre una filosofia delle forme-di-vita – e dovremo capire cosa egli intenda con quest'espressione –, si tratterà adesso di verificare, con Agamben, la tenuta dell'ipotesi che, al di là di ogni possibile declinazione genitiva, filosofia e forma-di-vita siano sotto molti riguardi lo Stesso

¹ AGAMBEN, Giorgio: *L'uso dei corpi* (*Homo sacer*, IV, 2). Vicenza: Neri Pozza, 9. Nel 2018 tutte le nove ricerche facenti capo al progetto di *Homo sacer* sono state raccolte in un unico volume (AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer*. Macerata: Quodlibet 2018); in questo studio, tuttavia, verranno utilizzate le singole edizioni. Per un'indagine generale delle tematiche trattate nell'opera di Agamben, cfr.: BONACCI, Valeria (a cura di): *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. Macerata: Quodlibet 2019; PANATTONI, Riccardo: *Giorgio Agamben*. Milano: Feltrinelli 2018; SALZANI, Carlo: *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: il Nuovo Melangolo 2013; DELL'AIA, Lucia (a cura di): *Studi su Agamben*. Milano: Ledizioni 2012. Un'analisi approfondita di *Homo sacer* è possibile trovarla in: NORRIS, Andrew (ed.): *Politics, Metaphysics and Death. Essay on Giorgio Agamben's Homo sacer*. Durham: Duke University Press 2003. Il rapporto tra forma e vita, che è al centro di questo lavoro, costituisce il nucleo teorico dei seguenti volumi: LUCCI, Antonio/VIGLIAROLO, Luca (a cura di): *Giorgio Agamben. La vita delle forme*. Genova: il nuovo Melangolo 2016; CINQUEMANI, Luca: *Forma/dilvita. Dal pensiero destitutente nella filosofia di Giorgio Agamben alla radicale nullificazione del dispositivo*. Roma: Aracne 2019.

[*das Selbe*.² Detto in maniera più esplicita: non più filosofia delle forme di vita, bensì filosofia come forma-di-vita per eccellenza.

Si tratterà, dunque, di fare i conti, tanto con la tendenza ‘genitiva’ della filosofia, che nel corso della sua storia ha quasi sempre privilegiato la forma della specificazione (filosofia della storia, filosofia della scienza e, nel nostro caso, filosofia della forma di vita), quanto, cosa ancor più stringente nell’ottica di Agamben, con una visione sostanzialistica e gerarchica dell’essere propria della filosofia occidentale che, prediligendo fin dalla propria scaturigine socratica la forma d’indagine basata sulla ricerca del ‘che cos’è’ (*ti esti*), dunque dell’essenza, mette in secondo piano il modo di essere e di dispiegarsi dell’essere stesso, la sua esistenza; detto altrimenti: il suo come.

Ne *L’uso dei corpi* Agamben, attraverso il riepilogo e la critica serrata di alcune posizioni filosofiche strategiche della tradizione occidentale, tratta le coordinate concettuali per pensare un’ontologia al di là dell’ontologia classica; non più fondata sulla sostanza e sull’essenza ma sui modi di essere dell’essere stesso. Compagni di viaggio nella ricerca di quella che egli definisce un’ontologia modale sono Leibniz, Suarez e Spinoza.

Dai primi due egli mutua l’idea di esigenza, ovvero “la categoria più adeguata per pensare l’ambiguità di logica e ontologia che il dispositivo aristotelico ha lasciato in eredità alla filosofia occidentale. Essa non corrisponde né al linguaggio né al mondo, né al pensiero né al reale, ma alla loro articolazione. Se l’ontologia pensa l’essere in quanto è detto, l’esigenza corrisponde all’in quanto che separa e, insieme, unisce i due termini”.³ Un’ontologia modale è comprensibile, allora, solo alla luce di una filosofia dell’esigenza, che prenda in considerazione l’in quanto tra l’essere e la sua possibilità di essere (detto).

Spinoza rappresenta, invece, il luogo teorico attraverso cui pensare il superamento dell’ordine gerarchico, di matrice aristotelica, tra sostanza e modi; infatti, per lo Spinoza di Agamben,

l’essere non preesiste ai modi, ma costituisce sé modificandosi, non è altro che le sue modificazioni. [...] Nella formula che esprime il tema dell’ontologia: *on he on, ens qua ens*, ‘l’essere come essere’, il pensiero si è soffermato sul primo *ens* (l’esistenza, che qualcosa sia) e sul secondo (l’essenza, che

² In questo contesto utilizziamo l’espressione ‘lo Stesso’ [*das Selbe*] nell’accezione impiegata da Heidegger. Non si tratterà di pensare una nuova forma di identità, quanto piuttosto la possibilità di declinare una sorta di affinità ontologica originaria. Diversi sono i testi in cui Heidegger rimanda a quest’accezione particolare dell’espressione ‘lo Stesso’; cfr., almeno, HEIDEGGER, Martin: *Conferenze di Brema e Friburgo*. Milano: Adelphi 2002.

³ AGAMBEN: *L’uso dei corpi*, 220; sulla questione dell’esigenza cfr. anche: AGAMBEN, Giorgio: *Sul concetto di esigenza*, in: *Che cos’è la filosofia?* Macerata: Quodlibet 2016, 47–56.

cos'è qualcosa) e ha lasciato impensato il termine medio, il *qua*, il 'come'. Il luogo proprio del modo è in questo 'come'.⁴

Se, dunque, la prima parte del lavoro da noi presentato si muoverà, riconsiderando diversi luoghi strategici dell'opera di Agamben, tra le maglie teoriche del sintagma forma-di-vita, la seconda parte, coerentemente con il programma agambeniano di un'ontologia modale, proverà a scandagliare, invece, una delle esperienze – il monachesimo, e in particolare il francescanesimo –, che, in maniera esemplare, paradigmatica e, per alcuni versi, fallimentare, ha incarnato il 'come' di una forma-di-vita.⁵ L'ultima parte, quella più sperimentale e aporetica, e probabilmente per questo la più interessante da un punto di vista filosofico, proverà infine a pensare la possibilità di un accostamento senza riserve tra filosofia e forma-di-vita.

ARCHEOLOGIA DELLA FORMA-DI-VITA

Il sintagma forma-di-vita ricopre nella riflessione di Agamben, in particolare in *Homo sacer* e nei testi a esso contemporanei, una funzione strategica. Se, come l'autore sottolinea ne *L'aperto*, la prestazione fondamentale della macchina antropologica occidentale, che ha nella biopolitica il proprio luogo di realizzazione e di performatività, è quella di proporre una separazione netta e adiabatica tra *bíos* e *zoé*, il concetto forma-di-vita nomina, invece, il tentativo polare di risanare questa frattura; di disattivare, cioè, l'operatività della macchina stessa.⁶ Forma-di-vita è, nell'ottica di Agam-

⁴ AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 221-223. In questo contesto è bene sottolineare che Agamben, in ciò fedele alla lezione del suo maestro Heidegger, piega il pensiero dei filosofi analizzati alle proprie esigenze teoriche, fornendone un'interpretazione per alcuni versi forzata; potremmo dire, storiograficamente parziale, ma, tuttavia, ontologicamente possibile.

⁵ Mi pare che proprio il tentativo di indagare la forma-di-vita nel suo 'come' rappresenti uno degli aspetti più aporetici e, al contempo, fecondi del pensiero di Agamben. Se, come accennato, l'ontologia classica si è concentrata esclusivamente sul 'cosa', silenziando o relegando allo spazio dell'accidente il 'come', altrettanto problematica, a mio avviso, è un'indagine che faccia del 'modo' lo spazio privilegiato di dispiegamento dell'essere. Sebbene la logica di Agamben non si presenti mai in forma di esclusione – o meglio ancora, ogni esclusione implichì *de facto* un'inclusione –, la centralità assegnata all'istanza modale sottolinea la volontà da parte di Agamben di portare la filosofia oltre la filosofia, oltre l'ontologia; in uno spazio che compete più propriamente all'etica, nel senso greco di 'abitare' e, dunque, di *habitus/hexis*. Scrive Agamben: "La rivendicazione di un'ontologia modale andrebbe terminologicamente integrata nel senso che, intesa correttamente, un'ontologia modale non è più un'ontologia, ma un'etica" (AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 226). Forse proprio questa stretta connessione tra ontologia ed etica, se letta nella sua forma più radicale e originaria, offre lo spazio teorico per l'accostamento, che è al fondo di questa nostra ricerca, tra filosofia e forma-di-vita.

