

DESTITUZIONE E CREAZIONE: IL GESTO MESSIANICO DI AGAMBEN

di
Kieran Aarons

Il saggio di Kieran Aarons *Destitution and Creation: Agamben's Messianic Gesture* è stato pubblicato dalla rivista Journal of Italian Philosophy - Volume 3 (2020) ed è consultabile su [Destitution and Creation: Agamben's Messianic Gesture](#). Di seguito la traduzione a cura di F. Della Sala e F. Guercio.

Lo scopo di questo articolo è quello di descrivere, in modo provvisorio e circoscritto, il movimento della destituzione messianica come una strategia etica e gnoseologica per neutralizzare la paralizzante ‘relazione di bando’ che permea l’esperienza vissuta sotto l’attuale ordine regnante, senza ri-sostanzializzare la soggettività politica. La teoria della destituzione di Agamben non è nichilistica, né può essere adeguatamente riassunta come un sinonimo di negazione o distruzione; infatti, il movimento irriducibilmente creativo in essa racchiuso è motivato proprio dallo sforzo di superare il nichilismo paralizzante del nostro tempo. Al livello più generale, la scommessa dell’etica destituente non sta nella ricerca di nuovi fondamenti sociali o egemonici con cui rinvigorire o sostituire le estenuate soggettività politiche del XX secolo, quanto piuttosto nello sforzo di far leva e ‘compiere’ [fulfil] le dimensioni anarchiche, desoggettivizzanti e anonime della vita contemporanea, convertendole in nuove premesse per sperimentare e abitare collettivamente mondi sensibili condivisi e orientati intorno a idee di felicità non economiche. In questo, il contributo reso dall’opera di Agamben è un nuovo punto di partenza filosofico per pensare il comunismo nel XXI secolo. Gli ostacoli a questo processo – la miriade di meccanismi di cattura, separazione e articolazione che Agamben raggruppa sotto la logica del bando – non solo emergono dall’interno della teologia politica ed economica che sta alla base dell’ordine dominante odierno, ma permeano anche gran parte delle tradizioni rivoluzionarie e d’avanguardia del XX secolo che hanno cercato di disfarsene¹. Di conseguenza, mentre i suoi impegni politici sono indefessamente allineati alle correnti rivoluzionarie del suo tempo, lo sforzo di Agamben, iniziato all’incirca nel 1999, di sviluppare un concetto positivo di potenza² destituente è motivato da un urgente ricerca di nuovi schemi di creazione trasformatrice, una nuova ‘immagine del pensiero’, come avrebbe potuto dire Deleuze, che è sempre anche uno schema per cogliere l’esperienza vissuta e le sue impensate potenzialità storiche. Una tale immagine non sarà modellata né sull’atto della produzione, in cui una capacità d’azione esistente si realizza in un fine o in un prodotto, né su paradigmi democratici gestionali che rafforzano la finzione metafisica di un soggetto consenziente *sui generis* [subject of consent], bensì sulla connessione tellurica, vitale e sensibile tra percezione, gesto e tempo. La mia argomentazione si sviluppa in due parti principali, passando dalla diagnosi all’intervento. La prima parte delinea la lettura

¹ Ho affrontato la presenza della struttura del bando all’interno della logica della rivolta in K. AARONS, “*Cruel festivals: Furio Jesi and the Critique of Political Autonomy*”, in *Theory and Event*, vol. 22, n. 4 2019.

² [L’oscillazione tra ‘power’ e ‘potentiality’ nelle varie traduzioni inglesi di Agamben è spesso ambigua e dunque la resa in italiano spinosa. Ambedue i termini traducono spesso ‘potenza’ sebbene il primo traduca anche ‘potere’ e il secondo ‘potenzialità’. Nella nostra traduzione ‘potenzialità’ traduce sempre ‘potentiality’ qualora il termine non abbia un riferimento inequivocabile alla ‘potenza’, benché, laddove il rinvio a ‘potenza’ sia invece tale si è optato per quest’ultimo termine. Per il termine ‘power’ abbiamo espresso caso per caso la traduzione ritenuta più adeguata, ‘potere’ o ‘potenza’. Si tenga tuttavia presente durante la lettura l’oscillazione semantica. N.d.C.].

agambeniana della *governance* contemporanea come una forma di «nichilismo imperfetto», un termine che ricomprende sia un paradigma post-politico di governo [*rule*] sia la caratteristica forma di desoggettivizzazione che esso ingenera. La seconda parte mostra poi come questo nichilismo si sia espresso in maniera inversa ma simmetrica all'interno di un 'apparato profetico' in cui il progetto rivoluzionario del XX secolo è spesso naufragato. La critica della profezia serve come punto d'accesso alla teoria della destituzione di Agamben, che, a mio avviso, è difficilmente comprensibile separata dalla prima.

Ritengo che questa teoria acquisisca la sua forza filosofica dalla concezione genetica della soggettività in cui è ancorata, permettendo ad Agamben di ri-situare la tensione etica all'interno dello iato tra il tempo frammentario della percezione e la rappresentazione discorsiva del tempo. Particolare enfasi è posta sul recupero dell'opera di un linguista francese relativamente sconosciuto, Gustave Guillaume, la cui importanza per Agamben è rimasta, a quanto mi risulta, ampiamente trascurata. Nonostante l'innegabile influenza del primo su ogni punto del suo pensiero, in ultima analisi non sono né Heidegger né Benjamin a permettere più direttamente ad Agamben di aggirare i limiti incontrati dalla teoria dell'evento del XX secolo quanto, piuttosto, la sua mobilitazione della teoria del 'tempo operativo' di Guillaume, un tempo che sovverte l'opposizione estrinseca tra il tempo sospeso della violenza divina della rivolta e il tempo storico della vita quotidiana.

I. Messianesimo paralizzato

Il concetto di messianesimo in Agamben ha due valenze. La vita nello stato di eccezione permanente è ciò che egli chiamerà un messianesimo 'pietrificato o paralizzato', il 'nichilismo imperfetto' di un ordine dominante che *non può finire di finire*, che ha annullato la legge ma «mantiene il nulla in una perpetua e infinitamente differita vigenza»³. Il 'Nulla' in questione non è un oscuro elemento metafisico, bensì un modo di esperire il mondo in cui gli eventi «accadono senza avvenire»⁴, una paradossale relazione di non-relazione che fa sì che il tempo sfugga alla nostra presa, e in cui «ogni passo diventa inseguevole»⁵. Il nichilismo imperfetto è l'effetto di una modalità di governo che mira a far sì che (il) *Nulla* accada, *anziché il mondo*.

Contro tale paralisi epocale, Agamben oppone non la positività di una forma non-alienata o integrale di soggettività preservata dalla distruzione dell'esperienza, né il recupero dell'esperienza originaria dalle rovine della metafisica, bensì il nichilismo 'perfezionato' del compimento messianico, che raggiunge la redenzione con un «ribaltamento del Nulla» del nostro tempo⁶. Tuttavia, poiché il secondo non è altro che la riduzione del primo, cioè un modo di abitare e ripopolare la frangia di desoggettivazione che il primo installa nella nostra relazione con il mondo, la sfida interpretativa consiste nel capire come la destituzione possa 'creare' una nuova relazione semplicemente esponendo e neutralizzando un'assenza. Cosa significa compiere il Nulla della nostra epoca, restituire il Nulla al nulla, esibendone il vuoto? In che senso la sola esibizione può costituire una modalità di creazione? Qual è la relazione tra il tempo messianico e il Nulla che la nostra epoca custodisce al suo centro? Per rispondere a queste domande, dobbiamo meglio cogliere il nichilismo pietrificato che costituisce il nostro presente.

³ G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 266.

⁴ *Ivi*, p. 270.

⁵ *Ivi*, p. 264.

⁶ Sull'impossibilità di recuperare un 'inizio originario', *cf.* G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 336: «Nemmeno si tratta di risalire archeologicamente a un inizio più originario».

Lo stato d'eccezione e i 'giorni del messia'

Nella sua connotazione religiosa, i 'giorni del Messia' si riferiscono al periodo successivo alla resurrezione, ma precedente l'abolizione della storia. Sebbene la legge terrena rimanga 'in vigore', l'evento messianico l'ha lasciata in uno stato di sospensione: «il tempo sotto la Legge è finito, e tuttavia il Messia non è ancora venuto»⁷. Se Agamben vede in questo un'analogia con la vita contemporanea nello stato di eccezione permanente, è perché, dal momento in cui l'ordine giuridico si 'fonda' direttamente sull'emergenza, non solo la legge si spoglia di ogni autorità trascendente, ma il quadro stesso della prescrizione e della proscrizione perde il suo significato *tout court*. Come la «forma originaria della Torah» nella tradizione cabalistica, che è composta da un «coacervo di lettere senz'ordine – cioè, *senza significato*»⁸ – ma che, per lo stesso motivo, si può dire contenga «tutti i significati possibili»⁹ – l'auto-derogazione della legge nell'eccezione riduce i pronunciamenti della legge a un'accozzaglia senza senso di parole, un «comando che ordina nulla»¹⁰.

Se la vita nello stato di eccezione può essere caratterizzata come un messianesimo 'pietrificato' o 'paralizzato', un nichilismo 'imperfetto', questo è innanzitutto perché, dalla fine della prima guerra mondiale, le società occidentali sono diventate costitutivamente incapaci anche solo di immaginare un futuro che possa apparire diverso dal presente, tanto meno di lavorare per realizzarlo. Dopo la «pura e semplice deposizione di tutti i compiti storici», la politica si è ridotta a «semplici funzioni di polizia interna o internazionale [...] in nome del trionfo dell'economia»¹¹, cioè alla disordinata e tautologica amministrazione di un ordine sociale ed economico che si è svuotato di ogni ragione positiva di essere, e che tuttavia continua an-archicamente a persistere, 'senza perché'.

Contrariamente alle apparenze, la depoliticizzazione della legge non indica la sua scomparsa, ma semplicemente uno slittamento nel suo modo di esercitare il potere su un soggetto. