

Restituzione*

Jean-Luc Nancy

Va da sé che il titolo replica con umore a «destituzione». Questo termine è il filo conduttore della parte più esplicitamente politica dell'opera di Giorgio Agamben. La destituzione costituisce in particolare – al di là dei testi che le sono espressamente dedicati – il tema di una conferenza tenuta a Tarnac nel 2013 dal titolo *Elementi per una teoria della potenza destituente*¹. Sarà questo testo a guidare le mie osservazioni.

1.

Se parliamo di restituzione, non è certamente per disfare o rovesciare la destituzione – dando così avvio a un cerchio infernale. Cerchiamo piuttosto di restituire la questione qui chiamata «destituzione» al suo contesto, per poterla situare. Restituire per risituare. La nostra situazione, o il nostro sito più o meno comune – a noi che ci occupiamo della cosa chiamata “politica” – è effettivamente quella di un distacco (*déprise*) generale. Come accade regolarmente, si danno delle configurazioni epocali: la nostra è quella di un distacco, di una diffidenza o di un disprezzo verso la politica. Ve ne sono diverse espressioni: se alcuni vogliono riaprire o reinventare la politica, altri cercano di oltrepassarla, o di ri-trattarla, o ancora di dislocarla (*déplacer*) – e questo termine è uno degli operatori del testo che sto esaminando.

* Il testo *Restitution* è stato letto durante la conferenza “Homo sacer: Giorgio Agamben et l’usage de la métaphysique”, svoltasi l’8 e il 9 aprile 2016 presso l’Université-Sorbonne di Parigi, e pubblicato nell’omonimo volume collettaneo, a cura di A. Ganjipour, per i tipi Nouvelles Lignes nel 2019. Traduzione dal francese di Valeria Bonacci.

¹ Il testo della conferenza, pubblicato in questo numero alle pagine 109-124 è stato letto da Agamben a Tarnac nell’estate del 2013 con il titolo «Vers une théorie de la puissance destituante». La lettura in francese, su cui si basa l’interpretazione di Nancy, presenta alcune variazioni rispetto al testo qui pubblicato, ed è consultabile al link: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Questa configurazione epocale, come è sempre il caso, costituisce un sintomo potente e al contempo rivelatore. Sappiamo tutti, da quasi metà secolo, che la politica è presa in un profondo movimento tettonico, in cui il suo continente si trova al contempo respinto e largamente ricoperto dal continente tecno-economico. In queste acque mosse si agitano figure inquietanti o enigmatiche, democrazie o telecraxie, e soprattutto vegetano, se non marciscono, le forme chiamate “repubblica”, “consigli”, “comunismo” e, semplicemente, “politica”. Mio intento è considerare il gesto proprio di Agamben in rapporto a questa situazione complessiva, rivolgendomi tanto a ciò che lo distingue quanto a ciò che lo mette in risonanza con gli altri.

Egli stesso afferma, a proposito del concetto principale del suo discorso, la destituzione: «È questa potenza destituente che [...] il pensiero del Novecento [ha] cercato di definire senza mai veramente riuscirvi»². In seguito precisa di non esser certo che sarà lui a riuscirvi, e sottolinea la difficoltà in gioco. Qui non cercherò tanto di valutare la riuscita o il fallimento, quanto di esaminare le condizioni stesse dell'impresa.

Tuttavia, devo prima indicare una seconda posta in gioco nel mio titolo. Esso deve superare i suoi limiti, poiché si tratta anche di oltrepassare l'opposizione tra restituzione e destituzione. In questa ricognizione particolare, in cui sono io stesso incluso, vorrei almeno accennare in direzione di ciò che è sottinteso a ogni istituzione, costituzione, destituzione, restituzione, sostituzione e prostituzione: vale a dire la *stituzione* stessa. Come ho proposto altrove per la *struzione*, ritengo sia interessante considerare una radice semantica spogliata delle sue declinazioni. In un certo senso, ciò equivale a ritornare dai modi alla sostanza, e dovremo esaminare la questione dell'ontologia modale in gioco in questo testo di Agamben. Per il momento tuttavia mi preme solo sottolineare come questa *stituzione* privata di autonomia lessicale non veicoli altro che la tenuta, il tenere, il tenersi o far tenere. La stasi, la stele, la statua. Philippe Lacou-Labarthe ha condotto un'analisi esemplare della stele e dell'installazione – il *Gestell* di Heidegger. Siamo tutti più o meno accomunati da una diffidenza verso ciò che è stabile, installato, eretto – e, si pronuci il termine, verso lo Stato. Tuttavia la famosa *stasis* alla quale si riferisce Agamben designa tanto la stabilità che l'arresto, la sospensione e la crisi della guerra civile. Allo

² G. Agamben, *Elementi per una teoria della potenza destituente*, in questo numero, p. 119.

stesso modo per noi la stasi medicale o libidinale designa una sospensione, un ingorgo e una crisi.

2.

Si può affermare che vi sia, in generale, in ambito ontologico e tecnologico, una crisi inerente alla stasi. Vale a dire anche un ritmo, un'alternanza tra la tenuta e la sua tensione propria, che va senz'altro riconosciuto in ogni tenuta – tanto nella stazione dritta dell'uomo che nella sua erezione, in quella di una statua, o nell'istituzione dello *stato*³ che appare con Machiavelli, e che si tratta di tenere, di mantenere (*mantenere lo stato*⁴) poiché esso è fragile o labile. E lo è in modo costitutivo, poiché s'instaura attraverso un gioco di forze, mancandogli un'autorità superiore (divina). Sembra che lo *stato*, qualunque sia, politico o altro, sia sempre in sospenso tra uno *status nascendi* e uno *status moriendi*. V'è qui materia per un'ampia riflessione.

Noi, qui, ci soffermeremo almeno su questo: parlando di destituzione, si può restare all'interno del sistema modale o lo si può eccedere. Nel primo caso si destituisce ciò che è stato istituito. Questa destituzione s'inscrive essa stessa in una costituzione. Esiste un diritto di destituzione del titolare di tale o di tal'altra magistratura, o funzione. Questo diritto implica la conseguente sostituzione di un altro titolare. Per esempio, e quasi per caso: il Comitato militare destituisce il Governo provvisorio e lo sostituisce con il Soviet di Pietrogrado, che a sua volta Lenin destituisce *in statu nascendi* per sostituirlo con un Comitato militare. La destituzione s'inscrive in un insieme istituzionale, o costituzionale, sebbene questo insieme sia esso stesso in sospenso, o in un movimento incessante tra istituzione e destituzione.

Faccio notare di passaggio la serie di denominazioni sottrattive o difettive che sono state messe in campo a proposito dello Stato: sparizione, deperimento, distruzione. In tal modo, e in altri ancora, la politica e/o il suo pensiero appaiono come un campo di destabilizzazione permanente, nel quale si produce tuttavia un'esitazione prolungata tra i tre termini menzionati. La sparizione preluderebbe a una riapparizione nella forma di una penetrazione in tutte le sfere dell'esistenza (ciò che desidera il giovane Marx), la distruzione è per lo più quella di

³ In italiano nel testo [n.d.t.].

⁴ In italiano nel testo [n.d.t.].

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

un vecchio apparato che deve essere sostituito con un nuovo dispositivo, il deperimento infine fa parte di un processo di «assopimento», come dice Engels, nel quale lo Stato è assorbito dall'«amministrazione delle cose» che lo fa deperire. Questo processo è chiaramente distinto, sottolinea Engels, dall'abolizione. E dall'abolizione si distingue anche la destituzione, secondo Agamben. Egli afferma esplicitamente: destituire non è abolire. È «disattivare». Vedremo più avanti cos'è in gioco in quest'ultimo termine, che meglio contraddistingue senz'altro tale concezione della destituzione.

Prima di procedere oltre, voglio proporre una considerazione che ho già formulato altrove: un uso crescente dei termini sottrattivi o difettivi caratterizza con ogni evidenza la configurazione epocale di cui parlavo prima. Da decostruzione – tratta dalla *Destruktion* heideggeriana – a inoperosità (*désœuvrement*) – che ritroveremo –, da dischiusura (*déclousion*) a destituzione, per non parlare degli altri termini privativi come «impolitico» o «inestetico», passando per «sovversione», «denuncia», «superamento» (*dépassement*) o «dislocazione» (*déplacement*) – parola che appare anche nel testo che stiamo esaminando –, v'è un'intera mappa del tendere che si abbozza qui: la mappa di un affetto disincantato ma determinato a sfidare ciò che in Agamben viene designato come la «cattura» della vita stessa e dunque la sua detenzione. Sarei tentato di vedere in questo lessico di de-nominazioni l'indice di un desiderio di uscire dal nichilismo dall'interno del nichilismo stesso. Precetto nietzscheano che ritengo altamente condivisibile ma che fa appello nondimeno a un'affermazione che non si accontenta di denunciare.

3.