⁶ Cfr. AGAMBEN, Giorgio: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri 2002, 38-43. Il concetto di 'macchina antropologica' rivela il debito di Agamben con la riflessione sul 'modello di macchina mitologica' elaborato da Furio Jesi. Tuttavia il filosofo romano combina il modello jesiano con le indicazioni di Carl Schmitt sulla struttura dell'eccezione e del bando; proprio questo gli permette di estendere il modello della macchina antropologica

ben, il termine medio tra *bíos* e *zoé*, che congiungendo (e, dunque, al contempo disgiungendo) i due estremi permette che si dia una relazione tra essi; relazione che ha la forma dello *streiben nach*, della ‘tensione’.⁷ Abbazzando una definizione di forma-di-vita, scrive Agamben:

Col termine forma-di-vita, intendiamo invece una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare e mantenere disgiunta qualcosa come una nuda vita.⁸

Questa breve citazione, proposta più volte da Agamben nei suoi testi e qui scorporata per sottolinearne la centralità, ci consegna una serie di indicazioni fondamentali, sviluppando le quali potremo compiere qualche passo in avanti, pur nella provvisorietà che innerva ogni ricerca filosofica, per comprendere la costellazione teorica del pensiero agambeniano.

In primo luogo il sintagma forma-di-vita evidenzia tanto il debito di Agamben con il pensiero di Heidegger quanto la decisa presa di distanza da esso. Forma-di-vita, già nella struttura grafica con i trattini, riprende, *mutatis mutandis*, alcune espressioni utilizzate dal giovane Heidegger soprattutto in *Essere e tempo* – essere-per-la-morte ed essere-nel-mondo, per citare solamente le più importanti⁹. I trattini interposti tra i lemmi del sin-

oltre gli ambiti disciplinari dell’antropologia e del mito, come avveniva in Jesi, e renderlo così funzionale alle proprie indagini di matrice politica e ontologica; sull’argomento, cfr.: CAVALLETTI, Andrea: *Il filosofo inoperoso*, in: BONACCI (a cura di): *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, 389-415. È bene sottolineare che, sebbene la macchina antropologica funzioni ponendo una cesura netta tra *bíos* e *zoé*, questa divisione avviene per Agamben sempre secondo un duplice movimento di inclusione/esclusione; proprio questa dialettica è alla base della sacertà di *homo sacer* (cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi 2005; d’ora in avanti, per evitare di confonderlo con l’insieme dell’opera di Agamben avente lo stesso titolo o con il concetto che dà il nome alla ricerca, citeremo questo testo come *Homo sacer I*), e anche del concetto di eccezione, che a quello è intimamente connesso (cfr. AGAMBEN, Giorgio: *Stato di eccezione (Homo sacer II, 1)*. Torino: Bollati Boringhieri 2003).

⁷ Tensione è il nome utilizzato da Antonio Lucci (cfr.: LUCCI, Antonio: *L’opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*, in: LUCCI, Antonio/VIGLIAROLO, Luca (a cura di): *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, 69-74) per indicare la relazione tra vita e *opus*, vita e opera; non è possibile in questo contesto approfondire la questione in maniera analitica, basterà dire che per Agamben nella relazione tra vita e opera, e nella tensione che tra essa si istituisce, è possibile pensare un modo di dispiegarsi differente del rapporto tra potenza e atto, non più fondato sul paradigma dell’operatività e dell’efficienza, bensì su quello dell’inoperosità. Che il parallelo qui proposto tra *bíos/zoé*, da un lato, e vita/opus, dall’altro, non sia peregrino è lo stesso Agamben a confermarlo: “Un vivente non può mai essere definito dalla sua opera, ma soltanto dalla sua inoperosità, cioè dal modo in cui, mantenendosi in un’opera, in relazione con una pura potenza, si costituisce come forma-di-vita, in cui *zoé* e *bíos*, vita e forma, privato e pubblico entrano in una soglia di indifferenza” (AGAMBEN: *L’uso dei corpi*, 313).

⁸ AGAMBEN: *L’uso dei corpi*, 264. Questa definizione è ripresa da un testo, intitolato proprio *Forma-di-vita*, contenuto in *Mezzi senza fine*. Quest’ultimo raccoglie una serie di scritti preparatori che confluiranno in seguito nei vari volumi di *Homo sacer*; cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri 1996.

⁹ HEIDEGGER, Martin: *Essere e tempo*. Milano: Longanesi & C. 2001.

tagma indicano la coimplicazione ontologica che li lega reciprocamente; tra la forma e la vita del vivente, così come tra l'essere e il mondo del *Dasein*, non c'è, al livello dell'essere, nessuno scarto possibile, nessuna frattura. Non è un caso d'altra parte che, subito dopo averci fornito la definizione di forma-di-vita nella citazione testé riportata, Agamben, nel connotare una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, utilizzi, rielaborandola e adattandola alle proprie esigenze teoriche, la formula che Heidegger impiega in *Essere e tempo* per descrivere il *Dasein*¹⁰; scrive Agamben: "una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere".¹¹

Tuttavia proprio in questo punto, in cui tra il pensiero di Heidegger e quello di Agamben sembra darsi una sorta di prossimità, è possibile trovare la divergenza maggiore tra le due posizioni. Da un lato, Heidegger per nominare l'essere proprio dell'uomo utilizza il termine *Dasein* [Esserci, ma anche esistenza], segnando così uno scarto decisivo con quella fenomenologia della vita effettiva [*das faktische Leben*] elaborata nei suoi primi corsi universitari a Friburgo in Brisgovia e abbandonata poi in *Essere e tempo* perché, anche già a livello semantico, troppo legata al biologismo da cui il suo progetto ontologico-esistenziale voleva distanziarsi.¹² Dall'altro lato, invece, Agamben al concetto di esistenza preferisce quello di vita, in quanto a suo avviso la battaglia per il superamento di una visione biologistica e biopolitica dell'esistente deve giocarsi sul campo della vita stessa, e non nella sua neutralizzazione metafisica. Non è un caso, d'altra parte, che il volume conclusivo della monumentale opera *Homo sacer – L'uso di corpi* rechi nel proprio titolo il nome per eccellenza a cui inerisce la vita: la corporeità.

Forma-di-vita, dunque, pensata da Agamben come il tentativo di risanare lo scollamento, creatosi nella bimillenaria storia dell'Occidente, tra la vita e la sua forma, tra la funzione puramente animale e quella razionale; in breve: tra *bíos* e *zoé*.

Questo tentativo pone in essere la possibilità di pensare un contromovimento rispetto al dispositivo¹³ biopolitico occidentale, il cui funziona-

¹⁰ "L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso" (HEIDEGGER: *Essere e tempo*, 24).

¹¹ AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 264.

¹² Sull'argomento mi permetto di rimandare a: SPINA, Salvatore: *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis 2015; SPINA, Salvatore: *Animalità e Libertà. Riflessioni sulla filosofia di Heidegger e Agamben*, in: Logoi.ph - Journal of Philosophy IV (2018) 12, 141-151.

¹³ In Agamben il concetto di dispositivo ha un significato tecnico ben preciso, la cui genesi è rintracciabile nell'opera di Foucault; sull'argomento, cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Che cos'è un dispositivo?* Milano: Nottetempo 2016.

mento è legato, come indicato dalla citazione di Agamben qui presa in esame in maniera analitica, alla possibilità di isolare ed escludere (dunque, includere) ‘qualcosa come una nuda vita’ dall’ambito della *polis*, al fine di renderla oggetto di pratiche di dominio e di potere.¹⁴

Il concetto di ‘nuda vita’, com’è noto, rappresenta uno dei gangli decisivi della riflessione di Agamben, attorno a cui si annodano vari fili tematici che intessono una trama feconda tanto per comprendere la struttura biopolitica, che innerva in maniera performativa l’Occidente *tout court*, quanto per provare a pensare una sua disattivazione in relazione all’idea di forma-di-vita, che è al cuore di questa ricerca.¹⁵

Il sintagma ‘nuda vita’ è la traduzione e la risemantizzazione dell’espressione tedesca *das bloße Leben* utilizzata da Walter Benjamin.¹⁶ Sebbene l’orizzonte teorico della riflessione di Agamben presenti delle affinità con il pensiero benjaminiano, di cui Agamben stesso è profondo conoscitore ed interprete, bisogna tuttavia sottolineare come l’autore romano, pur proponendosi come obiettivo primario un ripensamento della nozione di vita, sposti per alcuni versi il baricentro ermeneutico in maniera decisa verso l’idea di nudità. Per comprendere come la posta in gioco del discorso agambeniano ruoti intorno alla comprensione originaria dell’aggettivo ‘nudo’, basti pensare che, collaborando con i traduttori tedeschi delle proprie opere, Agamben stesso, nel ritradurre in tedesco il concetto ‘nuda vita’ in maniera coerente all’ambito semantico delle proprie ricerche, concordi nell’utilizzare l’espressione ‘*das nackte Leben*’, invece dell’originale benjaminiano *das bloße Leben*.¹⁷

Questa centralità dell’idea di nudità ci permette, in primo luogo, di chiarire una determinazione importante del concetto di ‘nuda vita’ e di sgomberare così il campo da possibili fraintendimenti teorici. Essa, lungi

¹⁴ A differenza di Foucault, che individua nella Modernità il periodo storico in cui si dispiega l’affermarsi di pratiche governamentali finalizzate al dominio della vita e delle sue forme, e, dunque, l’affermarsi della biopolitica, Agamben estende il paradigma biopolitico all’intera storia dell’Occidente (“La politica occidentale è fin dall’inizio una biopolitica”, AGAMBEN: *Homo sacer I*, 202), considerandolo quasi come l’espressione di una categoria ontologico-metafisica astorica. Categoria che trova “nella ‘politicizzazione’ della nuda vita [...] il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell’umanità del vivente uomo” (AGAMBEN: *Homo sacer I*, 11). Sulla problematicità di questa posizione, cfr.: CAFFO, Leonardo/ SFERRAZZA PAPA, Ernesto C.: *Nuda vita come animalità. Un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben*, in: *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* II/18 (2015), 129–138.

¹⁵ Senza poter approfondire in maniera analitica la questione, in questo contesto è da segnalare che il contromovimento, l’atto di resistenza assoluto contro ogni dispositivo di separazione proprio della macchina antropologica occidentale, e, più in generale, della macchina governamentale del potere, assume, nel lessico di Agamben, il nome di ‘profanazione’; cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Profanazioni*. Roma: Nottetempo 2005.

¹⁶ Cfr.: BENJAMIN, Walter: *Per la critica della violenza*, in: *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi 2014, 5–30.

¹⁷ Sull’argomento cfr.: SALZANI, Carlo: *Nudita: Agamben e la vita*, in: BONACCI (a cura di), Giorgio Agamben. *Ontologia e politica*, 461–479.

dal poter essere associata immediatamente e senza riserve alla *zoé*, alla vita naturale, rimanda a un processo di denudamento della vita stessa; *denudatio* che, al di là di ogni mitologema dell'origine, la rende l'oggetto politico per eccellenza. Scrive Agamben: "la nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa"¹⁸; in altre parole: nuda vita come il risultato di un processo interno della macchina antropologica, come il resto, lo 'scarto' endogeno del processo di separazione tra *bíos* e *zoé* messo in atto dalla macchina stessa.¹⁹

Si tratta, dunque, di pensare la nuda vita come il processo risultante da un doppio gioco di velamento e svelamento – e qui è impossibile non sentire l'eco del duplice movimento di *lethe* e *a-letheia* che Heidegger incastonata al cuore della nozione di verità²⁰ –, che è alla base del concetto di nudità.²¹ Contro l'opinione comune che ritiene che l'uomo nasca nudo, ovvero privo di qualsiasi veste, Agamben orchestra una fenomenologia della nudità, fortemente intrisa del paradigma teologico (e al contempo politico) della dialettica natura/grazia, in cui la nudità è l'ombra riflessa dell'essere vestito dell'uomo.

Si capisce, dunque, perché Agamben nel tradurre e risemantizzare l'espressione benjaminiana *das bloße Leben* non potesse utilizzare gli aggettivi 'mero', 'nient'altro che', a cui pure il tedesco *bloß* immediatamente rimanda, e perché fosse necessario d'altro canto pensare la relazione ontologica tra nudità e vita.

Nell'indagine sulla forma-di-vita proposta da Agamben la posta in gioco è, come vedremo meglio in seguito, il tentativo di pensare uno spazio alternativo per l'etica e la politica rispetto alla declinazione data dalla tradizione occidentale, la quale ha trovato nel processo di inclusione/esclusione della nuda vita la propria forma di realizzazione privilegiata. Si trat-

¹⁸ AGAMBEN: *Stato di eccezione*, 112.

¹⁹ È grazie al concetto di nuda vita che Agamben può specificare quale sia la prestazione più propria della biopolitica nazista. Essa consiste esattamente in una politica del 'resto', della riduzione a nuda vita – né *bíos* né *zoé*, né uomini né animali – di coloro che sono ritenuti indegni di vivere; cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Homo sacer, III*. Torino: Bollati Boringhieri 2016. Sull'argomento mi permetto di rinviare a SPINA, Salvatore: *Biopolitica e nazismo. Il concetto di Immunitas nel pensiero di Roberto Esposito*, in: *Giornale di Metafisica*, 2 (2020), (in pubblicazione).

²⁰ Cfr.: HEIDEGGER, Martin: *Dell'essenza della verità*, in: *Segnavia*. Milano: Adelphi 1987, 133–157.

²¹ È bene sottolineare come il concetto di nudità non abbia in Agamben solo l'accezione 'negativa', a cui il sintagma 'nuda vita' rimanda; in un saggio intitolato proprio *Nudità* (AGAMBEN, Giorgio: *Nudità*. Milano: Nottetempo 2009), egli orchestra una fenomenologia della nudità, che, liberata dalla propria segnatura teologico-politica, inerisce a quello spazio dell'inappropriabile e dell'indicibile a cui un pensiero della destituzione e dell'inoperosità dovrebbe rimandare. Fondamentale in questo percorso proposto da Agamben è l'immagine del corpo glorioso, il quale "non è un altro corpo, più agile e bello, più luminoso e spirituale: è lo stesso corpo, nell'atto in cui l'inoperosità lo scioglie dall'incanto e lo apre a un nuovo possibile uso comune" (AGAMBEN: *Nudità*, 146).

ta, in altre parole, di riconoscere un luogo teorico in cui tra il carattere politico dell'uomo (il *bíos*) e la sua parte naturale (la *zoé*) non si dia alcuna separazione; o meglio ancora: che questa separazione venga 'profanata' e ripensata in vista di un suo uso differente. Se nella forma-di-vita non è più possibile isolare qualcosa come una nuda vita, in quanto in essa la scissione tra *bíos* e *zoé* si ricompone in vista di una loro diversa articolazione, tutti i presupposti della biopolitica vengono allora disattivati e resi inoperosi.

Il discorso sulla forma-di-vita mostra così l'intima connessione tra filosofia e politica, che, in fondo, è al cuore della riflessione di Agamben:

La forma del vivere umano non è mai prescritta da una specifica vocazione biologica né assegnata da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueta, ripetuta, e socialmente obbligatoria, conserva sempre il carattere di una possibilità reale, mette, cioè, sempre in gioco il vivere stesso. Non vi è, cioè, un soggetto a cui compete una potenza, che egli può decidere di mettere in atto: la forma-di-vita è un essere di potenza non solo e non tanto perché può fare o non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi, ma innanzitutto perché è la sua potenza e coincide con essa. Per questo l'uomo è l'unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come politica.²²

ALTISSIMA POVERTÀ COME FORMA-DI-VITA: UN SENTIERO INTERROTTO

Se, come accennato, il ripensamento dell'ontologia occidentale, la quale ha trovato nella ricerca dell'essenza il proprio fondamento, si articola in Agamben attraverso un'indagine dell'esistenza, ovvero dei modi di dispiegarsi dell'essere, si comprenderà, allora, quale sia la posta in gioco dell'archeologia dei movimenti monastici, e in particolare del francescanesimo, proposta nell'ambizioso lavoro di Agamben del 2011, *Altissima povertà*. E si comprenderà, altresì, quale connessione intercorra tra esso e l'idea di forma-di-vita, la cui archeologia stiamo ripercorrendo in queste pagine.

Agamben, presentando il proprio lavoro, nell'incipit del volume sui monimenti monastici scrive: "Oggetto di questa ricerca è il tentativo – indagato nel caso *esemplare* del monachesimo – di costruire una forma-di-vita,

²² AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 265. In questo intenso brano è espresso uno dei cardini fondamentali del pensiero di Agamben, ovvero il ripensamento della relazione di matrice aristotelica tra potenza e atto, in vista di una politica dell'inoperosità e della destituzione. Senza poter entrare nei dettagli della questione, per il momento basterà sottolineare come per Agamben in ogni potenza (*dynamis*), a differenza di quel che il paradigma occidentale dell'efficienza e della causa efficiente ha dato per scontato, centrale non sia il movimento di attualizzazione bensì la sua 'potenza di non', una sorta di consustanziale impotenza (*adynamia*) che, nella sospensione e nel proprio girare a vuoto, caratterizza l'essere della potenza stessa in maniera altrettanto originale; cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *La potenza del pensiero*, in: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza 2005, 281–296.

cioè una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile".²³

Il monachesimo è, dunque, indagato come caso esemplare che potrebbe fornirci le coordinate concettuali per comprendere il modo di dispiegarsi di una forma-di-vita. Non cosa, bensì come è una forma-di-vita.

Prima di inoltrarci nell'indagine della forma-di-vita del monachesimo, è però fondamentale, per inquadrare l'importanza di questo tentativo, comprendere la funzione strategica del concetto di esempio nella riflessione agambeniana. Per Agamben esso rappresenta una sorta di frammezzo, una soglia di indiscernibilità tra il generale e il particolare, che nominando un 'terzo' tra essi non si lascia mai ridurre a nessuno dei due poli, creando, invece, una serie continua di rimandi fecondi.²⁴ Né asettica essenza universale né mera esistenza particolare, l'esempio mette in crisi qualsiasi ontologia sostanzialistica e definitoria; ma impedisce altresì che il discorso filosofico si riduca alla mera *doxa*. In quanto tale, l'esempio è il dispositivo teorico più appropriato per poter decriptare la nozione di forma-di-vita.

L'indagine sull'esperienza monastica prende le mosse dalla constatazione che in essa, e in particolare nel francescanesimo²⁵, si dia una sorta di identificazione senza residui tra la regola e la vita. La vita dei monaci aderisce, infatti, pienamente alla regola, che costituisce il loro ordine informandolo, e per convesso la regola non è altro che il modo in cui la vita dei monaci si dispiega. I sintagmi *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* indicano proprio questa identificazione in cui vita e regola, nel loro carattere sinonimico, perdono la propria specificità in favore di un terzo che corrisponde alla forma-di-vita esemplare dei monaci.²⁶

In quest'analisi della forma-di-vita dei monaci è in gioco, secondo Agamben, la possibilità di disinnescare il dispositivo liturgico, che informa

²³ AGAMBEN, Giorgio: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Homo sacer, IV, I). Vicenza: Neri Pozza 2011, 7 (corsivo mio).

²⁴ Sulla questione dell'esempio cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri 2008. Nel medesimo volume (pp. 11-34) è contenuto un saggio dal titolo *Che cos'è un paradigma?* Senza poter entrare nei dettagli, in questo contesto ci basterà sottolineare che il concetto di esempio e quello di paradigma assumono in Agamben sfumature semantiche e concettuali per molti versi affini. Sull'argomento, cfr.: CROSATO, Carlo: *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, in: *Etica&Politica/Ethics&Politics*, XXI, n. 1 (2019), 265-298.

²⁵ Pur consapevoli delle innumerevoli differenze presenti tra un movimento monastico e l'altro, e senza voler ignorare, d'altra parte, la specificità di ognuno di essi, in questo studio prenderemo l'esperienza monastica *tout court* come il nome di una forma-di-vita esemplare. Per un'analisi generale dei movimenti religiosi del Medioevo, cfr.: GRUNDMANN, Herbert: *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna: Il Mulino 1974.

²⁶ Uno studio imponente, più volte citato dallo stesso Agamben, sul rapporto tra vita e regola e sulla relazione che esse intessono con il diritto è rappresentato da: COCCIA, Emanuele: «*Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*», in: *Medioevo e Rinascimento*, XX (2006), 97-147; a esso si rimanda per una bibliografia approfondita sull'argomento trattato in questo paragrafo.

in maniera caratteristica il paradigma teologico occidentale e che, *mutatis mutandis*, assume un ruolo preminente nell'ontologia – dunque, nella politica – dell'operatività e della causa efficiente della nostra tradizione. Se ha ragione Carl Schmitt nel sostenere che “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”²⁷, nell'indagine della forma-di-vita e della liturgia la posta in gioco del discorso di Agamben è, dunque, niente di meno che un ripensamento delle coordinate concettuali del discorso politico ed etico occidentale.

Già a partire dall'etimologia del termine che la designa, la liturgia (*leitourgia*, da *laos*, popolo, ed *ergon*, opera) ha a che fare con un operare e un'operatività.²⁸ Senza poter entrare nello specifico dell'indagine archeologica sul concetto di liturgia condotto da Agamben, basterà sottolineare come in essa, almeno nella sua forma teologica canonica, egli ravvisi il paradigma proprio di una separazione tra la forma e la vita, tra la funzione celebrata da un sacerdote e la sua vita. Il termine medio che permette questa disgiunzione (che, come più volte sottolineato, in Agamben è al contempo anche il nome di una segreta congiunzione) è rappresentato dall'idea di *opus Dei*. Nell'attualità della liturgia, nell'*officium* (termine latino con cui viene tradotto il greco *leitourgia*) di essa, a operare è il sacerdote in quanto “strumento animato di un mistero che lo trascende”²⁹. Si comprende, allora, il significato della scissione propria dell'economia ecclesiastica tra *opus operatum* e *opus operantis*: l'*officium* religioso ha valore a prescindere dal soggetto che in esso opera, “determinante non è più la retta intenzione dell'agente, ma solo la funzione che l'azione svolge in quanto *opus Dei*”³⁰.

È proprio questa scissione che nel monachesimo come forma-di-vita viene messa in discussione. Se nell'ordine sacerdotale è possibile pensare una divisione tra l'azione e il soggetto, tra il sacramento, che vale in quanto espressione di *opus Dei*, e il sacerdote che lo amministra e lo *officia*, nel monachesimo questa divisione perde completamente di senso, diviene ontologicamente inconsistente. Infatti, “mentre il sacerdote indegno resta in ogni caso un sacerdote e gli atti sacramentale che egli compie non perdono la loro validità, un monaco indegno semplicemente non è un monaco”³¹.

Il fenomeno storico del monachesimo è, dunque, comprensibile come “un campo di forze percorso da due tensioni opposte, una volta a trasfor-

²⁷ SCHMITT, Carl: *Teologia politica*, in: *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*. Bologna: il Mulino 1972, 61.

²⁸ Agamben conduce un'archeologia del concetto di liturgia nel volume di *Homo sacer*, che costituisce una sorta di prologo alla ricerca sulla forma-di-vita monastica; cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Opus dei. Archeologia dell'ufficio* (*Homo sacer*, II, 5). Torino: Bollati Boringhieri 2011.

²⁹ AGAMBEN: *Opus dei*, 28.

³⁰ AGAMBEN: *Opus dei*, 28.

³¹ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 106–107.

mare la vita in liturgia e l'altra tesa a fare della liturgia una vita".³² La liturgizzazione della vita, e, al contempo, la vitalizzazione della liturgia vengono portate talmente in avanti, verso le loro conseguenze ultime, che tra regola e vita, diritto e natura, essere ed esistenza non si dà alcuno scarto. Tra la vita del monaco e la sua azione non c'è alcuna differenza; esse, attraverso i dispositivi performativi del *votum* e della *regula*, rimandano l'un l'altra secondo una sinonimia assoluta *usque ad mortem*: forma-di-vita.

La regola, in quanto elemento proprio della vita del monaco, è, *ça va sans dire*, qualcosa di ancor più stringente delle leggi di diritto canonico.³³ Quest'ultimo può anche esser trasgredito, senza inficiare *in toto* la natura della missione sacerdotale; la regola, invece, costituisce la forma suprema della vita del monaco. Vita e regola nella loro sinonimia costituiscono i nomi di uno Stesso, ovvero della forma-di-vita del monaco. Ancor più che a una legge, la cui essenza è rappresentata da uno spazio di esteriorità e di eterogeneità, la regola monastica potrebbe essere accostata, secondo la definizione di Canguilhem, al concetto di norma, in quanto 'legge' endogena alla vita stessa.³⁴

Com'è facilmente intuibile, la forma di vita del monaco ha come propri modelli di riferimento, da un lato, la vita di Cristo, dall'altro, quella che prende forma tra i fedeli delle prime comunità cristiane.

Innanzitutto la figura di Cristo rappresenta in maniera icastica la coincidenza tra una vita e la propria forma; in essa, in quanto legge in atto, *bios* che corrisponde pienamente al proprio *nomos*, non c'è, e non può esserci, alcuno scarto tra la vita e il proprio *officium*. Seguire l'esempio di Cristo per il monaco non ha, dunque, niente a che fare con la conformità a una legge; semmai assume, tramite un movimento di *abdicatio iuris*, la forma dell'*imitatio*.

