

Inattualità di Giorgio Agamben

Francesco d'Achille

«Del passato ciò che veramente importa è ciò che si dimentica. Ciò che si ricorda è soltanto sedimento e scoria»

(F. Jesi, *Inattualità di Dioniso*)

«L'appuntamento che è in questione nella contemporaneità non ha luogo semplicemente nel tempo cronologico: è, nel tempo cronologico, qualcosa che urge dentro di esso e lo trasforma. E questa urgenza è l'intempestività»

(G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*)

1. L'«altroieri»

Nei primi testi di Giorgio Agamben, editi entrambi nel 1966 sulla rivista «Tempo presente»: *Favola e fato*¹ e *La 121a Giornata di Sodoma e Gomorra*² è possibile reperire una prospettiva critica che se posta in rapporto con il suo atteggiamento teorico più recente sembra rivelare la “pre-istoria”, – in quanto «frangia o strato eterogeneo, che non si situa in posizione di origine cronologica, ma come alterità qualitativa»³ – della sua avventura di pensiero. Tale prospettiva sembra dischiudersi a partire da un confronto critico con il pensiero nietzscheano, sviluppato e articolato da Agamben attraverso le concezioni di fondo dei suoi referenti principali, Martin Heidegger e Walter Benjamin. Per mettere a fuoco l'emergere di tale confronto critico partiremo dalla localizzazione del suo primo luogo teorico, *Favola e fato*. Il testo si articola nella forma di un commento all'aforisma contenuto nel *Crepuscolo degli idoli*, intitolato *Come il mondo vero di-*

¹ G. Agamben, *Favola e fato*, in «Tempo presente», vol. 11, n. 6, giugno 1966, pp. 18-21.

² G. Agamben, *La 121a Giornata di Sodoma e Gomorra*, in «Tempo presente», vol. 11, n. 6, n. 3-4, marzo-aprile 1966, pp. 59-70.

³ Tale è la definizione del concetto di «pre-istoria» di Franz Overbeck, citata da Agamben in, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 86.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

*ventò favola. Storia di un errore*⁴. A un primo sguardo non sembra comparire alcun motivo critico, anzi il testo si presenta nella forma di un riconoscimento:

È singolare [...] che la cultura occidentale si sia limitata a porre il problema dell'origine del linguaggio e abbia lasciato inspiegabilmente da parte quello della sua fine [...] Nietzsche è stato il solo a porre, inconsapevolmente, il problema quando, nel *Crepuscolo degli idoli*, cercò di vedere in quale modo il mondo delle apparenze, che fu creato in sei giorni alla fine della favola divina, sparisce insieme al mondo vero, quando questo ridiventa, a sua volta, favola⁵.

Leggendo con attenzione il testo però, accanto a questo riconoscimento, appaiono in questi passaggi delle variazioni significative rispetto al contenuto dell'aforisma. Nietzsche non tematizza l'idea che il mondo delle apparenze fu creato in sei giorni, né parla di una favola divina. Soprattutto nell'aforisma il mondo vero "diventa" favola e non "ritorna" a essere favola. «Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente»⁶, questo afferma Nietzsche. È invece Agamben che, riassumendo la vicenda del lungo errore, introduce l'idea di una «favola divina» antecedente sia il mondo vero che quello apparente:

[a] termine della favola divina, comincia la metafisica, cioè la storia [...] il mondo cessa di essere favola, e appare come la «natura», l'oggetto della conoscenza e il termine della favola; nello stesso tempo, il destino dell'uomo comincia lentamente ad avvolgersi nella cifra della storia, concepita come opposta alla natura⁷.

Il filosofo romano pone una prospettiva diversa da quella nietzscheana. Da dove provengono il mondo vero e quello apparente? In che dimensione ci ritroviamo dopo che il mondo vero e quello apparente si sono dissolti? Alla prima domanda Agamben risponde con una posizione di pensiero che comparirà più volte nella sua avventura intellettuale⁸:

Il linguaggio, scrive Klossowski, a proposito di Blanchot, non può significare che riferendosi al non-significante, e questa assoluta assenza di significato

⁴ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, trad. it. di F. Masini e R. Calasso, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1970. Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

⁵ G. Agamben, *Favola e fato*, op. cit., p. 18.

⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, op. cit., p. 76.

⁷ G. Agamben, *Favola e fato*, op. cit., p. 18.

⁸ Si veda, G. Agamben, *Lingua e storia*, in ID, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 49.

_____ Francesco D'Achille, Inattualità di Giorgio Agamben _____

è ciò che il linguaggio indica con la parola «Dio» [...] Il «primo linguaggio» è il non-linguaggio, e questo non-linguaggio produce il mondo. Non il linguaggio, cioè, ma il mondo è la favola: il mondo è la favola del linguaggio⁹.

Siamo tratti d'un colpo fuori dalla metafisica e dalla storia, e fuori dall'aforisma di Nietzsche, al di qua dell'«errore più lungo». Agamben articola una diversa distinzione, quella tra «favola divina» e «favola del mondo». A questa distinzione corrisponde uno spostamento di prospettiva del confronto critico con Nietzsche, il mondo vero che finisce per diventare favola viene fatto coincidere senza residui con l'annuncio della morte di Dio:

[q]uando una voce annunciò che Dio era morto, non si produsse (come credevamo noi stessi e l'annunciatore per primo) una catastrofe ontologica, ma semplicemente il *riassorbimento nella favola* del mondo vero e del mondo delle apparenze. E diventò chiaro che la fine della metafisica significava semplicemente che il linguaggio avrebbe mutato di sostanza. Se tutto sembra tornato come era all'inizio, tutto ciò che era *ora* si *capovolge*¹⁰.

Il capovolgimento che si annuncia con la morte di Dio si presenta con il «mondo inabitabile della tecnica e della storia, con i suoi atomi, le sue bombe, la sua totale abolizione del sacro».¹¹ L'annuncio di tale evento, non reca con sé il lieto messaggio nietzscheano della liberazione dell'umanità dai falsi idoli della trascendenza, ma anzi presagisce un mondo nel quale la «natura», ridotta a mero «oggetto della conoscenza», è preda dell'azione manipolatrice dell'uomo. *Favola e fato* rappresenta in questo senso un primo passaggio del confronto critico con Nietzsche proprio perché in questo testo la posizione complessiva del pensatore tedesco viene avversata in quanto solidale con il mondo della tecnica.¹² Innegabile come questi passaggi di *Favola e fato* appaiano come uno sviluppo delle posizioni critiche di Heidegger

⁹ G. Agamben, *Favola e fato*, op. cit., p. 21.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Questa posizione è rintracciabile anche in un altro scritto giovanile di Agamben del 1967, *Jarry o la divinità del riso*: «L'uomo occidentale è giunto a un punto del suo viaggio in cui sembra che il tempo della storia conosca la sua mezzanotte e che una linea sia stata varcata al di là della quale solo l'imprevedibile è in attesa. Questo momento è [...] la morte di Dio. Che avviene dell'uomo e del suo regno? La terra diventa *pietra* nel senso etimologico della parola, cioè *l'errante*, l'astro che vaga nella solitudine del vuoto pianificato dalla tecnica.», G. Agamben, *Jarry o la divinità del riso*, Postfazione a A. Jarry, *Il supermaschio*, Bompiani, Milano 2012, p. 203 [edizione digitale].

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

nei confronti di Nietzsche¹³. Il giovane Agamben che sembra avere una posizione ancor più radicale del suo maestro, avverte nelle parole nietzscheane una condanna senza scampo:

L'orizzonte in cui entriamo dopo la morte di Dio assomiglia al Regno dell'Anticristo preannunciato dal Vangelo e dall'Apocalisse, del Belial e del Giudaismo [...] E il linguaggio è sì, tornato a essere Dio, ma un Dio capovolto, dalla cui parola non esce più il mondo; esso è l'Anticristo, l'angelo di luce che aspira al supremo attentato, quello di sedere come Dio nel tempo, e ripete le parole della parodia divina che risuonano ora come una condanna dalla quale non c'è via d'uscita¹⁴.

Agamben rovescia completamente la prospettiva nietzscheana: Nietzsche aveva pensato la morte di Dio come «orizzonte luminoso di ogni nostro atto», come luogo culminante in cui la natura è finalmente liberata dalle ombre divine e dai principi trascendenti platonico-cristiani, dove la terra è finalmente «la leggera». Il giovane Agamben presenta in *Favola e fato* una visione completamente diversa, una visione nella quale la terra diviene il luogo desolato della pianificazione e della tecnica. *La 121a giornata di Sodoma e Gomorra* presenta una strategia critica comune a *Favola e fato*: identica è la cornice apocalittica, identici sono i moventi critici che legano il gesto artaudiano e quello nietzscheano. Come abbiamo potuto porre in evidenza in *Favola e fato*, dopo l'annuncio della morte di Dio, secondo Agamben «la tecnica ha definitivamente preso su di sé la cura del destino dell'uomo»¹⁵:

¹³ Molteplici sono i luoghi che descrivono la posizione critica di Heidegger nei confronti di Nietzsche. La prima critica corrosiva è rintracciabile nelle lezioni degli anni '20 e riguarda l'interpretazione psicologica della figura paolina: «I rapporti stabiliti da Paolo vanno intesi in termini *non etici*. Perciò Nietzsche sbaglia quando gli rimprovera il *ressentiment* [...] In tale contesto non si può assolutamente parlare di *ressentiment*. Se si sposta questa prospettiva si dimostra di non avere capito nulla.», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen lebens*, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 162. La posizione critica complessiva è sviluppata principalmente nei corsi universitari degli anni '30, soprattutto nei corsi del 1936-1937, si veda M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994. In questi passaggi di *Favola e fato* i riferimenti principali sembrano riconducibili allo scritto *La sentenza di Nietzsche* «Dio è morto», vedi M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1953), trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto*, in Id., *I sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

¹⁴ *Ibid.* «Le parole della parodia divina» sembrano attribuibili proprio a Nietzsche: «L'anticristo è [...] una parodia messianica, in cui Nietzsche, vestendo i panni dell'antimesia, non fa che recitare fino in fondo un copione scritto da Paolo», G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 105.

¹⁵ G. Agamben, *Jarry o la divinità del riso*, op. cit., p. 210.

_____ Francesco D'Achille, Inattualità di Giorgio Agamben _____

L'avvento della Storia non ha riassorbito interamente il destino: questo sopravvive come «destino vuoto», come puro movimento adombrato nell'idea di un progresso che l'uomo può dirigere e pianificare. [...] Il teatro è il punto in cui questa conoscenza che abolisce il destino arriva a consumare se stessa, la sua immagine è quella del «pensiero che prende fuoco». Come il forsennato di Nietzsche, Artaud cerca, alla luce apocalittica di questa combustione teatrale, «il luogo degli Dei». In questa prospettiva, il teatro finisce paradossalmente con l'identificarsi nella tecnica, che cerca di organizzare il «destino vuoto» fino al punto in cui diventi possibile cancellare con un colpo di spugna l'intero orizzonte del destino umano¹⁶.

«La ricerca del luogo degli Dei» e il sacrificio che essa implica sembra coincidere senza residui con «l'idea di un progresso che l'uomo può dirigere e pianificare», anche il teatro di Artaud viene identificato con la «tecnica». Fondamentale per comprendere in modo perspicuo la strategia critica che accomuna Nietzsche e Artaud come obiettivi polemici della critica agambeniana appare il commento che Benjamin riserva all'idea dell'eterno ritorno:

La fede nel progresso – in una perfettibilità infinita quale compito infinito della morale – e l'idea dell'eterno ritorno sono complementari. Esse costituiscono le indissolubili antinomie rispetto alle quali va sviluppato il concetto dialettico del tempo storico. Di fronte a questo l'idea dell'eterno ritorno appare frutto proprio di quel «piatto razionalismo» di cui si accusa la fede nel progresso, e quest'ultima si rivela altrettanto appartenente al pensiero mitico quanto l'idea dell'eterno ritorno¹⁷.

«Fede nel progresso» e eterno ritorno sono complementari. Il pensiero di Benjamin si rivela in questo passaggio come l'altro fondamentale riferimento teorico dal quale la strategia del giovane Agamben attinge le sue posizioni critiche. Eppure nella *121a Giornata*, Agamben prende di mira il teatro di Artaud e non Nietzsche, così che questa identificazione delle due figure in un unico bersaglio critico potrebbe sembrare arbitraria. Il primo libro di Agamben, *L'uomo senza contenuto* (1970), in cui troviamo una condensazione dei motivi rintracciati sin qui, sembra fugare questo dubbio:

Se si mette a confronto quel che egli [Nietzsche] scrive nella terza dissertazione sulla *Genealogia della morale* con le espressioni di cui si serve Artaud,

¹⁶ G. Agamben, *La 121a giornata di Sodoma e Gomorra*, op. cit., p. 63 sg.

¹⁷ W. Benjamin, *Der Passagenwerk*, trad. it. di M. de Carolis, *Opere complete. «I Passages di Parigi»*, 9. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 129.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

nella prefazione a *Le théâtre et son double*, per descrivere l'agonia della cultura occidentale, si nota proprio su questo punto, una sorprendente coincidenza di vedute¹⁸.

L'uomo senza contenuto appare come il luogo dove si compie il confronto critico preparato negli scritti giovanili.¹⁹ Nietzsche e Artaud rappresentano di fatto un unico obiettivo polemico all'interno della strategia di Agamben:

L'identificazione nietzscheana di arte e volontà di potenza nell'idea dell'universo «come arte che partorisce se stessa», l'aspirazione di Artaud a una liberazione teatrale della volontà [...] restano tributarie di una determinazione dell'essenza dell'attività umana come volontà e impulso vitale, e si fondano perciò sull'oblio dell'originale statuto pro-duttivo dell'opera d'arte come fondazione dello spazio della verità. Il punto di arrivo dell'estetica occidentale è una metafisica della volontà, cioè della vita intesa come energia e impulso creatore²⁰.

L'obiettivo teorico principale del confronto critico è individuabile in questi passaggi. La metafisica della volontà²¹, fondata sull'oblio dell'originale statuto pro-duttivo dell'opera d'arte, implica una prospettiva che copre il rapporto tra opera d'arte e fondazione dello spazio della verità. L'essenza della *poiesis*, scrive il pensatore romano, non ha nulla a che vedere con l'espressione di una volontà, essa riguarda,

¹⁸ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*. Quodlibet, Macerata 1994 (I edizione, Rizzoli, Milano 1970), p. 11.

¹⁹ Anche nel già citato saggio del 1967 è possibile cogliere una prefigurazione altrettanto netta del tema centrale che informa *L'uomo senza contenuto*: «L'uomo si drizza nella sua soggettività e la coscienza di sé diventa l'essenza e il fondamento di ogni cosa: la volontà che non vuole altro che se stessa in ogni particolare s'innalza sul trono del mondo senza che una qualsiasi potenza sia in grado di resisterle, e l'uomo, che si prepara ad assumere la responsabilità del regno della terra, entra in un crepuscolo nel quale gli dèi infinitamente si ritraggono. A questo punto si instaura il Terrore. Il paradosso del Terrore [...] è che esso si rovescia in un'allegria incontenibile. Ciò che nel Terrore è negato, non è questo o quel contenuto, ma la pura assenza di ogni contenuto.», G. Agamben, *Jarry o la divinità del riso*, op. cit., p. 203 sg.

²⁰ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, op. cit. p. 108. In merito a questo tema sono dirimenti le affermazioni contenute nel saggio su Jarry: «L'uomo integrale dell'Energia è l'uomo-dio della tecnica, l'uomo che nel massacro divino scopre la sua infinità e pensa coerentemente la propria essenza a partire dalla nuova prospettiva che l'assenza di dèi gli rivela.», G. Agamben, *Jarry o la divinità del riso*, op. cit., p. 208.

²¹ Agamben, *après-coup*, si esprimerà così: «Il primato della volontà, che, secondo Heidegger, domina la storia della metafisica occidentale e giunge con Schelling e Nietzsche al suo compimento, ha la sua radice nella frattura fra essere e agire in Dio ed è, per tanto fin dall'inizio solidale con l'*oikonomia teologica*.», G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer*, II, 2. Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 72.

invece, la produzione della verità e l'apertura di un mondo per l'esistenza e l'azione dell'uomo, il suo abitare sulla terra. Liberare questo luogo dalla sua ipoteca metafisica significa prima di tutto liberare l'accesso a una concezione del tempo non più basata sull'idea di *continuum* ('progresso'/'pianificazione') e di eternità ('tempo mitico'/'eterno ritorno').²² Per raggiungere questo obiettivo è necessario, secondo Agamben, "devalorizzare" l'ultimo criterio di valutazione rimasto intatto dopo l'annuncio della morte di Dio, il criterio che informa la genealogia di Nietzsche:

Questa devalorizzazione di tutti i valori – che costituisce l'essenza del nichilismo [...] – ha, per Nietzsche, due significati opposti [...] Vi è un nichilismo che corrisponde a un'accresciuta potenza dello spirito e a un arricchimento vitale (Nietzsche lo chiama nichilismo attivo) e un nichilismo come segno di decadenza e di impoverimento della vita (nichilismo passivo)²³.

L'unico criterio capace di valutare ancora il nichilismo è un criterio basato sul principio della "volontà di potenza". Il nichilismo è attivo quando esprime «un arricchimento vitale, un'accresciuta potenza dello spirito» e passivo quando esprime «un impoverimento della vita». La critica alla "metafisica della volontà" sviluppata nelle pagine dell'*Uomo senza contenuto* sembra mirare strategicamente proprio alla "Entwerthung" di questo criterio. Fin qui la posizione di Agamben nei confronti di Nietzsche appare nitida: la contrapposizione alla "metafisica della volontà", al criterio della "volontà di potenza" è netta e radicale. Ciò che ora appare degno di essere problematizzato è il movimento di pensiero attraverso il quale questa esplicita contrapposizione critica si è rovesciata, nella produzione agambeniana più recente, in un'assunzione metodologica dell'*inattualità* nietzscheana. Per comprendere a pieno il senso di questo passaggio centrale ci rivolgeremo alle dense pagine di *Inattualità di Dioniso* di Furio Jesi. In questo scritto la questione dell'*inattualità*, come espressione eminente di un atteggiamento nei confronti del tempo, non più basato sull'idea di *continuum* e di eternità è tematizzata direttamente dallo studioso:

Nietzsche si preoccupò [...] in modo particolare del significato e della natura del tempo [...] per Nietzsche occorre considerare il «passato dell'intelletto», la sua storia o meglio la sua *preistoria*. In tal modo sarà possibile penetra-

²² Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Einaudi, Torino 1978, *Tempo e storia*, p. 95, sgg.

²³ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, op. cit., p. 129.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

re la notte in cui affonda quel passato (o quella parte di passato) che non può trovarsi nel pensiero presente, giacché il pensiero presente lo considera causa del presente²⁴.