Si affaccia ora una seconda ipotesi, resa necessaria dal fatto che la destituzione sembra distinguersi dalle altre modalità evocate. Il termine in effetti, pur escludendo l'abolizione, non rinvia a un processo organico e alla crescita di un'«amministrazione delle cose». Ci si potrebbe legittimamente chiedere se, da un certo punto di vista, quest'ultima non coincida con il processo dell'attuale sviluppo globale di un'interdipendenza, di un'interconnessione tecnica, digitale e imprenditoriale, davanti alla quale e nelle quale il politico perisce. È in tal modo che si dovrebbe comprendere, almeno in parte, la disloca-

zione rivendicata da Agamben? A questa domanda potremmo rispondere meglio in seguito.

Passiamo all'altra ipotesi: all'idea che la destituzione riguardi la *stituzione* stessa, e non solo i suoi modi. Detto altrimenti, la condizione semantica e ontologica del «tenere» e del «tenersi» in quanto tale. In effetti, a differenza di Spinoza, per il quale si tratta di sostituire un *institutum* con un altro, come ha mostrato François Zourabichvili, Agamben sembra mirare a una dislocazione che non istituisca altro che un'ulteriore dislocazione e, come dice lui stesso, un «uso abituale della potenza», vale a dire l'esercizio continuo della formazione di una forma-di-vita (e dunque anche della sua tras-formazione).

Ma che significa raggiungere (*toucher*) la *stituzione*, o se vogliamo la stasi stessa, nel suo doppio carattere di tenuta e di crisi? In termini ontologici, e in esplicito riferimento a Spinoza, equivale a raggiungere la sostanza (*sub-stance*). Certamente essa «non è che i suoi modi». Tuttavia occorre almeno riconoscere come essa sia questo «non esser che». Agamben discute il rapporto tra la sostanza e i modi in termini di «essere», e a ragione: come parlare altrimenti di ontologia? Certo, questo discorso s'inscrive nel tracciato della decostruzione heideggeriana dell'ontologia. Il testo non lo dichiara esplicitamente, tuttavia conia un'evidente ripresa della formula sul «senso dell'essere» di *Sein und Zeit*, parlando di una «vita per la quale, nel suo modo di vita, è in gioco la vita stessa». La vita che è qui in questione si sostituisce all'essere solo per far meglio valere la potenza vitale – l'animazione (*animation*) si potrebbe dire – che esige la «messa in gioco», e forse d'altronde per far indietreggiare la minaccia sostanziale dell'«essere» in quanto tale.

Si riconoscerà qui lo stesso identico proposito di Heidegger: sottrarre ogni sostanzialità all'essere. Non mi soffermerò sull'impresa di Heidegger: noto soltanto che la vita sostituisce in Agamben tecniche quali la barratura dell'essere, la grafia *Seyn* e soprattutto, per quanto meno visibile, l'appello all'uso esclusivo del verbo «essere», trattato in modo asintattico come verbo transitivo. Faccio questi rimandi solo per mostrare come «la vita» introduca qui tanto il carattere inconoscibile dell'essere che la sua autoaffezione, che in Agamben definisce l'uso in quanto opposto all'oggetto, all'opera e al controllo o dominio.

La destituzione perviene in tal modo alla stasi e alla stanza: essa deve raggiungere ogni specie di essere in quanto posizione e operare una dislocazione «dei luoghi stessi del politico», come scrive Agamben,

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

verso luoghi che non sono più tali, bensì forme-di-vita. Ritourneremo in seguito sul rapporto con Heidegger.

4.

In ultima istanza si tratta di pervenire all'anarchia e all'anomia. Ed è una dislocazione estremamente difficile perché la politica, così come ha catturato la vita, ha catturato l'anarchia e l'anomia. In politica, l'anarchia diviene ciò che si designa da tempo con la formula del «disordine stabilito (*désordre établi*)» (che si deve a Emmanuel Mounier) e l'anomia assume la forma della legge d'eccezione che eccede la legge, strumento della sovranità che costituisce l'agente supremo della cattura. Occorre dunque, scrive Agamben, «disattivare» innanzitutto l'anarchia e l'anomia catturate dal potere⁵. Il termine «disattivare» introduce un nuovo concetto privativo, in merito al quale non ci vengono fornite molte indicazioni. Si potrebbe pensare che la disattivazione sia esattamente il corollario della vita ritrovata, e che questa consista nell'attività per eccellenza, in quanto uso di una forma propria.

Il concetto di disattivazione tuttavia viene innanzitutto a corroborare l'affermazione che destituire non sia abolire. Dove e come sussiste (*subsiste*) ciò che è disattivato? È una questione che non viene posta. Da un lato si sarebbe tentati di pensare che esso appunto non sussista, ed è a ciò che tende, dal punto di vista ontologico, il rifiuto di distinguere l'essere o la sostanza (*substance*) dagli enti o dai modi. Tuttavia, dal punto di vista politico, si fa più fatica a concepire questa non-sussistenza-senza-abolizione. Agamben infatti o ci rinvia a delle forme di società totalmente scomparse, il cui esempio, supponendo che sapessimo interpretarlo, non sembra suggerire una loro possibile ripresa nel contesto moderno (a meno di non predirne il deperimento, ciò che deve comunque venir reso plausibile), oppure evoca, come ho già considerato, una sorta di coesistenza tra forme-di-vita «vere» (parlando di «vera anarchia» e servendosi tra l'altro, poco dopo, dell'espressione «anarchia controllata» per indicare una società vernacolare nel senso di Illich; il termine «controllata» meriterebbe una riflessione a parte).

Non è dunque affatto semplice sovrapporre l'ontologia modale e la politica dislocata, poiché ciò che sembra funzionare sul piano ontolo-

⁵ Cfr. G. Agamben, *Elementi per una teoria della potenza destituente*, op. cit., pp. 120-121.

gico si scontra nella politica – almeno fin quando questo nome sia mantenuto nella dislocazione e attraverso la destituzione – con grandi difficoltà. Tale discordanza tra i due piani dovrebbe dunque poter essere ridotta, o almeno giustificata.

Per chiarire meglio i termini del problema, sarà opportuno indicare, pur se in modo sommario, le operazioni presupposte al raggiungimento di quella che Agamben stesso indica come la forma ultima della sua impresa: pensare un'organizzazione politica che non organizzi le forme-di-vita, in quanto esse sono per definizione auto-organizzatrici, nella misura in cui la forma-di vita è «in se stessa già completamente organizzata». È possibile considerare come in questo caso si tratti in effetti di una forma di vita vivente, per così dire. Detto altrimenti, è proprio la vita – la vita non catturata – a organizzarsi come fanno le specie, le varietà e gli individui viventi. Ed è in ciò che risiedono tanto il carattere inafferrabile della vita che la sua auto-affezione, in ciò risiede la potenza dell'organizzazione. (Si potrebbe rimandare qui al rapporto istituito da Kant tra la trasformazione rivoluzionaria e l'organizzazione).

5.

Quali sono dunque le operazioni presupposte dall'esposizione della destituzione e della sua organizzazione totalmente altra?

Se ne possono certamente elencare molte, ma non posso dilungarmi troppo in questa sede. Estrapolerò cinque punti, che cercherò di esaminare in modo schematico.

Il primo presupposto è negativo: riguarda la totale assenza di considerazioni sull'apparizione della politica e sulle condizioni di tale apparizione. Agamben rischia qui di condividere quello che Arendt chiama «il pregiudizio fondamentale», e che si enuncia in tal modo: «la politica sarebbe sempre esistita». Al quale Arendt obietta: «Di contro Aristotele, e in generale l'origine della *parola* [politica]»⁶. Mi sembra difficile non condividere tale considerazione, a meno di non affermare chiaramente che si estende la parola al funzionamento di ogni tipo di collettività. Ed è questo in fondo che tende a fare Agamben. Egli dichiara ovviamente di riferirsi alla «politica occidentale».

⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, trad. it. di M. Bistolfi, Einaudi, Torino, p. 155

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Ma è proprio questo il punto toccato da Arendt. «*Polis*» e «occidente» sono sinonimi tanto quanto «*philosophia*» e «occidente».

Che cos'è la *polis*, se non ciò che s'inventa nel momento in cui sono scomparse, deperite o destituite le forme di organizzazione collettiva fondate in modo teologico – intendendo con tale termine le forme sacrificali, sacrali, teofaniche o teocratiche, sciamaniche o consacratricie. In tutte queste forme, l'organizzazione e la legge sono date con l'autorità sacra. O ancora, più esattamente, il carattere proprio del «sacro» è di essere dato: questo esser-dato proviene da una donazione immemoriale, illocalizzabile. La politica, al contrario, è caratterizzata dal non-dato. Così come la filosofia dal non dato dei principi e delle fini. La politica proviene da tale successione senza eredi (*deshérence*). Si capisce allora che essa appaia come una «cattura»: di fatto v'è una sospensione, un ritrarsi e occorre inventare. Ciò prende il nome di «isonomia», «città», «magistratura». Si organizza ciò il cui organismo è deperito.

È per questo d'altronde che la questione del carattere sacro del potere e quella di una religione civile non hanno smesso di ossessionare la storia della politica fino alla fine che, forse, stiamo attraversando. Agamben tuttavia non pensa in questa direzione. Possiamo rilevare comunque come egli faccia ricorso a dei riferimenti giudeo-cristiani per stabilire il principio dell'inoperosità (*désœuvrement*) in nome del quale mobilita la destituzione. Ritorneremo in seguito su questo punto.

6.

Il secondo presupposto riguarda l'affermazione principale del discorso: la politica cattura la vita e la separa da se stessa, vale a dire dalle sue forme proprie. La vita è inclusa nella politica attraverso l'esclusione in cui si trova catturata.

La vita in se stessa non è politica, leggiamo. È la sua cattura a politicizzarla. Faccio fatica a comprendere come il ritorno a una vita dotata delle sue forme proprie (della sua vera anarchia e della sua vera anomia) potrebbe coincidere con una dislocazione della politica. A meno di non intendere tal dislocazione come una metamorfosi. È per questo d'altronde che in questione qui è «il politico», una sorta di essenza sottile che la «politica occidentale» avrebbe in fondo catturato... Non mi soffermo oltre su questo sostantivo maschile. L'ho usato anch'io,

per riconoscerne infine il carattere oscuro. Se esso designa ogni forma di coesistenza e ogni suo aspetto, finisce per confondersi con l'ontologia. Lasciamo da parte questo punto per il momento⁷.

La cattura è caratterizzata da una cancellazione delle condizioni particolari a favore di una cittadinanza generale. Il particolare, ristretto all'*oikos*, è portatore di una vita divisa. La *zoé*, la vita dedita alla conservazione e alla riproduzione, è separata dal «*bios*, dalla vita politica». Lo schema è seducente ma non corrisponde a ciò che si trova in Aristotele (per limitarsi a lui) né a quanto si possa ragionevolmente congetturare. Da un lato l'*oikos* è già in se stesso una specie, se non una forma, di governo. È come una monarchia, precisa Aristotele. Ci si dovrebbe dunque chiedere se possa darsi un qualsiasi tipo di raggruppamento senza la minima istituzione o co-stituzione. Si ritroverebbe qui il problema del senso più ampio della «politica» (diciamo, «non-occidentale»). E dunque anche la questione di un'ontologia dell'essere-in-molti (*être-à-plusieurs*). La *stasis*, la messa in crisi della città, va compresa come demarcazione e «soglia di politicizzazione» (come dice Agamben) oppure come stasi, crisi e tensione interna alla possibilità di un «insieme», qualunque esso sia, nella misura in cui non è più costituito da un'autorità sacrale?

D'altro canto, Agamben rileva a ragione che il *bios politikos* è possibile solo nella città. Esso rappresenta tuttavia solo una delle possibili forme di *bios*: le altre consistono infatti nella ricerca del piacere o in quella della felicità (la quarta, la ricerca della ricchezza, viene menzionata in margine, con disprezzo). Tutte le forme di vita si danno nella città, ma solo una si dedica alla città come tale. Quella che si separa in senso proprio, in quanto dedita alla *sophia*, rappresenta l'autentica destinazione dell'uomo.

Questa destinazione propria – la cui natura ultima sarà chiamata «divina» da Aristotele – è rifiutata da Agamben (nonostante tutto porti a pensare che lui stesso vi si conformi). Su questo punto egli prende le distanze da Aristotele. Questi si chiede se l'uomo sia privo di *ergon*, di un'attività propria, e sia dunque *argos*, senza opera propria, a differenza di tutti gli altri essere viventi. Agamben s'impadronisce della parola e formula la tesi corrispondente all'ipotesi scartata da Aristotele.

⁷ In effetti, il problema di un doppio significato della parola «politica» emerge già in Aristotele poiché, da una parte, la scienza politica è la scienza superiore di tutto ciò che riguarda l'attività umana, mentre, dall'altra, la «vita politica» è solo una delle forme di vita possibili nella città.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Sì, afferma Agamben, l'uomo è senz'opera, o più precisamente deve «rendere inoperose le opere» (lato operativo della destituzione).

Ora, la parola *argos* significa «sterile», «incapace», o «pigro», «inetto», piuttosto che semplicemente «senza compito» (poiché è in quanto compito, effettuazione di un fine e insomma tecnica generale che viene qui inteso il termine opera). Aristotele non ha utilizzato la parola *skolé*, parola famosa che corrisponde in fondo a ciò che Agamben chiama «inoperosità».

Passo oltre per stringere. Con una seconda mossa, solidale alla precedente, Agamben rovescia Aristotele, cosa che tutti possono divertirsi a fare ma che solleva comunque un problema. Egli mantiene infatti il termine aristotelico *eudaimonia* per designare il fine cui tendono tutte le forme di *bios*. La parola è tradotta con «felicità». Questa traduzione, com'è noto, pone dei problemi inaggirabili. Mi accontento di segnalare che nella parola v'è del *daimon* – del divino o del demonico. Ci si può spingere fino a comprenderla come l'idea di un circolo propizio innescato o alimentato da un genio buono, ritrovandovi in asintoto il carattere divino della vita teoretica suprema. Come si separino esattamente la prospettiva di Aristotele e quella di Agamben è una questione che mi accontento qui di sollevare.

