

Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»

Simone G. Seminara

Abstract: Aristotle's philosophy plays a preeminent role in Giorgio Agamben's thought. It might be said that the whole enquiry on the nexus between metaphysics and politics that Agamben develops in *Homo Sacer* is grounded on a critical analysis of the Aristotelian concept of *dynamis* (potentiality). While in *Sovereign power and bare life* the relation between constituent and constituted power is said to depend on the way by which one reads the existence and the autonomy of potentiality, in *The use of bodies* the concept of use is defined as an internal principle of potentiality, able to prevent that potentiality runs completely out in actuality. In this paper, I will analyse Agamben's reading of potentiality as essentially defined by the possibility of its non-exercise, which, extensively formulated in the paper "*The potency of thought*", represents the necessary premise for the project of political archaeology at the core of *Homo Sacer*.

Keywords: Potentiality; Actuality; Privation; Impotency; Modality.

Nella sua *Introduzione a Giorgio Agamben*, Carlo Salzani indica in quella di 'potenza' l'idea centrale di tutto il pensiero di Agamben (Salzani 2013, 62). In questo contributo non si intende verificare in che misura tale affermazione, certamente condivisibile, sia vera. Si cercherà piuttosto, e più modestamente, di verificare come operi l'ancoraggio alla tematizzazione aristotelica del concetto di potenza, cui Agamben fa esplicito riferimento in numerose sue opere.

Il primo volume del progetto di archeologia politica che Agamben complessivamente denomina come *Homo Sacer* – dal titolo *Il potere sovrano e la nuda vita* – si apre con un'indagine sulla "logica della sovranità". Questa si articola, a sua volta, a partire dall'enunciazione schmittiana del cosiddetto paradosso della sovranità – secondo il quale «il sovrano sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (Agamben 1995, 19) – e si sviluppa, poi, attraverso un'analogia fra sfera del diritto e sfera del linguaggio. Secondo tale analogia: «come una parola acquista il potere di denotare, in un'istanza di discorso in atto, un segmento di realtà, solo in quanto essa ha senso anche nel proprio non-denotare, così la norma può riferirsi al caso singolo solo perché, nell'eccezione sovrana, essa vige come pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale» (Agamben 1995, 25). Più profondamente, tuttavia, l'idea agambeniana secondo la quale, lungi dal rappresentare un concetto esclusivamente politico o giuridico, l'*eccezione* – quale struttura fondamentale della sovranità – «coincide con quella struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione» (Agamben 1995, 34)¹, sembra fondarsi su una peculiare interpretazione del concetto aristotelico di δύναμις (potenza)².

Universidade de São Paulo – USP (simoneseminara@hotmail.it)

1 Questa formula sintetizza la premessa metodologica espressa nell'*Introduzione* al volume e fondata sull'integrazione fra modello giuridico-istituzionale (di ispirazione schmittiana) e modello biopolitico del potere (di ispirazione foucaultiana). Attraverso tale integrazione Agamben afferma, programmaticamente, che: «si può dire che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano», (Agamben 1995, 9).

2 Nelle sue opere Agamben traduce il sostantivo greco δύναμις con il tradizionale 'potenza' e, dunque, stanti gli obiettivi di questo contributo, non si intenderà qui problematizzare tale scelta. Va, tuttavia,

Ne *Il potere sovrano e la nuda vita*, tale interpretazione fa la sua prima comparsa all'interno di un paragrafo che può considerarsi quale manifesto dell'intero progetto *Homo Sacer*:

Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, chiamiamo bando (dall'antico termine germanico che designa tanto l'esclusione dalla comunità che il comando e l'insegna del sovrano) questa potenza (nel senso proprio della *dýnamis* aristotelica, che è sempre anche *dýnamis mē energheîn*, potenza di non passare all'atto) della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi dissapplicandosi. La relazione di eccezione è una relazione di bando. Colui che è stato messo al bando non è infatti semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è abbandonato da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono (...) È in questo senso che il paradosso della sovranità può assumere la forma: 'non c'è un fuori della legge'. *Il rapporto della legge non è l'applicazione, ma l'Abbandono*. La potenza insuperabile del *nómos*, *la sua originaria 'forza di legge'*, è che esso tiene la vita nel suo bando abbandonandola. Ed è questa struttura del bando che si tratterà qui di comprendere, per poterla, eventualmente, revocare in questione. (Agamben 1995, 34-5).

Il riferimento alla dottrina aristotelica della potenza, che appare qui in parentesi, non è affatto filosoficamente innocente. Riportando il testo di Agamben, si è voluto porre in risalto, tramite sottolineatura (e per distinguerla dall'uso del corsivo in esso già presente), l'idea che il «senso proprio» della potenza sia definito dal suo essere «sempre anche potenza di non passare all'atto». È attorno all'interpretazione di questa assunta dipendenza definitoria, infatti, che Agamben modula il proprio peculiare "aristotelismo". Preliminarmente, si può anticipare come l'utilizzo agambeniano del principio per cui la potenza sia «sempre anche potenza di non passare all'atto» venga, di fatto, interpretato nel senso per cui la potenza sia eminente definita da tale possibilità.

Ora, l'espressione '*dýnamis mē energheîn*' compare nel capitolo 8 del libro IX (*Theta*) della *Metafisica*, in cui Aristotele si occupa di stabilire i sensi secondo cui l'atto si dice anteriore (*πρότερον*) alla potenza. L'atto è anteriore alla potenza sia secondo la definizione (*τῷ λόγῳ*) che secondo la sostanza (*τῇ οὐσίᾳ*), mentre, rispetto al tempo (*τῷ χρόνῳ*), ne è in un senso anteriore e in un senso posteriore. Per Aristotele l'atto è anteriore alla potenza da un punto di vista definitorio (e quindi secondo la conoscenza) perché «ciò che è in potenza nel senso principale (*τὸ πρῶτος δυνατόν*) è tale perché può passare all'atto (*τῷ ἐνδέχασθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι*)» (1049b13-4)³. Questo principio metafisico generale viene illustrato attraverso una serie di esempi concernenti potenze specifiche: è 'costruttore di case' chi è capace di costruire case, 'vedente' chi è capace di vedere e 'visibile' ciò che può essere visto⁴. Da ciò consegue che la definizione dell'atto e la conoscenza del suo contenuto precedono, caso per caso, la definizione e la cono-

ricordato come termini quali 'potenza' o 'potenzialità', che evocano una dimensione immediatamente metafisica, non risalgano direttamente ad Aristotele. Questi usa, in realtà, *δύναμις* e gli affini *δύνασθαι* e *δυνατόν* con riferimento a una varietà di sensi molto ampia, che solo la tarda scolastica cerca di uniformare introducendo 'potenza' come traduzione sistematica. Su questo punto cfr. Frede (1994, 178). Diverge radicalmente dall'impostazione tardo-scolastica del problema della *δύναμις* in Aristotele il lavoro di Beere (2009).

3 La traduzione italiana della *Metafisica* di Aristotele cui si fa riferimento in questo contributo è quella di Berti (2017).

4 Il mancato riconoscimento del fatto che Aristotele fonda qui l'anteriorità "secondo la definizione" sulla base dell'applicazione concreta di un principio metafisico generale ha condotto gli interpreti contemporanei a fraintendere il senso (e la forza) del *πρῶτος* che qualifica l'essere in potenza di qualcosa. Il senso "principale" qui in questione è, infatti, quello espresso dalla possibilità del tradursi in atto che ciascuna potenza, in quanto tale, possiede. Per esempi di letture, a vario titolo, deflative di questo passaggio cfr. Ross (1924 II, 258); Burnyeat *et al.* (1984, 138); Makin (2006, 183); Beere (2009, 288).

scenza della potenza corrispondente. Rispetto al tempo, invece, Aristotele si serve della distinzione fra identità numerica e identità specifica per mostrare come se, nel primo caso, la potenza può dirsi anteriore all'atto – giacché il bambino precede l'adulto come il seme il grano – nel secondo caso, l'atto risulta anteriore alla potenza, perché ciascun processo di generazione implica l'esistenza in atto di un individuo specificamente identico a quello generato (es. un essere umano adulto rispetto alla generazione umana)⁵. In stretta dipendenza dal complesso della relazione temporale è possibile, infine, stabilire il senso per cui l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza⁶, giacché per Aristotele ciò che è posteriore nell'ordine della generazione è anteriore nell'ordine della sostanza in virtù del possesso (da intendersi o in senso assoluto o secondo una maggiore elaborazione) del suo peculiare contenuto formale (es. l'essere umano rispetto allo sperma da cui, almeno in parte, si genera e l'essere umano adulto rispetto al bambino)⁷. Vi è, però, un senso in cui l'antiorità, secondo la sostanza, dell'atto sulla potenza è ancora "più forte" (κυριωτέρως), ed è proprio all'interno della presentazione di questo significato che Aristotele fa uso dell'espressione enfaticamente riportata da Agamben:

Le realtà eterne sono anteriori nella sostanza rispetto a quelle corruttibili, e nulla di eterno è in potenza. La ragione è questa: ogni potenza è contemporaneamente dei contraddittori [πᾶσα δύναμις ἄμα τῆς ἀντιφάσεως]; ciò infatti che non ha la potenza di esistere, non potrebbe esistere in nessuna cosa, mentre ciò che ha la potenza di esistere, può non passare all'atto [τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν]. (IX8 1050b6-11).

L'argomento, che Aristotele sviluppa estesamente nel prosieguo del capitolo, mira a mostrare la superiorità dell'atto sulla potenza sulla base del suo inerire, in senso proprio, alla struttura delle sostanze incorruttibili. Queste, garantendo a vari livelli la continuità del movimento, sono, infatti, condizione di esistenza di quelle corruttibili e non potrebbero essere tali se in qualche modo affette dalla potenza dei contraddittori. Se così fosse, infatti, ciò implicherebbe la possibilità di una loro non attuale sussistenza e di un loro non attuale operare. Senza voler entrare nel dettaglio dell'argomento, è lecito nutrire qualche dubbio sul fatto che, accettando l'ipotesi che sia questo, più di ogni altro, il luogo di *Metafisica* IX in cui cercare una definizione della nozione aristotelica di δύναμις, il *definiens* cercato coincida *eminentemente* con la possibilità che una potenza non si traduca in una corrispondente attualità. Appare, infatti, più cauto, stando almeno alla lettera del testo, identificare la nota distintiva della potenza anzitutto nel congiunto della relazione di contraddittorietà che essa necessariamente reca con sé (πᾶσα δύναμις ἄμα τῆς ἀντιφάσεως). Da questo punto di vista, lo stesso capitolo 8 di *Metafisica* IX sembra mostrare con evidenza come, a seconda dell'argomento di volta in volta proposto, Aristotele sottolinei ora l'uno ora l'altro dei versanti che *insieme* (ἄμα) definiscono tale congiunto. Se, cioè, da una parte, per definire l'antiorità "secondo la sostanza" dell'atto sulla potenza, è necessario distinguere il modo d'essere delle sostanze incorruttibili dal modo d'essere secondo la potenza, sottolineando come quest'ultimo implichi, di per sé, anche la possibilità del suo non tradursi in atto, dall'altra, come visto in precedenza, per definire l'antiorità dell'atto sulla potenza "secondo la definizione", è necessario sottolineare la possibilità che la potenza vi si traduca (τῷ ἐνδέχασθαι ἐνεργῆσαι)⁸. Se

5 Cfr. *Metafisica* IX 8 1049b17-27.

6 Sull'interdipendenza in Aristotele fra priorità "secondo il tempo" e priorità "secondo la sostanza" si veda, paradigmaticamente, *Metafisica* Z1 1028a33-34, dove la prima è spiegata nei termini della seconda.

7 1050a4-7. Per un'analisi delle difficoltà introdotte dall'elaborazione di questa relazione di priorità si veda, su tutti, Witt (1994).

8 Cfr. *infra*, n. 4. Le due espressioni «τῷ ἐνδέχασθαι ἐνεργῆσαι» a 1049b13 e «ἐνδέχεται μὴ

poi, all'interno dell'“apertura” verso i contraddittori, che definisce il modo dell'essere in potenza di qualcosa, si volessero cercare relazioni di eminenza definitoria fra i due versanti congiuntamente operanti, ciò che, forzando il testo di *Metafisica* IX 8, sembra desumibile è che ‘ciò che è in potenza’ è in senso *principale* (πρώτος) tale perché può passare all'atto, ma può *anche* ‘non passare all'atto’. Con ciò, naturalmente, non si vuole sostenere che l'ordine di contraddittorietà espresso, di per sé, da qualsivoglia relazione potenziale sia in primo luogo aperto verso l'esercizio e l'attualizzazione e, solo derivativamente, aperto verso il non-esercizio e la non attualizzazione. Ciò risulterebbe, infatti, contraddittorio con la relazione di simultaneità (ἄμα) logica fra le due opzioni, in cui si è individuata la nota distintiva della nozione aristotelica di potenza. Si vuole, piuttosto, segnalare come, in chiara dipendenza dall'ispirazione teleologica che sorregge l'intero edificio teorico aristotelico, sia sempre la catena segnata dal possesso a definire la corrispondente catena privativa e non viceversa.

Perlomeno da questo punto di vista, l'assimilazione agambeniana della dottrina aristotelica della potenza appare pervasa, invece, da un significativo rovesciamento di segno. La questione non concerne tanto la potenza come possibilità logica, ma quelli che Agamben definisce “i modi effettivi della sua esistenza”. La tematizzazione di questo problema è originata, in *Homo Sacer*, dall'esigenza di chiarire il rapporto fra potere costituente e potere costituito, che, per Agamben – tanto complesso quanto quello che Aristotele istituisce fra potenza e atto – dipende, in ultima analisi, da come si pensano l'esistenza e l'autonomia della potenza⁹. L'“aristotelismo” di Agamben muove, da questo punto di vista, a partire dalla risemantizzazione, in termini di filosofia politica, della critica ai Megarici presente nel capitolo 3 del libro IX (*Theta*) della *Metafisica*:

Contro i megarici, che (come quei politici odierni che vogliono ridurre tutto il potere costituente a potere costituito), affermano che la potenza esiste solo nell'atto (*energhē monon dýnasthai*), Aristotele ha cura di ribadire ogni volta l'esistenza autonoma della potenza, il fatto per lui evidente che il suonatore di cetra mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, e l'architetto la sua potenza di costruire anche quando non costruisce. (Agamben 1995, 52)¹⁰.

Secondo Agamben, l'indicazione che Aristotele ci offrirebbe per pensare “la consistenza propria della potenza” risiede proprio nel fatto che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente potenza di *non* (fare o essere), o, che essa sia anche impotenza (*adynamía*). Ora, tra i dieci capitoli che compongono il libro *Theta* della *Metafisica*, il capitolo 3 è, senza ombra di dubbio, quello in cui Aristotele esprime, con maggior chiarezza, l'esigenza di tenere distinto il significato di potenza da quello di atto e Agamben ha, in questo senso, certamente ragione nel sottolineare la centralità della critica ai Megarici per l'elaborazione aristotelica del concetto di δύναμις che in esso viene sviluppata. Va subito precisato, però, che l'argomento anti-megarico di IX3 ha come oggetto ciò che, in termini agambeniani, si può definire come “autonomia della potenza”, principalmente perché al darsi di tale autonomia risulta vincolato il darsi di quella fondamentale struttura dell'esperienza su cui Aristotele fonda l'intero suo progetto fisico

ἐνεργεῖν» a 1050b10-11, cioè, sviluppano specularmente la relazione definita in 1050b8-9 come ἄμα τῆς ἀντιφάσεως.

⁹ Cfr. Agamben (1995, 50-2); dove l'autore discute anche del debito negriano relativo alla formulazione del problema, come dell'insufficienza della soluzione da questi proposta.

¹⁰ Gli argomenti relativi all'elaborazione aristotelica del concetto di potenza, concisamente espressi ne *Il potere sovrano e la nuda vita*, sono oggetto di analisi più dettagliata nell'articolo *La potenza del pensiero*. Quest'ultimo, originariamente nella forma di una conferenza tenuta a Lisbona nel 1987, è stato prima pubblicato in traduzione inglese, nel 1999, poi incluso nell'omonimo volume italiano (2005).

e metafisico: vale a dire, il movimento e il divenire. Nel capitolo vengono elaborate le conseguenze assurde (ἄτοπα) che derivano dalla dottrina di alcuni, appunto i Megarici, «i quali dicono che *si può* [δύνασθαι] solo qualora si eserciti [ὅταν ἐνεργῇ μόνον], mentre qualora non si eserciti [ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ], *non si può* [οὐ δύνασθαι]» (cfr. *Metafisica* IX3 1046b29-30). I problemi che pone questa dottrina non concernono soltanto lo statuto delle tecniche, facendo sì che, ad esempio, un costruttore di case cessi di essere tale nel momento in cui non stia effettivamente costruendo e che riacquisti (misteriosamente) la propria capacità nel momento in cui torni in attività, ma hanno, almeno agli occhi di Aristotele, un potenziale deflagrante anche per ciò che riguarda le teorie della verità e della percezione:

E per gli esseri inanimati vale lo stesso discorso. Nulla infatti sarà freddo, né caldo, né dolce, né in generale percepibile [ὄλως αἰσθητόν], se queste cose non sono percepite [μὴ αἰσθανομένων]; sicché a quelli verrà come conseguenza di fare il discorso di Protagora. Ma nulla avrà neppure la capacità di percepire [αἰσθησιν], qualora non stia percependo [ἂν μὴ αἰσθάνηται], né stia esercitandola [μηδ' ἐνεργῇ]. Se dunque cieco è l'animale che non possiede la vista, pur essendo costituito per natura in modo da possederla, nel momento in cui per natura dovrebbe possederla ed essendo ancora vivo, gli stessi animali saranno ciechi molte volte al giorno e anche sordi. (IX3 1047a4-10).

In questo contesto, Aristotele accomuna, prima, la posizione megarica a quella protagorea, mostrando come, appiattendolo la nozione di potenza su quella di atto, l'unico criterio di verità residuo finisca con l'essere costituito dalla percezione sensibile¹¹ e radicalizza, poi, il punto, mostrando come il misconoscimento megarico della realtà potenziale finisca col negare *tout court* la possibilità stessa che si dia sensazione¹². La terza e, come si è anticipato, più nefasta, fra le conseguenze implicite all'assunzione del punto di vista megarico, concerne, invece, la negazione della realtà del movimento e del divenire:

Inoltre, se impotente [ἀδύνατον] è ciò che è privo della potenza [τὸ ἐστερημένον δυνάμεως], ciò che non viene all'essere [τὸ μὴ γιγνόμενον] sarà impotente a venire all'essere [ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι], e chi dice che l'impotente viene all'essere, o che è, o che sarà, dirà il falso (l'impotente infatti significava questo), cosicché questi discorsi distruggono sia il movimento che il divenire. Sempre infatti chi sta in piedi starà in piedi, e chi sta seduto starà seduto, poiché non si alzerà, qualora stia seduto; sarà infatti impotente ad alzarsi chi non può alzarsi. (IX3 1047a10-17).

Questo passo, che fa da preludio alla dichiarazione aristotelica sul carattere necessariamente distinto della realtà potenziale dalla realtà attuale, è stato da sempre oggetto di discussione fra gli studiosi. Secondo Ross, qui Aristotele confonderebbe l'«impotente», inteso come fisicamente privo di potenza, con l'«impossibile», inteso come logicamente contraddittorio (Ross 1924 II, 245). Secondo Makin, tale confusione sarebbe commessa dai Megarici, che si comprometterebbero, in tal modo, con l'idea per cui se qualcuno stia *mai* esercitando una capacità φ allora questi dovrà necessariamente *sempre* esercitarla (stando agli esempi proposti: chi starà in piedi non potrà che stare in piedi) (Makin 2006, 69). Secondo Beere, che con Makin condivide l'idea che sia questo l'argomento

11 Per la critica aristotelica alle tesi di Protagora cfr. *Metafisica* IV (*Gamma*) 5-6.

12 Può essere interessante notare come, contrariamente a quanto verrebbe naturale pensare seguendo la logica di questo passaggio, Aristotele esprima altrove, e coerentemente col proprio essenzialismo, maggiore preoccupazione per la prima piuttosto che per la seconda delle eventualità qui dichiarate assurde. Si veda, in proposito, *Metafisica* IV5 1010b30-35, là dove, sempre all'interno della critica al relativismo protagoreo, afferma: «che non esistano né i sensibili né la sensazione, potrebbe forse essere vero [ἴσως ἀληθές] (poiché queste sono affezioni del senziente), ma che non esistano, anche in assenza di senso, le cose sottostanti, le quali producono le sensazioni, è impossibile [ἀδύνατον]».

decisivo in chiave anti-megarica, Aristotele prenderebbe qui in parola i Megarici, mostrando come se si assume che alcunché che non stia esercitando un potere φ non possa (senza qualificazioni) esercitarlo, segue che il soggetto in questione manchi del poter di φ (perché ciò che ha il potere di φ può φ). Così: alcunché che non sia presentemente coinvolto nel divenire non può divenire (Beere 2009, 114). Secondo Berti, al fine di confutare i Megarici, Aristotele sovrapporrebbe intenzionalmente il significato fisico di potenza con quello logico di ‘impossibile’ (Berti 2017, 399).

Ora, a prescindere da come si declini l’interpretazione della ‘potenza’ qui in questione, se cioè in senso esclusivamente fisico o logico o secondo una strategia di volontaria o involontaria indistinzione, ciò che emerge dalla critica decisiva ai Megarici, cara ad Agamben, è che, inequivocabilmente, l’ $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ viene definito come τὸ ἔστερημένον δυνάμεως. Un’espressione in cui Aristotele è chiaro, quantomeno, nell’esplicitare, a costo di essere ridondante, l’elemento privativo (l’ α di $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$) come ‘esser privo’ (ἔστερημένον) della potenza di cui è privo (δυνάμεως). Radicalizzando una suggestione heideggeriana, invece, Agamben ritiene che l’autonomia della potenza debba vincolarsi al costitutivo co-appartenerle dell’impotenza:

Aristotele enuncia con decisione questo principio – che è, in un certo senso, il cardine su cui ruota tutta la sua teoria della $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – in una formula lapidaria: ‘ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso’ (του αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πάσα δύνამις ἀδυναμία, Met. 1046a,32). O, ancor più esplicitamente: ‘Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere’ (τὸ δυνάτον ἐνδέκται εἶναι καὶ μὴ εἶναι, Met. 1050b,10). (Agamben 1995, 52).

Qui – ci si consenta – se Aristotele è “lapidario”, Agamben non è certo da meno. Due sono le questioni che, in particolare, è necessario sciogliere per capire il senso della strategia ermeneutica proposta. Si tratta di verificare, in primo luogo, la lettura del primo dei passaggi aristotelici citati e, in secondo luogo, come questa venga associata col secondo estratto, che sappiamo già appartenere al testo di *Metafisica* IX 8¹³. La prima cosa che salta agli occhi è che il cardine su cui Agamben ritiene ruotare la teoria aristotelica della potenza viene detto coincidere con una formula, presente in *Metafisica* IX 1, non esattamente esente da problemi di natura filologico-testuale. Come si evince dalla traslitterazione proposta, infatti, Agamben difende la lezione comune a entrambi i rami più antichi della tradizione manoscritta, che riportano $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\alpha$ al nominativo, in luogo della congettura dei codici più recenti, che riportano $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\alpha$ al dativo, e che è accolta dagli editori più recenti della *Metafisica*¹⁴. La scelta di Agamben è riconducibile, non solo filologicamente, a quella operata a suo tempo da Heidegger, il quale, nell’importantissimo corso del ‘31 dedicato ai capitoli 1-3 del libro *Theta* della *Metafisica* di Aristotele, aveva ritenuto non necessaria la correzione, affermando che:

Ciò che deve essere sottolineato è il retro-riferimento della non-forza sulla stessa cosa per la quale la forza è forza. Ciò che deve essere sottolineato è l’appartenenza costitutiva della non-forza al significato-guida della forza – come variazione interna di quest’ultima, e ciò sotto i diversi aspetti che, insieme con la forza di fare qualcosa, sono già preliminarmente dati sempre in base al suo statuto oggettuale (Heidegger 1981, 110)¹⁵.

13 Cfr. *infra*, p. 153.

14 Cfr. Ross (1924); Jaeger (1957, 177). La scelta di Ross e Jaeger è condivisa, tra gli altri, da Dumnil-Jaulin (2008, 297); Beere (2009, 49); Berti (2017, 368); e, non senza ambiguità rispetto alla traduzione proposta, da Makin (2006, 2).

15 Trad. italiana a cura dell’A.

Come si può evincere da queste righe, per “salvare” la lezione dei manoscritti più antichi (o forse, sarebbe meglio dire, per trarne il massimo profitto sul piano filosofico), Heidegger interpreta la relazione fra i due nominativi presenti nel testo di *Metafisica IX 1* nei termini del retro-riferimento (*Rückbezug*) e dell'appartenenza costitutiva (*verfassungsmäßige Zugehörigkeit*) di quella che egli chiama non-forza (*Un-kraft*) sulla/alla forza (*Kraft*). Il medesimo concetto viene fissato in forma invero assai evocativa poche pagine più avanti, là dove Heidegger afferma che: «la δύναμις è, in un senso eminente, esposta [*ausgesetzt*] alla στέρησις e vincolata [*verhaftet*] a questa» (Heidegger 1981, 112). Il metro per misurare il senso di queste affermazioni deve essere offerto, ora, dal contesto in cui compare la frase “incriminata” di *Metafisica Theta 1*, da cui, attraverso la mediazione heideggeriana, prende spunto anche l'analisi di Agamben. L'obiettivo di Aristotele, in questo capitolo introduttivo, è quello di offrire un primo inquadramento alla nozione di δύναμις, che, muovendo dal significato più comune del suo utilizzo, vale a dire quello relativo al movimento (κατὰ κίνησιν), funga da base per l'estensione di questo al significato cercato, vale a dire a quello della sua relazione metafisica con la nozione di atto e che occorrerà solo a partire dal capitolo 6 del libro *Theta*¹⁶. La definizione di ‘potenza’ relativa al movimento, che Aristotele offre in 1046a11, è la celebre: «principio di mutamento in altro o nella stessa cosa in quanto altro [ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο]». Dopo una serie di chiarimenti e di specificazioni rispetto a questa definizione preliminare, Aristotele conclude il capitolo, introducendo il tema relativo all'impotenza:

Anche l'impotenza [ἡ ἀδυναμία] e l'impossibilità [τὸ ἀδύνατον] sono la privazione contraria a una potenza di questo tipo [ἡ τῆ τοιαύτη δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν], sicché della stessa cosa [τοῦ αὐτοῦ], e secondo lo stesso rispetto [κατὰ τὸ αὐτὸ], per ogni potenza c'è un'impotenza [πᾶσα δύναμις ἀδυναμία]. Ma la privazione è detta in molti modi; è detto privo infatti sia ciò che non ha, sia ciò che è naturalmente costituito in modo da non avere, o del tutto, o quando per natura dovrebbe, e in questo certo modo, per esempio completamente, o anche in una certa misura. Di alcune cose poi, qualora, essendo costituite per natura in modo da avere qualcosa, non l'abbiano per violenza, diciamo che queste sono state private. (1046a29-35).