Questi passaggi sembrano trovare una stretta corrispondenza con il nucleo delle fondamentali pagine dedicate all'archeologia contenute in *Signatura rerum. Sul metodo*²⁵, testo nel quale Agamben esibisce le fonti e il metodo che orientano le ricerche del progetto *Homo sacer*. In questo luogo teorico, in effetti, troviamo quale «punto di partenza»²⁶ dell'archeologia di Melandri e Foucault, luoghi teorici centrali per la formazione del metodo agambeniano, proprio la «storia critica» di Nietzsche, prima prefigurazione della genealogia nietzscheana, e allo stesso tempo quell'idea di «pre-istoria» proveniente dalle concezioni di Overbeck che pure diverrà un caposaldo dell'archeologia agambeniana. È singolare che lo stesso Jesi non figuri in *Signatura rerum* tra gli autori che hanno contribuito alla formazione del metodo agambeniano. Perché questa posizione di Jesi dovrebbe rendere più nitido il formarsi dell'*inattualità* di Agamben? Abbiamo detto che la posta in gioco nel confronto critico del giovane Agamben con Nietzsche risiedeva nella «*Entwerthung*» della «volontà di potenza», nella «devalorizzazione» del criterio di valutazione della genealogia nietzscheana. È dunque alla genealogia di Nietzsche che dobbiamo volgere il nostro sguardo. La genealogia può essere descritta come un metodo che si forma entro due correnti differenti: la prima corrente può essere individuata nelle concezioni della «storia critica» sviluppate da Nietzsche nella seconda *Considerazione inattuale*. Essa è orientata da un atteggiamento nei confronti del tempo che coincide con la stessa *inattualità*²⁷. Questo atteggiamento non può essere determinato come contenuto positivo, né assunto come un presupposto sostanzializzato, ma va interpretato come un campo orientato dai vettori polari

²⁴ F. Jesi, *Inattualità di Dioniso*, in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi 1979, p. 138, [corsivo mio].

²⁵ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 84, sgg. Gli stessi passaggi sono reperibili anche in G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, pp. XVIII-XXIII, saggio introduttivo a E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata 2004.

²⁶ «Si legga ora la pagina in cui Melandri definisce il suo concetto di archeologia. Come per Foucault, il punto di partenza è Nietzsche – in particolare, il suo concetto di «storia critica» nella seconda *Inattuale*.», G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 98.

²⁷ Mi permetto di rimandare a un mio contributo, F. D'Achille, *Nietzsche. Practice of untimeliness*. In A. Caputo, *Rethinking the nietzschean concept of 'untimely'*, Book series: Philosophy, n. 23, Mimesis international, 2017.

del passato e del presente che lo attraversano. È propriamente questa corrente della genealogia, anteriore nell'opera di Nietzsche all'elaborazione delle concezioni della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, posta in evidenza da Jesi, a rivelarsi depositaria di una concezione del tempo libera dall'idea di *continuum* e di eternità. La seconda corrente della genealogia, invece, è quella localizzabile nel lavoro critico sulla decadenza dei valori dell'Occidente. Tale lavoro si basa su un criterio tanto storico, quanto psico-fisiologico, quello della volontà di potenza, oggetto e criterio di valutazione della genealogia. Le due correnti della genealogia nietzscheana non sempre sono distinguibili, ambedue, infatti, trovano il loro impulso più proprio nell'azione di una figura centrale nel pensiero di Nietzsche, la figura concettuale dell'"*incorporazione*"²⁸ ("*Einverleibung*"). L'azione di tale figura trova una sua plausibile esplicitazione anche nel nucleo centrale che informa lo scritto *Inattualità di Dioniso*:

Del passato ciò che veramente importa è ciò che si dimentica. Ciò che si ricorda è soltanto sedimento e scoria. Ciò che importa, ciò che è destinato a sopravvivere, sopravvive apparentemente in segreto, in realtà nel modo più palese, giacché sopravvive come materia esistente di chi ha sperimentato il passato: come presente vivente, non come memoria di passato morto²⁹.

Questo passaggio sembra connotare simultaneamente l'*inattualità* e le modalità dell'azione storico-temporale della figura dell'"*incorporazione*". Nietzsche ha individuato la forza plastica di questa figura sia sul piano delle manifestazioni storiche sia su quello della vita organica:

Quell'imperioso qualcosa che è chiamato 'spirito' [...] possiede la volontà di ridurre il molteplice a volontà, una volontà allacciante, infrenante, avida di dominio e realmente dominatrice. Le sue esigenze fondamentali e le sue facoltà sono a questo punto le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, si sviluppa e si moltiplica. La forza appropriativa dello spirito nei riguardi di ciò che è estraneo si rivela in un'*accentuata inclinazione ad assimilare il nuovo all'antico* [...] *Così facendo, mira a incorporare nuove 'esperienze', a inserire nuove cose in vecchi ordini – a una crescita dunque; o, con maggior precisione, al senso della crescita, al senso di un incremento di forza*³⁰.

²⁸ Cfr. G. Campioni, *Verso qual meta si deve viaggiare*. In *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di Giuliano Campioni e Aldo Venturelli, Guida, 1992, Napoli, p. 131, sgg.

²⁹ F. Jesi, *Inattualità di Dioniso*, op. cit., p. 126.

³⁰ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1968. par. 230, op. cit., p. 139 sg. [corsivi miei].

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Si noti la differenza di prospettiva: in Jesi l'azione dell'"*incorporazione*" è tematizzata in una prospettiva essenzialmente storico-temporale, come nella «storia critica» della *seconda inattuale* il passato, inteso come memoria di passato morto, va sradicato, con la forza attiva dell'oblio, va dunque incorporato. In *Al di là del bene e del male*, la prospettiva è, invece, quella della "volontà di potenza" che è ravvisabile tanto storicamente (la forza appropriativa dello 'spirito') quanto organicamente (il modello di riferimento è quello delle scienze naturali, quello «dei fisiologi»).

Anche Jesi cita da *Al di là del bene e del male*, l'aforisma 224 (vicinissimo all'aforisma 230) rendendo ancora più complessa la questione: «i nostri istinti ripercorrono tutte le vie del passato, noi stessi siamo una specie di chaos: – ma infine, come già dicemmo, lo spirito sa trovarci il suo vantaggio»³¹.

Lo stesso Jesi però, libera il campo da possibili equivoci, commentando ulteriormente questo aforisma, accentuandone il suo significato storico-temporale e sottraendolo, con un gesto molto simile a quello delle posizioni di Agamben più recenti, al dominio concettuale della "volontà di potenza":

Si direbbe, a una prima superficiale lettura, che «ripercorrere tutte le vie del passato» sia esattamente il contrario dell'aver «perduto il passato». Ma se si guarda più a fondo appare molto più probabile che il «ripercorrere tutte le vie del passato» da parte dei «nostri istinti» significhi l'aver *dimenticato* il passato poiché ciò che del passato è vivo è il presente³².

Dimenticare il passato significa incorporarlo, ciò che del passato è vivo è solo quello che si è fatto "carne e sangue" del presente. Il mitologo pone l'accento sullo speciale rapporto che lega passato e presente, *inattualità* e *incorporazione* e non sull'«incremento della forza, sul senso della crescita». Questi passaggi sembrano indicare un punto di contatto fondamentale tra le posizioni più recenti di Agamben e quelle di Jesi. Per entrambi gli autori è il modello della «storia critica» espressione dell'*inattualità* nietzscheana ciò che va assunto del pensiero del filosofo tedesco e non «il senso dell'incremento della forza» espressione della "volontà di potenza". Questa linea strategica sembra esplicitare il movente della "*Entwerthung*" della "volontà di potenza" attuata da Agamben nei suoi primi scritti, e allo stesso tempo il debito

³¹ Ivi, par. 224, p. 129.

³² F. Jesi, *Inattualità di Dioniso*, op. cit., p. 126.

teorico contratto dal pensatore romano nei confronti di Nietzsche, debito che pare alla base della stessa formazione dell'*inattualità* agambeniana. Il metodo archeologico di Agamben, in azione sin dagli esordi di *Homo sacer*,³³ si presenta con tratti simili alla genealogia di Nietzsche. La grande differenza tra i due metodi si dà nel fatto che nell'archeologia a giocare un ruolo fondamentale non è il criterio metafisico della "volontà di potenza", ma il carattere storico-critico dell'*inattualità* nietzscheana mutuato dalle interpretazioni di Jesi, Melandri e Foucault. L'*inattualità* agambeniana sembra rivelarsi così come un campo attraversato dalle correnti tensionali e contrarie del passato e del presente che destituendo la logica e il senso del *continuum* temporale libera l'accesso al *tertium datur*³⁴ di una prassi politica.

2. Il «dopodomani»

La posta in gioco dell'indagine è, ora, quello dell'esposizione della prassi politica che dispiega il "campo tensionale" dell'*inattualità* agambeniana. Sin dall'*Uomo senza contenuto* e da *Infanzia e storia* lo sforzo centrale della riflessione di Agamben sembra essersi rivelato nel tentativo di pensare una prassi capace di disattivare la logica e il senso del *continuum* temporale, con le parole di Jesi, di "sospendere il tempo storico". In questa posizione iniziale del pensiero agambeniano crediamo di poter ravvisare una prefigurazione di quella che oggi può essere definita, la prestazione principale della sua ricerca, ovvero la disattivazione delle categorie ontologico-politiche dell'Occidente. La prassi che destituisce la logica e il *continuum* temporale e allo stesso modo disattiva le categorie ontologico-politiche dell'Occidente sembra trovare un plausibile luogo della sua *esposizione* nell'esercizio costante della "scrittura". Andrea Cavalletti, curatore delle opere di Furio Jesi e acuto interprete del pensiero di Agamben nella sua prefazio-

³³ L'emergere del ruolo centrale che svolge la carica dell'*inattualità* di Nietzsche all'interno del progetto *Homo sacer* sembra individuabile a partire da *Il regno e la gloria, Homo sacer*, II, 2. (2007). È tale testo che imprime una svolta fondamentale all'insieme della ricerca agambeniana. Questa parte della ricerca, veramente mirabile, è preparata dalle posizioni espresse in *Che cos'è il contemporaneo* (2006), dove Agamben esprime nettamente l'atteggiamento «intempestivo» (e dunque «inattuale») della sua posizione teorica e seguito dallo scritto sul metodo *Signatura rerum* (2008), nel quale il filosofo denuncia il debito teorico contratto con le posizioni filo-nietzscheane di Foucault, Melandri e Overbeck.