7.

Il terzo presupposto è successivo nel discorso e rispetto alla storia, come se, in effetti, dopo la cattura greca e filosofica della vita, il cristianesimo conducesse a una soglia ulteriore, inversa, grazie alla quale si scopre il senso della destituzione. Si tratta di Paolo, considerato come il compimento della tradizione messianica in virtù della sua affermazione di una disattivazione della legge. Detto altrimenti: «la destituzione delle opere del potere, non semplicemente la loro abolizione». O ancora: «essere nel mondo come non essendo nel mondo»⁸. Questa formula veicola in effetti un'indicazione senz'altro cardinale per la nostra tradizione. Ha attraversato i pensieri di tutti noi, lo si può mostrare anche nel caso di Cartesio, nonostante il suo unico scopo fosse cambiare e purificare il nostro sguardo sul mondo. La formula è accolta dallo stesso Nietzsche che parla di un'«esperienza centrale». E Agamben si

⁸ Cfr.: G. Agamben, *Elementi per una teoria della potenza destituente*, op. cit., pp. 118-119.

muove in questa direzione quando afferma che occorre «apprendere a far uso della propria condizione, vale a dire a disattivarla, a renderla inoperosa rispetto a me stesso»⁹. Ad esempio, per restare sull'ultimo esempio, ch'egli trae da Paolo, «comprare una casa come se non la si possedesse» (ma a dire il vero l'esempio della casa è introdotto da Giorgio). La disattivazione è un'operazione spirituale (per Paolo, si tratta proprio di «usare il mondo come non abusandolo perché passa la figura di questo mondo»), ma può dunque essa compiere una destituzione (della) politica? O ancora: si tratta di rendere inoperose (*désœuvrer*) le opere del potere (come è stato detto) o tutte le opere?

Un problema si presenta qui a proposito dell'uso introdotto tempo fa da Blanchot del termine «*désœuvrement*». Quest'uso mira a un *désœuvrement* dell'opera nell'opera e attraverso di essa – rendendosi essa stessa inoperosa (*elle même se désœuvrant*). A tale proposito Blanchot mi ha rimproverato (non senza ragioni) di aver parlato di una «comunità inoperosa (*désœuvrée*)» senza aver considerato quale opera comune possa rendersi inoperosa (*se désœuvrer*).

Metto da parte questo problema che suppone una considerazione totalmente diversa dell'idea di opera, per non parlare della distinzione, a cui abbiamo già accennato, tra le idee «del potere», e altre. Preferisco rivolgermi ora a un altro punto importante: Agamben precisa che la posizione di Paolo non coincide con quella del cristianesimo. Al contrario, questo ha «totalmente tradito» il messaggio del suo fondatore. Va sottolineata la ricorrenza quasi obbligata di questo motivo nella storia del cristianesimo. Si potrebbe designarlo come il motivo anabattista: occorre ribattezzare il messaggio, ritrovare la propria purezza, quella di un comunismo o di un'inoperosità (*désœuvrement*), di una povertà o di un Cristo senza dottrina (secondo Nietzsche). L'anabattismo ricorrente – che può profilarsi dietro ogni specie di decostruzione o di destituzione del cristianesimo – ha senza dubbio una portata considerevole che occorre interrogare. Agamben lo innalza al livello di un'«archeologia» generale che consiste nel «risalire a una data *arché*, un certo a priori storico e tentare di neutralizzarlo»¹⁰.

Ora, se si può e si deve interrogare un'auto-decostituzione del giudeo-cristianesimo, e attraverso di esso della metafisica, si possono per questo determinare uno o degli «a priori storici» ai quali ancorare la decisione di «neutralizzare»? Abbiamo qui la politica greca, l'«argos»

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Cfr.: G. Agamben, *Elementi per una teoria della potenza destituente*, op. cit., p. 120.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

di Aristotele, il *katargein* paolino della legge quali punti decisivi ai quali occorre risalire per liberare le condizioni di un «non-tradimento» dell'«ontologia modale». Si riconoscerà che questo procedimento assomiglia molto a quella che gli storici chiamano «storia controfattuale», o anche storia del «come se»: facciamo come se Aristotele non avesse scelto il *logos* contro l'*argos* e come se il cristianesimo non avesse sommerso Paolo con le opere buone...

8.