In secondo luogo, e ciò è evidente non solo nel francescanesimo ma già nei primi movimenti cenobitici (i benedettini su tutti), la vita dei monaci è pensata sempre a partire dal tentativo di riproporre la forma di vita delle prime comunità messianiche. Come le comunità protocristiane, nell'attesa del Messia (che, invero, credevano imminente), vivevano una sorta di comunità di vita (*koinon bios*, da cui cenobio), allo stesso modo la vita dei monaci è tale solo nel darsi come forma comunitaria.

³² AGAMBEN: *Altissima povertà*, 143.

³³ Scrive Coccia: "Forse è proprio nella radicalizzazione più estrema di questa coincidenza tra *regula* e vita, che va colta la specificità della riflessione francescana [...] il francescanesimo sembra tentare di pensare un *bios* assoluto che coincida con la sospensione di ogni *nomos*, e d'altra parte un *nomos* che cessi di avere altra consistenza che quella di un *bios*, una vita compiuta [...] per questo i commenti alla Regola di Francesco, specie di origine spirituale, affermano con estrema decisione che ciò che chiamiamo regola non è che una vita in atto" (COCCIA: «*Regula et vita*», 133).

³⁴ Cfr.: CANGUILHEM, Georges: *Nuove riflessioni sul normale e il patologico*, in: *Il normale e il patologico*. Torino: Einaudi 1998.

In questo contesto è interessante sottolineare come già Heidegger nei suoi corsi sulla fenomenologia della vita religiosa, e in particolare nell'indagine dell'epistole di Paolo e del suo rapporto con le prime comunità cristiane, ponga l'accento sull'identificazione di religione cristiana dell'origine, come *forma* dell'evento della parusia, e vita effettiva [*faktische Leben*]. Egli scrive: "La religiosità cristiana si dà nell'esperienza effettiva della vita anzi è propriamente essa stessa tale esperienza. Noi cerchiamo di comprendere questo fatto in base alla predicazione di Paolo".³⁵ Utilizzando il lessico agambeniano come prisma ermeneutico privilegiato, potremmo dire che le prime comunità messianiche rappresentano un prototipo di forma-di-vita, in cui la vita del cristiano è pienamente coincidente con la propria forma di 'attendente' (il Messia).

D'altro canto è lo stesso Agamben a occuparsi della figura dell'apostolo Paolo e del suo rapporto con le prime comunità cristiane, e in particolar modo della forma epistolare in cui esso prende forma.³⁶ Ed è proprio nella *Lettera ai Romani* che Agamben isola la ricorsività di un termine che costituirebbe una sorta di precedente del concetto di inoperosità, ovvero il pao-lino *katargesis*, che indica la relazione 'inoperosa' del Messia con la Legge. Connottendo questo discorso all'idea di forma-di-vita, che è al centro della nostra ricerca, scrive Agamben: "Inoperosità non significa inerzia, ma *katargesis* – cioè un'operazione in cui il come si sostituisce integralmente al che, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una forma di vita".³⁷

Esplorando questo passaggio alla luce degli studi agambeniani si potrebbe proporre il seguente parallelo: come l'attesa della parusia delle prime comunità cristiane non rappresenta una mera passività, ma una preparazione 'attiva' e costante dell'avvento del giorno del Signore, allo stesso modo l'inoperosità non è una semplice mancanza di operazione, una pura negatività, bensì rappresenta la disattivazione dell'opera stessa in vista di

³⁵ HEIDEGGER, Martin: *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano: Adelphi 2003, 176.

³⁶ Cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri 2000.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio: *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri 2001, 92-93. Una riflessione, che congiunge la nozione di inoperosità con quella di comunità, rimanda, *ça va sans dire*, al mesmerico volume di NANCY, Jean-Luc: *La comunità inoperosa*. Napoli: Cronopio 2002. Tuttavia è Agamben stesso a distanziare la propria posizione tanto da quella di Nancy quanto da quella di Blanchot, che con il primo ha imbastito un dialogo fecondo su tale questione. Scrive Agamben: "Il tema del *desœuvrement*, dell'inoperosità come figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia, che appare per la prima volta nella recensione di Kojève a Queneau, è stato ripreso da Blanchot e da J.-L. Nancy, che lo ha posto al centro del suo libro sulla *Comunità inoperosa*. Tutto dipende qui da che cosa s'intende per "inoperosità". Essa non può essere né la semplice assenza di opera né (come in Bataille) una forma sovrana e senza impiego della negatività. Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum*" (AGAMBEN: *Homo sacer I*, 71).

un suo possibile diverso uso; una sorta di diatesi media che pensa l'ineoperosità a partire da un verbo attivo come 'inoperare' o 'inoprarre'.³⁸ Attesa e inoperosità sono i nomi di uno spazio non di segno negativo ma altro rispetto all'azione e al paradigma dell'operatività e dell'efficienza proprie della tradizione occidentale. Non mera passività ma *pathos* della differenza.

Come l'attesa del Messia delle prime comunità cristiane prendeva forma attraverso la condivisione del medesimo spazio (fisico e spirituale) di vita, allo stesso modo la vita in comune del cenobio, regolata attraverso apposite norme, rappresenta uno dei tratti peculiari della forma di vita monastica. È essenziale che i monaci condividano la stessa abitazione, non come mero luogo di esteriore comunanza, bensì come lo spazio di un comune *habitus* spirituale; dunque, secondo il legame tutto greco tra etica e abitazione, come l'etica della loro forma di vita. Scrive Agamben:

L'abitazione comune è il fondamento necessario del monachesimo. Tuttavia nelle regole più antiche, il termine *habitatio* sembra indicare non tanto un semplice fatto, quanto piuttosto una virtù e una condizione spirituale. [...] È nel contesto della vita monastica, che il termine *habitus*, che significa in origine "modo di essere o di agire" e, nella Stoa, diventa sinonimo di virtù, [...] tende sempre più a designare il modo di vestire. [...] Abitare insieme significa dunque per i monaci condividere non semplicemente un luogo e una veste, ma innanzitutto degli *habitus*; e il monaco è, in questo senso, un uomo che vive sul modo dell'abitare, cioè seguendo una regola e una forma di vita.³⁹

Ribaltando quello che è un motto tipico della tradizione occidentale, che disgiunge veste e scelta di vita, è proprio l'abito a fare il monaco. Non è un caso, d'altra parte, che simbolicamente l'entrata in monastero corrisponda con l'abbandono dell'abito secolare e con l'assunzione del nuovo *habitus*. Sebbene mai esplicitata, in questa interpretazione di Agamben ritorna quella dialettica tra nudità e veste, tra velamento e svelamento a cui facevamo cenno nel paragrafo precedente. La *denudatio*, che precede simbolicamente l'investitura monacale, corrisponde, per alcuni versi, al processo di riduzione a nuda vita propria di *homo sacer*; monaco e *homo sacer* sono due banditi, abitano cioè in una soglia di indistinzione tra il dentro e il fuori del diritto. E, secondo Agamben, è proprio questa incapacità di condurre un discorso in uno spazio totalmente altro, e non meramente oppositivo, rispetto al diritto che, come vedremo a breve, farà naufragare la possibilità di trovare nel monachesimo il luogo di un autentico dispiegamento di una forma-di-vita.

³⁸ Cfr.: WALD LASOWSKI, Aliocha: *L'inoperosità come prassi: in cerca di un nuovo paradigma. Intervista con Giorgio Agamben*, in: BONACCI (a cura di): *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, 549-556.

³⁹ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 24-27.

La prestazione fondamentale dei movimenti monastici, in relazione all'archeologia della forma-di-vita proposta da Agamben, è rappresentata, dunque, dalla trasformazione dell'intera vita in *habitus* e *officium*. Attraverso la scansione minuziosa del tempo, parcellizzato tra il lavoro e la preghiera, ogni azione quotidiana della vita del monaco è regolata rigidamente, facendo sì che "la regola entri in una zona di indecidibilità rispetto alla vita".⁴⁰

Tratteggiate le peculiarità del movimento monastico in relazione alla questione della forma-di-vita, bisogna però ora indagare rapidamente quali furono i motivi per cui, almeno secondo Agamben, esso non riuscì a esprimere pienamente le proprie possibilità, rimanendo in qualche modo un sentiero interrotto.

Per comprendere le ragioni di tale 'fallimento' si rivela decisiva l'analisi di due concetti, che sono incastonati al cuore dell'esperienza monastica, soprattutto nella sua versione francescana: l'altissima povertà e l'uso.