³⁴ G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, op. cit., p. XVII.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

ne³⁵ a *Spartakus. Simbologia della rivolta*, cita un brano di *Sovversione e memoria* di Jesi che rivela un punto di contatto cruciale tra le posizioni di Agamben e quelle del germanista:

Scrivere [...] è uno degli atti meno deliberati e più conchiusi in se stessi, è solitario rapporto esistenziale del singolo con «gli altri», comunione imposta dall'alto o dal basso (o dall'alto e dal basso) come realtà che si manifesta collettiva nell'istante in cui malinconicamente si appalesa al solitario³⁶.

Non pare, dunque, casuale il dato che lo stesso Cavalletti nel suo recente articolo *Uso e Anarchia*³⁷ ricapitolando «la lunga e ardua ricerca chiamata *Homo sacer*», assimili l'«anarcheologia» agambeniana a una «politica dell'esilio»³⁸:

La vita, o meglio la *forma-di-vita* filosofica è in esilio, separata dalla *polis*. Ma non per questo è legata alla *polis* da un vincolo escludente, bensì si stringe a sé, diviene, proprio in quanto esiliata, inseparabile da se stessa. «Solo presso uno solo» («solo a solo») sottolinea Agamben 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 un'esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un'intimità senza relazione³⁹.

I due autori in questi passaggi sembrano dimorare nello stesso luogo, in questo «spazio – provvisorio e, insieme, intemporale, localizzato e, insieme, extraterritoriale»⁴⁰, che è lo «scrivere»: «realtà che si manifesta collettiva nell'istante in cui malinconicamente si appalesa al solitario», «intimità senza relazione», dove siamo uniti l'un all'altro nella forma del nostro essere soli. Un ulteriore contatto tra la «politica dell'esilio», lo «scrivere» e l'*inattualità* è reperibile a sua volta in un altro importante scritto di Jesi, *La festa e la macchina mitologica*. In questi passaggi Jesi che pure nomina Nietzsche non descrive l'*inattualità* tramite un riferimento al filosofo tedesco ma, attinge dalle concezioni di Kerényi:

³⁵ Cfr. A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, Prefazione a *Spartakus* in F. Jesi, *Simbologia della rivolta*, op. cit., p. XII.

³⁶ F. Jesi, *Sovversione e memoria*, Introduzione a *Spartakus. Simbologia della rivolta*, op. cit., p. 9.

³⁷ A. Cavalletti, *Uso e Anarchia (lettura di Homo sacer, IV, 2)*, in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di Valeria Bonacci, Quodlibet, Macerata 2019, p. 531, sgg.

³⁸ Cfr. G. Agamben, *Politica dell'esilio*, «Derive e approdi», 16, 1998, pp. 25-27. *L'esilio* è il titolo di una raccolta di poesie di Furio Jesi, vedi, F. Jesi, *L'esilio*, Silva, Roma 1970.

³⁹ A. Cavalletti, *Uso e Anarchia (lettura di Homo sacer, IV, 2)*, op. cit., p. 541.

⁴⁰ G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 139.

_____ Francesco D'Achille, Inattualità di Giorgio Agamben _____

La inattualità [...] è sintomo, per Kerényi [...] di singolarità miracolosa, visionaria, epifanica, dell'appalesarsi della commozione. Tale commozione non può essere colta nella sua essenza, né ieri né oggi, con gli strumenti della pura e semplice filologia, ma non è a priori preclusa nella misura in cui sopravvive nell'oggi la sua qualità creativa. Chi vi si accosti nel «calore» e nella «freschezza» della creazione, può accedervi; in questa facoltà e nella tensione dialettica delle accezioni della sua attuazione consistono la grazia e la misura dell'operare artistico⁴¹.

Questo riferimento che a un primo sguardo sembra definire un modo perspicuo di concepire la concezione dell'*inattualità* comune alle posizioni di Jesi e Agamben risulta assai ambiguo: se da un lato, infatti, in esso viene conferita all'*inattualità* una carica epifanica sicuramente centrale per le riflessioni che stiamo svolgendo, dall'altro lato, il riferimento al «calore, alla freschezza, alla grazia dell'operare artistico» implica il rischio di fuorviare la nostra lettura della prassi *inattuale* e di spostare la determinazione di una tale prassi su un versante meramente estetizzante che ci farebbe mancare drasticamente il bersaglio. Tanto lo «scrivere», quanto la «politica dell'esilio» esprimono, al contrario, dei luoghi decisivi di una prassi politica perché in essi vi è in gioco quella che lo stesso Jesi definisce, rovesciando il concetto kerényiano di «tecnicizzazione del mito»⁴², «propaganda genuina». È ancora la lucidità analitica di Cavalletti a fornirci gli elementi decisivi che descrivono questo punto di contatto:

La trasformazione dell'arte drammatica (e di ogni altra forma espressiva) in atto di «propaganda concreta» esige una pratica linguistica che, nel coinvolgimento totale di se stessi, coincida senza residui con la prassi politica [...] un atteggiamento politico che «usufruisce di una porzione del tempo storico per farla coincidere con il tempo immobile del mito. Nel caso che le opinioni dell'altro fossero corrette, Benjamin aveva una sua tattica: «Soffiargliele via come si fa con un'amante». Jesi, che proprio nei giorni in cui scriveva *Sovversione e memoria* consumava una rottura irrevocabile con Kerényi, strappa anche lui con successo la verità dalle braccia dell'avversario: poiché il tempo della storia non è visto semplicemente in opposizione al tempo mitico, la «propaganda genuina» non è l'inverso speculare della «tecnicizzazione»⁴³.