Questo modo di usare la storia – e i testi – come non usandoli pone alcuni problemi. Si può pensare che esso provenga da un certo modo heideggeriano di pensare l'anteriorità di un rapporto all'essere che il corso del destino occidentale avrebbe ricoperto e dimenticato. La corrispondenza è evidente perché Agamben parla di ontologia, si riferisce a Heidegger e a due dei suoi discendenti (Schürmann e Foucault), e infine mette in gioco, parlando di uso, il termine heideggeriano *Brauch*.

È al quarto presupposto che voglio ora tornare. Nella conferenza di Tarnac il *Brauch* non viene evocato. L'utilizzo heideggeriano del termine è discusso nell'*Uso dei Corpi*¹¹, e questa discussione molto tecnica era fuori luogo nella conferenza esoterica di Tarnac – ciò valga come occasione per precisare che qui mi sto limitando a questa conferenza, che tralascia numerose e ricche analisi presenti nei libri di Agamben, ma che nondimeno offre un'immagine forte e precisa dell'intento complessivo di *Homo sacer*. Discutendo il *Brauch* di Heidegger – vale a dire l'uso, l'utilizzo, il ricorso a – Agamben ne prende le distanze per un motivo ontologico. Per Heidegger in effetti l'essere «usa dell'» ente, «gode» di esso, come egli precisa nel *Detto di Anassimandro* facendo ricorso al *frui* di Agostino. Agamben chiede cosa possa voler dire che l'essere usi dell'ente. Ritene di poter mostrare come Heidegger riduca quest'uso a una produzione conforme all'*energeia* aristotelica, dunque dell'ordine dell'*ergon* che, come abbiamo visto, si tratta di disattivare in *argon*.

Non intraprenderò qui una lettura del testo di Heidegger, che dice qualcosa di molto diverso da quanto Agamben crede di poter concludere. Voglio solo rilevare come il problema di cosa «voglia dire che

¹¹ G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Neri Pozza, Vicenza 2004, pp. 74 sgg.

l'essere usa dell'ente» trovi in Heidegger una risposta – o piuttosto una sorta di spazio oltre la risposta – che non è trascurabile. Bisognerebbe qui citare e analizzare altri testi – in particolare il volume più recente (97) degli *Schwarze Hefte* (tenendosi a distanza dal noto antisemitismo, ovvero dal cuore di un segreto ipergiudaismo). Mi accontento di dire che questi testi affermano, come si evince dal saggio *Il detto di Anassimandro*, tutto il contrario di una produzione operosa. Un solo esempio: si può affermare che l'uso in questione consista nel chiamare al silenzio (*appeler au silence*).

Mi sembra importante sottolineare qui l'enjeu ontologico. Propendendo di dire che l'essere usa dell'ente, Heidegger cerca di far passare l'«essere» dal suo statuto sostantivo al suo uso (appunto) esclusivamente verbale, come afferma altrove, e di far comprendere questo stesso verbo come transitivo. «Usare» o «usare di», «godere di», sono forme azzardate per esprimere tale transitività. Scrivo «azzardate» poiché ammetto che molto resta da discutere a tale riguardo. Ma bisogna riconoscere che si abbozza qui almeno un tentativo di dipanare il problema di un'«ontologia modale», vale a dire del senso stesso dell'«essere» di una tale ontologia. Se il sostantivo si verbalizza e se questo verbo non opera altro che un appello al silenzio dell'ente e sull'ente – silenzio che dovrebbe risuonare nell'esistenza, allora non v'è alcun bisogno di modalizzare una sostanza. Occorre piuttosto cominciare a pensare uno svanire della differenza ontologica.

Conformemente a ciò che Heidegger ha chiamato «identità dell'identità e della differenza» (formula che Agamben sembra dimenticare quando, nella conferenza, riduce la differenza ontologica all'opposizione identità/differenza), «essere» non differisce dall'ente o dall'esistente. O, più esattamente, non differisce che da questa *différance* impercettibile proposta da Derrida. Non indica in effetti altro da ciò che potremmo chiamare un ammutimento (vale a dire, la tendenza a scomparire di un fonema, per esempio in francese una *e* muta) dell'«essere» stesso. (Ragione per la quale non v'è un'ontologia in Derrida).

9.

Si tratta di ciò che Heidegger stesso chiama l'«unità autentica» della differenza ontico-ontologica (nel §132 dei *Beiträge*), o ancora di

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

quello che a volte indica come disarticolazione del termine «onto/logia». L'impresa di Agamben procede come quella di Derrida da tale indicazione. Senza dubbio siamo tutti tenuti a esplorarne ulteriormente le implicazioni e le esigenze. Con le analisi qui proposte intendo solo mostrare che il progetto di una destituzione suscita il levarsi di un appello spirituale o di uno spirito, di un'«esperienza centrale» di cui bisogna accettare la sfida, e al contempo il rischio di richiudere l'ontologia su una bio-logia nella quale la vita accedrebbe come l'essere sostanziale al proprio ammutimento – al suo silenzio e dunque alla morte silenziosamente iscritta in essa. Una onto-bio-logia in sé divisa. Nello stesso tempo, la politica destituita e dislocata sarebbe votata alla giustapposizione di due politiche o di due sensi della parola: una città dotata di leggi e di opere, delle forme di vita enigmaticamente felici.