In primo luogo è fondamentale sottolineare come l'altissima povertà non rimandi originariamente a una categoria economica, sociologica o politica. Queste determinazioni sono le 'conseguenze' ontiche di un concetto ontologicamente connotato. Riprendendo in qualche modo la fenomenologia della povertà allestita da Heidegger nei *Concetti fondamentali della metafisica*, scrive Agamben:

La povertà è la relazione con un inappropriabile; essere povero significa: tenersi in relazione con un bene inappropriabile. La povertà è, come dicevano i francescani, expropriativa non perché implica una rinuncia alla proprietà, ma perché si rischia nella relazione con l'inappropriabile e dimora in essa. Questo significa il vivere *sine proprio* di Francesco: non tanto o non solo un atto di rinuncia alla proprietà giuridica, ma una forma di vita che, in quanto si tiene in relazione con un inappropriabile, è sempre già costitutivamente fuori del diritto e non può mai appropriarsi di nulla.⁴¹

Nell'altissima povertà di Francesco la posta in gioco è, dunque, quella di costituire una forma di vita che si collochi fuori rispetto al diritto, una 'paradossale' prassi giuridica – quale è, in fondo, la regola – che si arroghi il diritto di essere fuori dal diritto. Se, come sottolineato da Coccia, le *regulae* non possono essere considerate in senso tecnico degli *iura*, ciò avviene in quanto lo *ius* non ha come compito principale il governo e l'ordina-

⁴⁰ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 39. L'etica protestante, di cui Max Weber (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR 1991) ha tratteggiato magistralmente le caratteristiche, e la mobilitazione totale dell'ente, in relazione all'ontologia dell'*Arbeiter*, di cui parla Ernst Jünger (*L'operaio. Dominio e forma*, Parma: Guanda 1997), potrebbero essere lette proprio in virtù della trasformazione della vita dell'uomo in *officium*; una sorta di secolarizzazione della liturgia monastica; sull'argomento cfr., tra gli altri, BERNI, Stefano: *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*. Pisa: ETS 2018.

⁴¹ AGAMBEN, Giorgio: *L'inappropriabile*, in: *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza 2017, 68.

mento della vita.⁴² Le *regulae* monastiche si danno, dunque, come una forma di *abdicatio iuris*, una sospensione del diritto, in quanto del tutto esterne a esso e, al contempo, intimamente legate alla vita di cui, come abbiamo visto, costituiscono la forma. Totalmente estranea al diritto, in quanto aderente alla propria forma, dunque al proprio *nomos*, in maniera sorprendente la (forma-di-)vita monastica, più di quanto Agamben stesso sia disposto a concedere, potrebbe essere considerata come legge-di-vita; o, ancor più precisamente, norma-di-vita.

Come accennato, uno degli operatori metafisici, che consente una tale abdicazione dal diritto, è rappresentato dal concetto di uso; nominando, infatti, una pratica di relazione con l'inappropriabile, in esso si inscrive la possibilità di emancipazione dalla proprietà e dall'appropriazione.⁴³ La vita del monaco, infatti, non è caratterizzata dal diritto di proprietà sugli oggetti e sul tempo a sua disposizione, bensì dall'uso che egli fa di essi, in quanto sia i beni materiali sia il tempo appartengono a Dio e alla comunità.

Connettendo altissima povertà e uso, scrive Agamben: “L'*abdicatio iuris* [...] e la separazione della proprietà dall'uso, costituiscono il dispositivo essenziale, di cui i francescani si servono per definire la peculiare condizione che essi chiamano ‘povertà’”.⁴⁴

Tuttavia l'incapacità dei teorici francescani di pensare fino in fondo le implicazioni connesse al concetto di uso e alla sua relazione con l'idea di consumo (che di fatto trasforma un uso in proprietà, in quanto il bene, una volta consumato, non è più utilizzabile), da un lato, e la loro ostinazione nella disputa con l'ortodossia ecclesiastica, soprattutto nella figura di papa Giovanni XXII, a utilizzare argomenti giuridici per tratteggiare le caratteristiche non-giuridiche del concetto di uso, dall'altro, portarono all'implosione della possibilità di pensare una forma-di-vita al di là, o, meglio ancora, al di qua della presa del diritto e della macchina governamentale. Recapitolando in qualche modo le motivazioni di tale fallimento, sottolinea Agamben:

Invece di confinare l'uso sul piano di una pura prassi, come una serie fattizia di atti di rinuncia al diritto, sarebbe stato più fecondo provarsi a pensare la sua relazione con la forma di vita dei frati minori, chiedendosi in che modo quegli atti potevano costituirsì in un vivere *secundum formam* e in un abito.

⁴² Cfr.: COCCIA: «*Regula et vita*».

⁴³ Mi pare che uno dei punti di debolezza della ricerca di Agamben sia quello di aver saldato, funzionalmente alla necessità di tratteggiare le coordinate concettuali di inoperosità e potere destituenti, centrali ne *L'uso dei corpi*, la possibilità dell'*abdicatio iuris* con la nozione di uso; come se il diritto fosse *tout court* diritto di proprietà. In questo modo, se l'ortodossia ecclesiastica riesce ad avere la meglio nel dimostrare che il concetto di uso sia inscindibile da quello di proprietà – come è effettivamente accaduto –, viene, infatti, a cadere totalmente la possibilità di pensare una ‘fuoruscita’ dal diritto da parte degli ordini monastici.

⁴⁴ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 139.

L'uso, in questa prospettiva, avrebbe potuto configurarsi come un *tertium* rispetto al diritto e alla vita, alla potenza e all'atto e definire – non soltanto negativamente – la stessa prassi vitale dei monaci, la loro forma-di-vita.⁴⁵

Come è noto, il ripensamento del concetto di uso costituisce l'argomento centrale del volume di *Homo sacer* che segue *Altissima povertà* e conclude un lavoro di ricerca archeologica più che ventennale. Senza poter entrare nello specifico delle argomentazioni del testo in questione, ovvero de *L'uso dei corpi*, la qual cosa richiederebbe un lavoro a sé stante, basterà accennare al fatto che nell'idea di uso e nella connessione che essa instaura con i concetti di altissima povertà e forma-di-vita, è in gioco secondo Agamben la possibilità di un ripensamento essenziale delle coordinate filosofiche, politiche, economiche dell'Occidente. La conclusione di *Altissima povertà* rende in maniera sintetica, e al contempo poetica, lo stato delle cose:

La forma di vita francescana è, in questo senso, la fine di tutte le vite (*finis omnium vitarum*), l'ultimo *modus*, dopo il quale non è più possibile la molteplice dispensazione storica dei *modi vivendi*. L'«altissima povertà», col suo uso delle cose, è la forma-di-vita che comincia quando tutte le forme di vita dell'Occidente sono giunte alla loro consumazione storica.⁴⁶

FILOSOFIA COME FORMA-DI-VITA?

Tratteggiate in maniera sommaria le coordinate concettuali della nozione di 'forma-di-vita', e verificate le motivazioni per cui nell'esperienza storica dei movimenti monastici "qualcosa di inaudito e nuovo, cioè una forma-di-vita, si è ostinatamente avvicinato alla propria realizzazione e l'ha, altrettanto ostinatamente, mancata"⁴⁷, l'ultimo tratto di questa nostra ricerca proverà, con Agamben, a testare la tenuta teorica dell'ipotesi che una filosofia delle forme di vita, nelle varie declinazioni, nei tornanti di pensiero, negli inevitabili fallimenti, trova la propria declinazione più originaria, il senso più autentico del proprio dispiegarsi nella coincidenza tra la filosofia stessa e il concetto forma-di-vita. Ontologia modale: filosofia *come* forma-di-vita.

Sebbene questa coincidenza non venga mai posta a tema in maniera esplicita nelle pagine di Agamben, è possibile tuttavia trovare diversi punti strategici della sua opera in cui egli fornisce alcuni riferimenti utili per declinare questa relazione. In *Mezzi senza fine* scrive:

Il pensiero è forma-di-vita, vita insegregabile dalla sua forma, e dovunque si mostra l'intimità di questa vita inseparabile, nella materialità dei processi

⁴⁵ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 172.

⁴⁶ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 175.

⁴⁷ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 8.

corporei e nei modi di vita abituali non meno che nella teoria, là e soltanto là vi è pensiero.⁴⁸

Ricalcando un *topos* della filosofia del giovane Nietzsche, in cui tra filosofia/pensiero e vita non si dà alcuno scarto, Agamben ritiene che il pensiero abbia la propria *chora*⁴⁹, il proprio aver luogo solo laddove esso coinvolga in un inscindibile abbraccio vita e forma. Filosofo sarà solo colui che avrà fatto del pensiero il proprio *officium*, la più profonda liturgia della propria esistenza. Una sorta di costante e ‘normale’ *regula* laica quotidiana, che coinvolga pienamente ogni aspetto, ogni modo del suo stesso essere.⁵⁰ Detto in maniera aforistica: o il filosofo è nei modi della propria filosofia oppure, semplicemente, non è.