Si è scelto di riportare questo passaggio con la lezione al dativo ἀδυναμία, per mostrare come questa, al pari di quella col nominativo ἀδυναμία inteso in senso predicativo, sia tutto sommato compatibile con l'idea heideggeriana secondo cui la ‘potenza’ abbia un legame stretto con la ‘privazione’. Ciò, però, senza che tale legame debba necessariamente intendersi nei termini di un “retro-riferimento” della privazione sulla potenza o, nei termini heideggeriani, della non-forza sulla forza. È cioè indubbio, scorrendo i molti modi in cui Aristotele mostra dirsi στέρησις, che ciascuna potenza sia di per sé soggetta alla privazione del suo contenuto specifico e secondo modalità differenti, ma, ciò non implica che la potenza sia costitutivamente privazione, né sul piano ontologico né su quello definitorio¹⁷. La relazione è, piuttosto, quella di un'identità strutturale di contenuto, segnata ora dalla presenza ora dall'assenza dello stesso. L'impotenza, dunque, parafrasando l'Aristotele di *Metafisica Delta 12*, e coerentemente con quanto già visto a proposito di *Theta 3*¹⁸, è “privazione di potenza” (στέρησις δυνάμεως) e “una specie di rimozione” (ἄρσις τις) del principio specificamente indicato per definire la potenza ad essa relativa (1019b15-17)¹⁹.

16 Per una lettura maggiormente deflattiva della struttura argomentativa di *Theta* si veda, paradigmaticamente, Frede (1994).

17 In altre parole: se l'“ausgesetzt” heideggeriano risulta pregnante, il “verhaftet” lo risulta assai meno.

18 Cfr. *infra*, p. 156.

19 In *Metafisica V12* Aristotele esplicita questo principio mostrando come siano in senso diverso

È ciò sufficiente a stabilire, con Agamben, che la relazione di esposizione al contenuto privativo, costituisca il “cardine” della teoria aristotelica della potenza? Stando al testo di *Metafisica* IX1, sembrerebbe più cauto ritenere tale cardine identificabile con l’essere per ciascun tipo di potenza una “sorta di principio” (πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι), definito sempre in relazione a una “potenza unica e prima” (πρὸς πρώτην μίαν λέγονται), la quale si è già ricordato consistere nell’essere «principio di mutamento in altro o nella cosa in quanto altra» (1046a9-11). Più che con la catena privativa designata da ciascuna impotenza corrispondente, la potenza aristotelica appare, cioè, vincolata alla sua operatività. Senza che ciò implichi, naturalmente, postulare, sul modello megarico, una relazione di assimilazione fra l’effettivo esercizio di una potenza e l’autonomia del darsi di quest’ultima quale realtà necessariamente vincolata alla sua attualizzazione.

Proprio a proposito della relazione fra autonomia della potenza e possibilità del suo passaggio all’atto, va indagato il nesso fra il principio per cui la potenza sarebbe eminentemente definita dalla sua privazione (o dalla sua impotenza) e quella che secondo Agamben costituirebbe una versione “più esplicita” del medesimo principio. Quest’ultima troverebbe formulazione nel già commentato passaggio di *Metafisica* IX8 1050b,10, che si riporta di seguito nella traduzione di Agamben: «ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere» (Agamben 1995, 52).

Ora, il passaggio logico su cui si regge la strategia agambeniana, consiste nell’identificare la nota privativa cui è esposta di per sé ciascuna potenza col “non passare all’atto” quale parte di quel congiunto di contraddittorietà, in cui abbiamo visto consistere il *definiens* della relazione metafisica potenza-atto:

La potenza che esiste è precisamente questa potenza che può non passare all’atto (Avicenna – fedele, in questo, all’intenzione aristotelica – la chiama ‘potenza perfetta’ e la esemplifica nella figura di uno scriba nel momento in cui non scrive). Essa si mantiene in relazione con l’atto nella forma della sua sospensione, *può* l’atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza. (Agamben 1995, 52-3).

Quello che sembra implicito in ciò che Agamben definisce “ancora più esplicito” è la sovrapposizione fra il carattere diadico della relazione potenza-impotenza e il carattere triadico della relazione fra la potenza e, da una parte, il suo esercizio, dall’altra, il suo non esercizio. In realtà, per definire l’autonomia della potenza dello scriba nel momento in cui non scrive, Aristotele non sembra affatto aver bisogno di equiparare tale potenza di non passare all’atto con l’impotenza che, aristotelicamente, lo scriba soffrirebbe nel momento in cui, per ipotesi, perdesse l’uso delle mani. Naturalmente, l’argomento di Agamben è più complesso di quanto qui intenzionalmente condotto verso esiti paradossali e trova sostegno nel fatto che Aristotele sembri effettivamente identificare taluni stati potenziali a stati privativi e corrispondenti stati attuali a stati segnati dalla presenza di una determinata caratteristica. È il caso, ad esempio, della relazione buio-luce che, menzionata anche da Heidegger nel contesto cui si faceva riferimento in precedenza²⁰, è descritta da Aristotele in *De Anima* II7. Nel contesto di analisi del fenomeno della “vista”, si dice che oggetto di questa è il visibile, visibile è il colore, che, a sua volta, non è visibile senza la luce. La tematizzazione della luce porta con sé quella del ‘trasparente’ (o ‘diafano’):

“impotenti a generare un fanciullo” un uomo maturo e un eunuco, sebbene sul piano definitorio la loro impotenza sia tale rispetto al medesimo contenuto determinato.

20 Cfr. Heidegger (1981, 112).

Bisogna perciò dire anzitutto che cos'è la luce. Esiste dunque qualcosa di trasparente. Chiamo trasparente ciò che è visibile, ma per esprimermi propriamente, non visibile per sé, bensì per mezzo di un colore estraneo. Tali sono l'aria, l'acqua e molti corpi solidi. Non sono però trasparenti in quanto acqua o aria, ma perché in essi è presente una determinata natura, che è la medesima in entrambi e nel corpo eterno che si trova in alto. La luce è l'atto di questo [φῶς δέ ἐστὶν ἢ τούτου ἐνέργεια] ossia del trasparente in quanto trasparente [τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος]. Dove il trasparente è in potenza, lì c'è il buio [δυνάμει δέ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστὶ, καὶ τὸ σκότος]. (418b3-11)²¹.

Poche linee più avanti Aristotele sistematizza il punto, dicendo che la luce è «il contrario del buio» (ἐναντίον τῷ σκότει), il buio «la privazione di tale stato nel trasparente» (στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς), «la luce la sua presenza» (ἢ τούτου παρουσία τὸ φῶς ἐστὶν)²². È innegabile come, in questo contesto, la coppia potenza-atto collapsi, per così dire, su quella assenza (o privazione) -presenza. In altre parole, sembra chiaro che il non sussistere di per sé del 'trasparente', il suo darsi propriamente solo come "limite" – quale risulta evidente dall'assunto aristotelico per cui «la medesima natura <quella appunto del trasparente> talvolta è luce talvolta è buio»²³ – renda inevitabile descrivere la relazione potenza-atto, all'opera nel fenomeno della vista, non secondo il carattere triadico di una potenza aperta alla relazione di contraddittorietà fra il suo esercizio (o il suo darsi) e il suo non-esercizio (o il suo non-darsi), ma secondo il carattere diadico di quella che potremmo definire una relazione *on-off*.