Questi passaggi inerenti la prassi politica di Jesi, sembrano descrivere anche la prassi politica di Agamben: l'esercizio costante di una

⁴¹ F. Jesi, *La festa e la macchina mitologica*, in ID, *Materiali mitologici*, op. cit., p. 93.

⁴² Per un'esplicitazione di questo concetto fondamentale si veda, K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Károl Kerényi. Scritti italiani*, a cura di Giampiero Moretti, Guida, Napoli 1993, p. 117.

⁴³ A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, op. cit., p. XIV.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

“scrittura” che si dimostra capace di destituire la logica e il senso del *continuum* temporale e disattivare le categorie ontologico-politiche dell’Occidente implica lo stesso potenziale della «propaganda genuina» messa in gioco da Jesi. Nella scrittura di Agamben e di Jesi, la disattivazione del *continuum temporale* e la «sospensione del tempo storico» evocano entrambi un tempo che introduce una sfasatura, un’acronia, tanto nel tempo cronologico quanto nel tempo storico. Una volta consumata la rottura con Kerényi, l’*inattualità* nietzscheana viene assunta da Jesi come l’orizzonte più proprio della sua posizione politica.⁴⁴ Allo stesso modo, durante le ricerche della serie *Homo sacer*, l’*inattualità* di Nietzsche, attraverso le interpretazioni di Jesi, Foucault, Melandri e Overbeck, fa la sua comparsa anche nel metodo agambeniano, emergendo come uno dei nuclei centrali della prassi archeologica:

[e]ssere contemporanei è, innanzitutto, una questione di coraggio: perché significa essere capaci non solo di tenere fisso lo sguardo nel buio dell’epoca, ma anche di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi. Cioè ancora: essere puntuali a un appuntamento che si può solo mancare [...] Capite bene che l’appuntamento che è in questione nella contemporaneità non ha luogo semplicemente nel tempo cronologico: è, nel tempo cronologico, qualcosa che urge dentro di esso e lo trasforma. E questa urgenza è l’intempestività, l’anacronismo che ci permette di afferrare il nostro tempo nella forma di un «troppo presto» che è, anche, un «troppo tardi», di un «già» che è, anche, un «non ancora». E, insieme, di riconoscere nella tenebra del presente la luce che, senza mai poterci raggiungere, è perennemente in viaggio verso di noi⁴⁵.

Abstract

Nel contributo tento di mostrare nella sua peculiare sconnessione e sfasatura l’*inattualità* del pensiero agambeniano. Nella prima parte mi concentro sui testi che inaugurano l’avventura di pensiero del filosofo romano: *Favola e fato*, *La 121a Giornata di Sodoma e Gomorra* e *L’uomo senza contenuto*. Di questi scritti, che testimoniano dell’approccio del giovane Agamben al pensiero di Nietzsche, cerco di cogliere la peculiare prestazione critica nei confronti del filosofo tedesco. Nella seconda parte, attraverso un confronto tra le posizioni di Giorgio Agamben e Furio Jesi, tento di porre in luce l’atteggiamento teorico che entrambi gli autori mutuano dal pensiero di Nietzsche, per esibire in particolare il formarsi dell’archeologia e della prassi politica agambeniana.

⁴⁴ Si veda l’esordio di *Inattualità della rivolta*, quarto e ultimo testo di *Spartakus*, ivi, p. 82.

⁴⁵ G. Agamben, *Che cos’è il contemporaneo?*, op. cit. p. 26.

_____ Francesco D'Achille, Inattualità di Giorgio Agamben _____

In this contribution I will try to show the untimeliness of Agamben's thought in terms of its peculiar disconnection and phase-shift. In the first part I will focus on the texts which inaugurate the philosophical adventure of the roman thinker: Favola e fato, La 121a Giornata di Sodoma e Gomorra, L'uomo senza contenuto. Of these texts, which testify young Agamben's approach towards Nietzsche's thought, I will try to capture the peculiar critical performance towards the German philosopher. In the second part, through a comparison between Giorgio Agamben and Furio Jesi, I will try to highlight the theoretical approach that both authors borrow from Nietzsche's thought, in order to exhibit the shaping of Agamben's archeological and political praxis.

Keywords: Nietzsche, inattualità, genealogia, archeologia, prassi politica.