Si comprende, allora, perché gli studiosi di Agamben trovino difficoltà nell’individuare il centro nevralgico del pensiero dell’autore romano. Se il pensiero si dà – l’*es gibt* con cui Heidegger caratterizza la nozione di *Ereignis* –, al di là di ogni specialismo disciplinare e di settore, laddove tra vita e forma non c’è alcuno scarto, indifferentemente se ciò avvenga, come riportato nella citazione precedente, in stili di vita abituali, in spazi artistici disparati, in processi materiali corporei non meno che nella teoria, diviene allora più chiaro il motivo per cui i campi della ricerca di Agamben siano così eterogenei e irriducibili all’unità.⁵¹

Nella parte finale dell’ultimo volume di *Homo sacer*, ovvero *L’uso dei corpi*, Agamben ci fornisce, a mio avviso, dei segnavia per comprendere il possibile legame tra filosofia e forma-di-vita, al di là di quella declinazione genitiva (filosofia della forma di vita, pur centrale nel pensatore romano) a cui accennavamo nell’introduzione a questo lavoro.

Innanzitutto, facendo riferimento esplicitamente alle *Enneadi* di Plotino, Agamben presenta la figura del filosofo come *una vita la cui forma si dà in quanto ‘l’esilio di un solo presso uno solo’*. Il filosofo è il ‘bandito’, l’esi-

⁴⁸ AGAMBEN: *Mezzi senza fine*, 19.

⁴⁹ Sull’argomento cfr.: AGAMBEN, Giorgio: *Sul dicibile e l’idea*, in: *Che cos’è la filosofia?*, 57–122.

⁵⁰ Alcuni aspetti della biografia di Agamben possono essere compresi proprio in virtù di una visione filosofica di tal guisa. Basti pensare all’abbandono di ogni incarico accademico nelle università degli Stati Uniti, in segno di protesta verso i dispositivi di controllo (rilevazione delle impronte digitali) messi in atto nei confronti dei cittadini stranieri durante la presidenza di George W. Bush; o ancora al fatto che, coerentemente a un’visione non ‘giuridica’ del politico, egli non abbia mai preso attivamente parte alla vita politica italiana.

⁵¹ Emanuele Coccia associa l’impossibilità di ridurre il percorso speculativo di Agamben a unità alla natura atmosferica dello stesso; scrive: “in questo senso, la natura atmosferica della conoscenza filosofica si manifesta soprattutto nella sua forma e nell’impossibilità di ridurla a un sapere definito da un oggetto, un metodo o uno stile specifico che ne escluderebbe altri. L’opera di Giorgio Agamben è l’esempio più straordinario della natura atmosferica del pensiero. Tutto è atmosfera, tutto è mistione nella sua opera” (COCCIA, Emanuele: *Quodlibet. Logica e fisica dell’essere qualunque*, in: BONACCI (a cura di): *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, 124).

liato, lo straniero; slegato, nella sua forma, da ogni vincolo politico-giuridico – a differenza del monaco, che rimane *ex negativo* imbrigliato nelle maglie del diritto – egli, come *homo sacer*, è nuda vita, ma di una nudità che, rivendicata e assunta in proprio, si rovescia nel suo contrario disattivando i presupposti della macchina governamentale; ovvero, nella forma-di-vita per eccellenza.⁵² Scrive Agamben:

La relazione di bando in cui è presa la nuda vita, che in *Homo sacer* I avevamo identificato come la relazione politica fondamentale, è rivendicata e assunta in proprio dal filosofo; ma, in questo gesto, essa si trasforma e rovescia in positivo, ponendosi come figura di una nuova e felice intimità, di un “solo a solo” come cifra di una politica superiore. L’esilio dalla politica cede il posto a una politica dell’esilio.

La filosofia si presenta in questo modo come il tentativo di costruire una vita insieme “superpolitica e apolitica” (*hypsipolis apolis*): separata nel bando dalla città, essa diviene, però, intima e inseparabile da se stessa, in una non-relazione che ha la forma di un “esilio di un solo presso un solo”. “Solo presso un solo” (“solo a solo”) può soltanto significare: essere insieme al di là di ogni relazione. La forma-di-vita è questo bando che non ha più la forma di un legame, di una esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un’intimità senza relazione.⁵³

Tante sono le indicazioni che ci vengono da questo brano decisivo per l’ultimo tornante del nostro lavoro. Innanzitutto la filosofia viene qui assunta come una forma-di-vita ‘superiore’, capace di disattivare il dispositivo proprio della biopolitica, ovvero la nuda vita, e mostrare così la possibilità della ‘felice intimità’ di una vita talmente politica da risultare apolitica. Infatti, se, come abbiamo visto, il contromovimento di ogni dispositivo è rappresentato dalla profanazione, e se ciò avviene in maniera ancor più significativa nel dispositivo della sacertà, che implica il doppio movimento circolare di inclusione/esclusione della nuda vita, il filosofo, in quanto colui che, nel far un uso diverso di questo dispositivo lo disattiva e lo rende inoperoso, è, allora, il profanatore per eccellenza. Egli è colui che, in quanto forma-di-vita sospesa tra *bíos* e *zoé*, ha fatto della sacertà la propria forma di profanazione. In questo senso la filosofia, non declinata come disciplina bensì in quanto modo ‘superiore’ di dispiegamento del pensiero, è quella forma-di-vita attraverso cui qualcosa come l’inoperosità e l’uso (comune) possono prendere forma in una vita.

⁵² Senza poter approfondire la questione, la qual cosa ci porterebbe lontano dai binari principali della ricerca, e ripromettendoci di riprendere il tema altrove, si potrebbe qui proporre l’accostamento tra il filosofo, in quanto nome per eccellenza dello *xenos*, e la figura contemporanea del migrante. Sciolto dai vincoli del diritto, in quanto senza-stato, questi, con la propria nuda vita, mette in crisi l’ordinamento dello Stato moderno. Utilizzando il lessico di Agamben, potremmo dire che egli rende inoperose le coordinate giuridiche della statualità occidentale, aprendole a un loro possibile diverso uso.

⁵³ AGAMBEN: *L’uso dei corpi*, 300-301.

In un intervento tenuto a Lisbona nel 1987, dal mesmerico titolo *La potenza del pensiero*, Agamben, ancor prima dell'impresa titanica compiuta attraverso l'archeologia di *Homo sacer*, pone le basi per pensare la relazione tra il pensiero e l'inoperosità. Contravvenendo a quelli che sono i canoni ermeneutici del pensiero aristotelico, egli ritiene che il sintagma 'pensiero di pensiero', che costituisce l'apice dell'*episteme theoretike* di Aristotele, in quanto forma dell'atto puro, nasconde, invece, una sorta di inaudita preminenza della potenza. Egli scrive: "Ciò che la tradizione filosofica ci ha abituato a considerare come il vertice del pensiero e, insieme, come il canone stesso dell'*energeia* e dell'atto puro – il pensiero del pensiero – è, in verità, il dono estremo della potenza a se stessa, la figura compiuta della potenza del pensiero".⁵⁴

Nel sintagma 'pensiero di pensiero' si dà, secondo Agamben, qualcosa come una potenza che, inerendo al pensiero stesso, non può essere semplicemente ridotta all'atto. Nella potenza vi sarebbe, in altre parole, una sorta di girare a vuoto, un corto circuito del movimento che disattiverebbe il dispositivo *dynamis/energeia* – ma anche quello mezzi/fini – che ha costituito uno dei pilastri dell'ontologia, dell'etica e della politica occidentali. Ogni *dynamis* porta con sé, secondo Agamben, l'ombra riflessa di una *adynamia*, di un'impotenza, di una 'potenza di non', che la attraversa da parte a parte costituendola in maniera altrettanto originaria. Nella forma-di-vita del pensiero ci troviamo, allora, di fronte a una medialità pura di benjaminiana memoria, a un 'mezzo senza fine', a un gesto che mette in scacco il paradigma dell'operatività e dell'azione. Un vuoto della potenza, al di là dell'alternativa tutta moderna tra libertà e necessità, in cui si apre, per Agamben, lo spazio inusuale per il dispiegarsi (sempre in-attuale) della vita propriamente umana, ovvero "quella che, rendendo inoperose le opere e funzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire, girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità".⁵⁵

Proprio nella filosofia come forma-di-vita, nello spazio in cui la potenza del pensiero trova la propria forma disattivando e aprendo a nuovo uso la macchina antropologica, che separava *bíos* e *zoé*, razionalità e corporeità, è allora possibile declinare il legame tra contemplazione e inoperosità, che costituisce il messaggio intimamente politico che conclude la stesura de *L'uso dei corpi* e con essa quella dell'intera opera *Homo sacer*. Scrive Agamben:

Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo da ogni destino biologico o sociale e da ogni compito predeterminato, lo rendono disponibile per quella particolare assenza di opera che siamo abituati a chiamare "politica" e "arte". Politica e arte non sono compiti né semplicemente "opere": esse nominano,

⁵⁴ AGAMBEN: *La potenza del pensiero*, 296.

⁵⁵ AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 351.

piuttosto, la dimensione in cui le operazioni linguistiche e corporee, materiali e immateriali, biologiche e sociali vengono disattivate e contemplate come tali per liberare l'inoperosità che è rimasta in esse imprigionata. E in questo consiste il massimo bene che, secondo il filosofo, l'uomo può sperare: "una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire".⁵⁶

L'aver ricondotto la possibilità di un'altra politica alle nozioni di inoperosità e contemplazione ha spinto alcuni interpreti di Agamben a rinvenire nel suo pensiero una sorta di implosione della politica stessa; una chiusura all'angolo che porterebbe, da un lato, all'impossibilità dell'azione⁵⁷, dall'altro, invece, al ritiro solipsistico proprio 'dell'esilio di un solo presso uno solo' e alla conseguente impossibilità di pensare, come accadeva ancora ne *La comunità che viene*, uno spazio per il comune e la comunità.⁵⁸

Sebbene queste critiche colgano pienamente nel segno, in quanto del tutto coerenti con la declinazione della politica presente nelle ultime ambiziose opere di Agamben, vorrei in conclusione provare a leggere la questione alla luce di un angolo visuale differente. E questo in virtù dell'identificazione che abbiamo provato a tratteggiare in queste pagine tra filosofia e forma-di-vita.

Com'è noto, la politica occidentale – basti pensare, a titolo di esempio, a Machiavelli e a Hobbes – ha trovato nella relazione mezzi-fini la ragion sufficiente del proprio agire. Per Agamben, coerentemente con l'idea di una teoria dell'inoperosità e della destituzione, non si tratta di distruggere questa relazione ma, piuttosto, di renderla inoperosa e disattivarla in vista di un suo differente uso. In questo caso specifico si tratta, dunque, di porre le basi per pensare uno spazio per quella che egli definisce una 'politica dei mezzi puri', una politica in cui la *dynamis* mezzo/fine subisca un arresto, un corto circuito decisivo.

L'operatore metafisico che potrebbe far inceppare questo meccanismo è il pensiero, in quanto spazio proprio della potenza, nel duplice senso di *dynamis* e *adynamia* a cui, come abbiamo visto, continuamente fa riferimento Agamben. Il pensiero, declinato aristotelicamente come supremo agire – di un'azione che somiglia sempre di più a un *gerere* (da cui gesto) e sempre

⁵⁶ AGAMBEN: *L'uso dei corpi*, 351.

⁵⁷ Un breve intervento online, *Il potere destituenti. Materiali e frammenti sparsi*, comparso su *Doppiozero* (<https://www.doppiozero.com/materiali/rivolte/il-potere-destituenti>), sintetizza in maniera plastica una serie di ricerche critiche, che un gruppo di studi internazionale (tra le cui fila ci sono Pierandrea Amato e Luca Salza, autori dell'articolo) ha condotto in relazione al concetto di potere destituenti, centrale nella riflessione di Agamben. Questo lavoro ha trovato una sua 'realizzazione' nell'organizzazione di alcuni numeri di una rivista scientifica pubblicata dalla casa editrice Mimesis ed intitolata *Outis!*.

⁵⁸ Cfr.: LUCCI: *L'opera, la vita, la forma*, in: LUCCI/ VIGLIALORO (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, 81-89.

meno ad un *agere*⁵⁹ –, è quella forma-di-vita che, in quanto potenza della propria impotenza e, dunque, essendo in relazione con l'inappropriabile, in quanto espressione di *altissima povertà*, “comincia quando tutte le forme di vita dell’Occidente sono giunte alla loro consumazione storica”.⁶⁰

Riprendendo l’interpretazione che Nancy propone del pensiero di Heidegger, potremmo sostenere che nella filosofia come forma-di-vita, come qui abbiamo provato a pensarla, è celata una forma originaria di etica e di politica che, precedendo ed eccedendo ogni forma storica, apre forse una delle vie possibili per cominciare a comprendere l’arcano di una politica che viene.⁶¹

⁵⁹ Sull’archeologia dell’azione e sulla possibilità di una sua destituzione nello spazio del gesto, cfr., tra gli altri, AGAMBEN, Giorgio: *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri 2017; mi permetto inoltre di rimandare a: SPINA, Salvatore: *Per un’etica e una politica destituenti. La questione del gesto nel pensiero di Giorgio Agamben*, in: *Lessico di etica pubblica* 1 (2019), 111–122.

⁶⁰ AGAMBEN: *Altissima povertà*, 175. La possibilità di assegnare un ruolo decisivo al pensiero potrebbe indurre a credere che la riflessione di Agamben rimanga in qualche modo imbrigliata nelle maglie della modernità cartesiana, in cui il *cogito* rappresenta un operatore metafisico tanto decisivo da poter abbozzare in essa un’identificazione tra essere e pensiero. A smentire un’interpretazione del genere della riflessione agambeniana concorrono almeno due elementi. In prima istanza, è da rilevare la centralità che il discorso di Agamben, a differenza della tradizione moderna che va da Cartesio a Hegel almeno, assegna alla corporeità (l’ultimo decisivo volume di *Homo sacer* è intitolato *L’uso dei corpi*); non è un caso d’altra parte che uno dei filosofi di riferimento di Agamben sia Spinoza, in quanto nome dell’opposizione al dominio di una visione cartesiana della modernità. In secondo luogo, il pensiero in Agamben è preso in considerazione in virtù della sua potenza e, quindi, anche della sua impotenza, della sua *aletheia* ma anche, e soprattutto, della sua *lethe*. Siamo in uno spazio completamente differente rispetto al carattere sovrano, efficiente (secondo la duplicità semantica del termine) e performativo della razionalità tecno-scientifica del Moderno.

⁶¹ Per il riferimento a Nancy, cfr.: NANCY, Jean-Luc: *Sull’agire. Heidegger e l’etica*. Napoli: Cronopio 2005. Per una declinazione ontologica del discorso politico di Agamben, cfr.: ABBOTT, Mathew: *Agamben e la questione dell’ontologia politica*, in: BONACCI (a cura di): *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, 201–225.

Riassunto

Lo scopo del presente intervento è di analizzare il concetto di forma-di-vita nel pensiero di Giorgio Agamben e mostrare come in esso possa essere individuato un nesso ontologico tra la filosofia e la stessa idea di forma-di-vita. In altre parole: filosofia come forma-di-vita per eccellenza.

La prima parte del lavoro si muoverà, riconsiderando diversi luoghi strategici dell'opera di Agamben, tra le maglie teoriche del sintagma forma-di-vita; la seconda parte, coerentemente con il programma agambeniano di un'ontologia modale, proverà a scandagliare, invece, una delle esperienze – il monachesimo, e in particolare il francescanesimo –, che, in maniera esemplare, paradigmatica e, per alcuni versi, fallimentare, ha incarnato il 'come' di una forma-di-vita. L'ultima parte, quella più sperimentale e aporetica, e probabilmente per questo la più interessante da un punto di vista filosofico, proverà infine a pensare la possibilità di un accostamento senza riserve tra filosofia e forma-di-vita.

Abstract

The aim of my paper is to analyze the concept of "form-of-life" in Giorgio Agamben's thought. I will try to show how in Agamben's work we can identify an ontological nexus between the philosophy and the idea of form-of-life. In other words, philosophy as form-of-life par excellence.

The first part of my paper will focus on the question of the form-of-life as it is developed in the immense work of Agamben. In line with the Agambenian program of a modal ontology, the second part will try to sound out the historical experience of monasticism, and in particular of the Franciscan way of life, which represents a paradigmatic and, in some respects, failed example of form-of-life. The last part of my work, the most open and experimental one, will consider the possibility of a juxtaposition without reserve between philosophy and form-of-life.