È lecito, tuttavia, modellare l'apertura verso i contraddittori che definisce la potenza nella sua relazione con l'atto secondo quest'ultima particolare relazione, in cui, come abbiamo visto, potenza e atto andrebbero più propriamente interpretati come assenza-presenza? Una tale modellizzazione, filtrata attraverso il commento di Temistio al *De Anima*, sembra all'opera nell'introduzione agambeniana al tema della 'potenza umana':

La grandezza – ma anche la miseria – della potenza umana è che essa è, anche e innanzitutto, potenza di non passare all'atto, potenza della tenebra. Se si considera che *skotos*, nel greco omerico, è innanzitutto la tenebra che invade l'uomo al momento della morte, è possibile misurare tutte le conseguenze di questa vocazione anfibia della potenza. La dimensione che essa assegna all'uomo è la conoscenza della privazione, cioè nulla di meno che la mistica come fondamento segreto di ogni suo sapere e di ogni suo agire (l'idea medievale di un *Aristoteles mysticus* mostra qui la sua pertinenza). Se la potenza fosse, infatti, soltanto potenza di vedere o fare, se esistesse come tale solo nell'atto che la realizza (e una tale potenza è quella che Aristotele chiama naturale e assegna agli elementi e agli animali alogici), allora noi non potremmo mai fare esperienza dell'oscurità e dell'anestesia, non potremmo mai conoscere e quindi, dominare, la *steresis*. L'uomo è il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza. Ma ciò significa che egli è, anche, consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non conoscere. (Agamben 2005, 280).

Di nuovo tramite sottolineatura, si è scelto qui di mostrare come Agamben tenda sempre, e non senza ambiguità, a sovrapporre l'inerire alla potenza anche della possibilità di non passare all'atto con il fatto che tale possibilità innanzitutto la definisca. Ma quand'anche si concedesse una tale priorità sul piano definitorio, resta difficile comprendere come questa eventualmente dipenda dall'elemento privativo cui di per sé è esposta ciascuna potenza. Ciò che si vuol sostenere qui, in sostanza, è che il costitutivo appartenere dell'impotenza alla potenza, così come heideggerianamente sostenuto da Agamben, non avrebbe (o non ha, qualora lo si concedesse come effettivamente tale) un'immediata

21 Trad. italiana di Movia (2001).

22 Cfr. *De Anima* II7 418b18-20.

23 Cfr. 418b31-32: ἢ γὰρ αὐτὴ φύσις ὅτε μὲν σκότος ὅτε δὲ φῶς ἐστὶν.

ricaduta sull'apertura della potenza verso la relazione di contraddittorietà definita dalla polarità esercizio-non esercizio. Al contrario, secondo Agamben:

Il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non essere e non fare. Nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità. (Agamben 2005, 281).

La base teorica su cui Agamben struttura questo principio è rappresentata da un altro passaggio famosissimo di *Metafisica* IX, in cui Aristotele sembra, a tutta prima, esporre un ragionamento di tipo tautologico. Si tratta del passaggio presente nel già commentato capitolo 3, dedicato alla critica della posizione megarica, in cui Aristotele, una volta stabilita la differenza fra potenza e atto come non riducibilità della prima al secondo, definisce 'l'essere in potenza' come segue:

Ciò che è in potenza è questo [ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο], cioè una cosa tale per cui [ᾧ], qualora sussista l'atto del quale essa è detta avere la potenza [ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν], non ci sarà nulla di impossibile [οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον]. Dico, per esempio, se uno ha la potenza di stare seduto ed è possibile che stia seduto, quando per costui sussista lo stare seduto, nulla ci sarà di impossibile. E lo stesso vale per la potenza di essere mosso o di muovere, di stare fermo o di essersi fermato, di essere o divenire o di non essere o non divenire. (1047a24-29).

Ora, tralasciando il fatto che questa definizione sembra svolgere un ruolo solo preliminare all'interno della struttura argomentativa del libro *Theta* della *Metafisica*, e che sarà soggetta a significativa qualificazione nel capitolo 7 dello stesso²⁴, bisogna soffermarsi sull'interpretazione, ancora una volta di ispirazione heideggeriana, che ne offre Agamben. Questo più di ogni altro, infatti, è il passaggio che Agamben ritiene decisivo per comprendere come, assunto il fatto che ogni potenza è anche, originariamente, potenza di non, sia possibile il realizzarsi di un atto. Nel suo commento a *Metafisica Theta* 1-3, Heidegger è piuttosto enfatico nel rimarcare l'errore in cui, credendo di cogliere in fallo Aristotele, sono invece caduti quegli interpreti che hanno inteso il passaggio come inteso esprimere la banale tautologia: «è possibile ciò che non è impossibile». Al contrario, secondo Heidegger, bisogna intendere la formula οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον in rapporto alla precedente menzione all'ἐνέργεια e intesa significare: «in quanto pienamente e realmente presente in questo stato è ciò che, nell'attuazione, non ha bisogno di lasciar nulla di ineseguito [unausgeführt]» (Heidegger 1981, 220). La lettura di Agamben sviluppa sensibilmente quella heideggeriana, offrendo, quale traduzione di 1047a24-26: «è potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere la potenza nulla sarà di potente non essere» (Agamben 1995, 53). L'*adynamia* in questione, cioè, andrebbe per Agamben riferita, non a una generica condizione di impossibilità, ma, ancora una volta, a quell'impotenza costitutivamente co-appartenente a ciascuna potenza:

Le ultime tre parole della definizione (*oudén éstai adýnaton*) non significano, secondo la lettura comune che rende la definizione del tutto triviale, 'nulla vi sarà di impossibile' (cioè: è possibile ciò che non è impossibile); piuttosto esse sanciscono la condizione nella quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi. Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamía*). (Agamben 1995, 53).

24 In IX7 Aristotele esordisce dicendo che obiettivo del capitolo è stabilire quando ciascuna cosa è in potenza e quando non lo è, non essendo tale in qualsiasi momento. Da questo punto di vista, dunque, il riferimento alle condizioni temporali, in cui possa dirsi in potenza qualcosa, può essere letto come il complemento necessario della condizione solo sufficiente stabilita nel passaggio citato di IX3. Così anche Berti (2017, 399).