Nessuna critica in tale conclusione, come se io avessi meglio da proporre. Non propongo qualcosa di meglio, cerco semplicemente di mostrare la nostra difficoltà comune. Tale difficoltà non riguarda una politica altra o dislocata, ma in primo luogo un essere o uno spirito attento alla propria stasi, alla pulsazione e al tremore della propria esposizione.

10. *Post scriptum*

Tre anni dopo (2019), in occasione della traduzione italiana di questo testo, desidero aggiungere due considerazioni.

In primo luogo, avere senza possedere non è una massima facile da analizzare. Di quale possesso, disposizione, godimento e diritto si tratta qui? Se compro qualcosa, vi è stato un trasferimento di proprietà che suppone il riconoscimento di un regime di diritto e di un valore sul mercato. Sono dunque interamente iscritto nel dominio dell'istituzione pubblica. Come potrei essere «come se non possedessi?» Posso in effetti lasciare a qualcuno il libero uso di questa casa. Esigerò allora che egli si faccia carico di tutte le spese che la riguardano – o no? Molti altri gesti e problemi sono legati alla mia qualità di proprietario. Non aggiungerò altro: desidero solo dar avvio a un dibattito che mi sembra necessario per *restituire* alla *destituzione* l'ampiezza delle sue implicazioni.

In seconda istanza, la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio non è così semplice come suggerito da tale contrapposizione. An-

che in Marx il problema deve essere sollevato. L'uso è legato a una finalità: abito la mia casa per ripararmi, per essere al sicuro e in un luogo adatto alle mie occupazioni ordinarie. In base alle mie attività a questi vari livelli, e ai mezzi di cui dispongo, ho una casa dal costo più o meno elevato. Il calcolo di questo costo interviene nella valutazione dell'uso che ne voglio fare, e viceversa. Ora, l'uso che desidero fare della mia casa è esso stesso legato ad altri usi, a quello del mio lavoro, della mia salute e dei miei piaceri, che hanno tutti un valore di scambio. Queste considerazioni vanno fatte indipendentemente dall'analisi del mercato e delle sue ripercussioni sul costo dei beni e dei servizi: il capitalismo a questo livello non è davvero in questione. Anche in un'economia senza soldi vi sono dei valori comparati tra beni e servizi, e il motivo del valore (come quello del «senso») non è separabile da quello dell'esistenza comune con altri uomini, con altri viventi e persino non-viventi.

Non mi dilungo oltre: desidero solo indicare in questo luogo dei problemi difficilmente evitabili.

Abstract

Se parliamo di restituzione, non è certamente per disfare o rovesciare la destituzione – dando così avvio a un cerchio infernale. Cerchiamo piuttosto di restituire la questione qui chiamata “dedituzione” al suo contesto, per poterla situare. Restituire per risituare. La nostra situazione, o il nostro sito più o meno comune – a noi che ci occupiamo della cosa chiamata “politica” – è effettivamente quella di un distacco generale. Come accade regolarmente, si danno delle configurazioni epocali: la nostra è quella di un distacco, di una diffidenza o di un disprezzo verso la politica. Ve ne sono diverse espressioni: se alcuni vogliono riaprire o reinventare la politica, altri cercano di oltrepassarla, o di ritrattarla, o ancora di dislocarla. Mio intento è considerare il gesto proprio di Agamben in rapporto a questa situazione complessiva, rivolgendomi tanto a ciò che lo distingue quanto a ciò che lo mette in risonanza con gli altri.

If we talk about restitution, it is certainly not to undo or overthrow the destitution – thus starting a hellish circle. Let us try instead to return the question here called “deditution” to its context, in order to situate it. Return to re-situate. Our situation, or our more or less common site – to us that we deal with the thing called “political” – is actually that of a general detachment. As happens regularly, epochal configurations are given: ours is that of a detach-

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

ment, a distrust or contempt for politics. There are several expressions: if some want to reopen or reinvent politics, others try to go beyond it, or re-treat it, or even displace it. My aim is to consider Agamben's own gesture in relation to this overall situation, addressing both what distinguishes it and what resonates with others.

Keywords: restituzione, destituzione, inoperosità, *désœuvrement*, politica, metafisica.