Prima di approfondire il modo in cui, secondo Agamben, vada intesa tale “deposizione di impotenza”, è opportuno ricordare come sussistano strategie interpretative, differenti da quella perseguita, sulla scia di Heidegger, da Agamben, per evitare di leggere il passaggio di *Metafisica* IX3 come espressione di una mera tautologia, atta a esprimere che è possibile ciò che non è impossibile. Senza tirare in ballo, cioè, l’impotenza come rimozione della potenza, è plausibile, infatti, pensare che Aristotele stia qui riferendosi non a una forma forte di modalità, come quella richiesta dall’esercizio di una capacità, ma a una forma debole tale per cui se A sta esercitando φ , allora A può esercitarlo. In altre parole: Aristotele potrebbe essere qui interessato a definire ciò che è *dunaton* “non in accordo con una *dunamis*” (definendo così una forma debole di modalità, tale per cui qualcuno *può* suonare la chitarra senza un previo esercizio) e non ciò che è *dunaton* “in accordo con una *dunamis*” (definendo così una forma forte di modalità, tale per cui qualcuno *può* suonare la chitarra perché ha sviluppato, tramite l’esercizio, la capacità corrispondente)²⁵. La forma debole di modalità così descritta, lungi dal rappresentare l’espressione di una mera tautologia, esprimerebbe, certo, una condizione solo sufficiente per la definizione completa di ciò che in potenza nel senso proprio di una capacità (che avrà luogo, come si è detto, solo nel capitolo 7 di *Metafisica* IX), ma pur sempre necessaria e contestualmente conseguente con la critica ai megarici al centro di interesse del capitolo. La plausibilità dell’ipotesi per cui Aristotele stia qui retrocedendo da una forma forte a una forma debole di ciò che può dirsi “potente” (o “potente a essere”) sembra, inoltre, confermata dal ricorrere del medesimo esempio dell’uomo “che sta seduto” (a 1047a26-28), che in *Metafisica* V12 – all’interno della presentazione dei significati di $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – era servito per illustrare proprio il passaggio dalla nozione di potenza in senso proprio a quella più generica di possibilità²⁶.

L’interpretazione di Agamben, al contrario, si fonda su una lettura forte della modalità qui in gioco, in cui il passaggio all’atto dipenderebbe dalla previa deposizione della “potenza di non” connaturata a ciascuna “potenza di”. Ciascun processo di attualizzazione, cioè, sarebbe da intendere come conseguente a una preliminare disattivazione del suo referente privativo:

Il potente può passare all’atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamía*). Questa deposizione dell’impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgimento della potenza su sé stessa per donarsi a sé stessa. (Agamben 1995, 53).

Significativamente, al fine di illustrare questo principio, Agamben non fa riferimento al libro *Theta* della *Metafisica* di Aristotele, in cui nessun processo di attualizzazione descritto sembra, almeno a prima vista, in alcun modo dipendere da procedimenti “disattivanti”. Al contrario, come emerge soprattutto guardando al capitolo 5, il passaggio dalla potenza all’atto si rende possibile in presenza delle seguenti condizioni: a) nel caso

25 Per questa distinzione cfr. Makin (2006, xxiv-xxvii).

26 Cfr. 1019b21-33: «E alcune cose sono dette ‘impotenti’ secondo questa impotenza, altre invece in altro modo [$\tau\acute{\alpha}$ δὲ ἄλλον τρόπον], per esempio sia come ‘possibile’ che come ‘impossibile’, dove impossibile è ciò il cui contrario è necessariamente vero (per esempio l’essere la diagonale commensurabile è impossibile, perché questo è un falso tale che non solo è vero il suo contrario, ma è anche necessario che essa sia incommensurabile; l’essere commensurabile allora non è solo falso, ma è anche necessariamente falso); il contrario di questo, cioè il possibile, si ha quando non sia necessario che il contrario sia falso, per esempio che un uomo sieda è possibile [$\tau\acute{o}$ καθῆσθαι ἄνθρωπον δυνατόν], poiché non è necessariamente falso che non sieda. Il possibile dunque in un modo, come si è detto, significa ciò che non è necessariamente falso, in un altro modo significa l’esser vero, in un altro ancora ciò che può essere vero».

delle cosiddette “potenze irrazionali” – che possono produrre “un solo contrario” (es. ‘riscaldare’ e non ‘raffreddare’ nel caso del ‘caldo’) – quando “agente” e “paziente” si incontrano in maniera conforme alla loro potenza e, di necessità, l’uno agisce e l’altro patisce; b) nel caso delle cosiddette “potenze razionali” – che possono produrre “ambidue i contrari” (es. ‘salute’ e ‘malattia’ nel caso del ‘medico’) – quando, in assenza di impedimenti esterni, una certa potenzialità, resasi disponibile come effettivamente tale, viene attualizzata secondo la scelta e il desiderio²⁷. Tuttavia, ricordando questi aspetti elementari della teoria aristotelica del passaggio dalla potenza all’atto, non si vuole, di certo, sostenere che essi siano, per così dire, sintomo metafisico di un’antropologia dell’*operosità* intesa quale asservimento incondizionato del disponibile al realizzabile. Si vuole piuttosto sottolineare come essi siano rivelatori di un’antropologia dell’*operatività* intesa quale attivazione consapevole di condizioni di appropriatezza disposizionale. L’“aristotelismo” di Agamben, invece, si declina secondo un peculiare primato dell’autoriflessività potenziale che viene, in ultima istanza, a coincidere con un paradossale “megarismo capovolto”, in cui ciascun processo di attualizzazione appare vincolato a un gioco della potenza con sé stessa.

Tracce di questa tendenza sembrano emergere dalla lettura agambeniana di un passo del *De Anima*, ritenuto centrale per la spiegazione del modo attraverso cui intendere correttamente il passaggio dalla potenza all’atto. Il passo in questione si trova nel capitolo 5 del secondo libro, in cui Aristotele mostra come il ‘subire’ (τὸ πάσχειν) non si dica in senso univoco. Riportando, di seguito, la traduzione di Agamben:

“Patire (*paschein*) non è un termine semplice, ma, in un certo senso, significa una certa distruzione ad opera del contrario, in un altro significa piuttosto la conservazione (*soteria*) di ciò che è in potenza in ciò che è in atto ed è simile ad esso, allo stesso modo che la potenza (si conserva) rispetto all’atto. Infatti colui che possiede la scienza diventa contemplante in atto (*theorun*), e questo non è un’alterazione (*alloiusthai*, diventar altro), poiché vi è dono a sé stesso (*epidosis eis eauto*) e all’atto” (417b, 2-16).

Per Agamben, ciò che dobbiamo ricavare da questo brano, è che «la deposizione dell’impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su sé stessa per donarsi a sé stessa» (Agamben 1995, 53).

Più estesamente ne *La potenza del pensiero*, Agamben ritiene che solo in questo passaggio del *De Anima* Aristotele ci offra una spiegazione del modo in cui pensare l’atto di una “potenza di non”. Questo interrogativo, naturalmente, dipende dall’individuazione di una modalità forte all’opera nel già commentato passaggio di *Metafisica* IX3, muovendo dalla quale l’attualizzarsi di ciò che è in potenza coincide con (o dipende da) l’attualizzarsi della negazione del suo referente (in termini heideggeriano-agambeniani, del suo “co-appartenente”) privativo²⁸.

Ora, in *De Anima* II5, l’oggetto di interesse di Aristotele è quello di offrire un’introduzione generale al tema della sensazione e della facoltà sensitiva. Stabilito che la sensazione consiste in una specie di alterazione da parte di un oggetto esterno e che la facoltà sensitiva si attualizza per l’azione di un oggetto sensibile in atto, Aristotele afferma che sia la facoltà sensitiva che l’oggetto sensibile si dicono in due modi: o in potenza (ὡς

27 Cfr. IX5 1047b35-1048a21.

28 Cfr. Agamben (2005, 285): «Se una potenza di non essere appartiene originalmente a ogni potenza, sarà veramente potente solo chi, al momento del passaggio all’atto, non annullerà semplicemente la propria potenza di non, né la lascerà indietro rispetto all’atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, potrà, cioè, non-non passare all’atto».

δυνάμει) o in atto (ὡς ἐνεργεία)²⁹. Solo in virtù di ciò, si occasiona, nel capitolo, un approfondimento su potenza e atto, in cui Aristotele distingue la potenza generica secondo la quale è cosciente un essere umano (che coincide col fatto che egli, in quanto essere umano, è disposizionalmente atto a divenire cosciente) dalla potenza specifica per cui è cosciente colui che possiede la conoscenza della grammatica. Quest'ultimo, in linea di continuità con quanto espresso più estesamente in *Metafisica Theta*, «qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualcosa di esterno non glielo impedisca» (417a27-28)³⁰. Mentre nel primo caso si può dire che un soggetto subisca un'alterazione (nella misura in cui il suo stato privativo – 'l'essere ignorante' – viene in qualche modo "rimpiazzato" dal possesso della condizione contraria – 'l'essere cosciente'), nel secondo caso, in cui si presuppone il possesso di una determinata potenzialità, dal non esercizio (μὴ ἐνεργεῖν) si passa all'esercizio (εἰς τὸ ἐνεργεῖν), senza che tale passaggio definisca una forma propria di alterazione o un effettivo rimpiazzo fra qualità contrarie. Proprio a proposito di questo secondo caso, Aristotele parla di conservazione (σωτηρία) da parte di ciò che è in atto (ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος) di ciò che è in potenza (τοῦ δυνάμει ὄντος).

Il fatto che qui, innegabilmente, la potenza non subisca alcun processo distruttivo o di esaurimento, non implica di per sé, e come vuole Agamben, che deponga la propria impotenza rivolgendosi su stessa per donarsi a sé stessa. Lasciando da parte il fatto che Aristotele sembri condividere solo in parte il timore agambeniano che la potenza si esaurisca sempre nell'atto³¹, sembra più plausibile ritenere che egli voglia qui semplicemente sottolineare il fatto che, a differenza di quanto accade nei processi di alterazione materiale, in cui la trasformazione di qualità opposte l'una nell'altra implica la loro distruzione reciproca, l'alterazione *sui generis* all'opera nei processi cognitivi³², vada intesa nei termini del perfezionamento di una data disponibilità. Decisivo, in questo senso, appare il modo in cui intendere correttamente la parentesi a 417b 6-7, in cui Aristotele esplicita il processo di conservazione della potenza in atto: εἰς ἑαυτὸ³³ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελεχείαν. Ora, la traduzione offerta da Agamben – «poiché vi è dono a sé stesso e all'atto» – non sembra combaciare perfettamente con la parafrasi offerta, per cui il conservarsi della potenza nell'atto dipenderebbe da un «donarsi a sé stessa» della potenza (Agamben 1995, 53). Se, cioè, la traduzione sembra rispettare il genere neutro del pronome ἑαυτό, la parafrasi sembra attribuire la riflessività della relazione in questione alla stessa δύναμις, presupponendo così il riferimento a un pronome femminile di fatto non attestato. Anche la scelta di tradurre il termine ἐπίδοσις con 'dono', certamente legittima di per sé, lascia qualche perplessità con riferimento al contesto. Il punto sembra, qui, quello di sottolineare il processo di autorealizzazione dell'individuo che dispone di potenzialità cognitive, le quali giungono a perfezionamento tramite l'esercizio. Più che di un "dono" della potenza a se stessa, quindi si potrebbe parlare di una "crescita" del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione, coincidente con la "conservazione" (da intendersi qui in senso contrario a 'distruzione') delle proprie potenzialità.

29 Cfr. 417a12-14.

30 Cfr. *Metafisica IX* 5 1048a13-21.

31 Un timore questo, aristotelicamente fondato, in senso proprio, solo con riferimento all'atto di 'ciò che è in potenza in quanto potenza', vale a dire alla definizione astratta del 'movimento'. Cfr. *Fisica III* 1 201b4-5. Si veda su questo punto Kosman (1994).

32 Cfr. 417b6-7: ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.

33 Sebbene non maggioritaria, seguiamo qui la lezione dei manoscritti che sembra seguire anche Agamben.

L'insieme dei rilievi critici proposti, in questo contributo, all'interpretazione agambeniana della nozione aristotelica di 'potenza' possono essere riassunti come segue:

- 1) appare contestabile l'idea che la potenza aristotelica si definisca anzitutto e prioritariamente a partire dalla possibilità del suo non-esercizio;
- 2) appare testualmente e teoreticamente discutibile l'idea che l'apertura originaria della potenza verso il non esercizio dipenda dal costitutivo co-appartenerle dell'impotenza;
- 3) appare, quindi, revocabile in questione, l'idea che il passaggio all'atto dipenda da una logica "disapplicativa", invece che "applicativa", il cui senso precipuo coincida con la deposizione del contenuto privativo inerente a ciascuna potenza.

L'insieme di questi elementi getta qualche ombra sull'idea che il modello di potenza e atto (così come descritto da Aristotele), possa fungere da vero e proprio "paradigma della sovranità occidentale" e del "bando" originario che la contraddistingue (così come descritti da Agamben).

Ad altro contributo, ma sulla base dei presupposti stabiliti in questo, si rimanda, infine, l'analisi della strategia sviluppata, più recentemente, da Agamben, per conseguire l'obiettivo ultimo di *Homo Sacer* così come già esposto ne *Il potere sovrano e la nuda vita*: «pensare l'esistenza della potenza senza alcuna relazione con l'essere in atto nemmeno nella forma del dono di sé e del lasciar essere» (Agamben 1995, 55). Si tratta di una strategia che renderà necessario il confronto con una altra categoria fondamentale della filosofia aristotelica: quella di 'uso' (χρῆσις)³⁴.

Bibliografia

- Agamben, G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza.
- Beere, J. (2009), *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Θ*, Oxford: Oxford University Press.
- Berti, E. (2017), *Aristotele. Metafisica*, Bari-Roma: Laterza.
- Burnyeat, M. et al. (1984), *Notes on Book Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Sub-Faculty of Philosophy.
- Duminil, M-P., Jaulin, A. (2008), *Aristote. Métaphysique*, Paris: Flammarion.
- Frede, M. (1994), *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 173-93.
- Heidegger, M. (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Jaeger, W. (1957), *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxonii: Oxford University Press.
- Kosman, A. (1994), *The Activity of Being in Metaphysics*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp.195-213.
- Makin, S. (2006), *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, Oxford: Clarendon Press.
- Movia, G. (2001), *Aristotele. L'anima*, Milano: Bompiani.

34 Per cui cfr. Agamben (2014).

Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»

- Ross, W.D. (1924), *Aristotle: Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Oxford: Clarendon Press.
- Salzani, C. (2013), *Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova: Il Melangolo.
- Witt, C. (1994), *The Priority of Actuality in Aristotle*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 215-28.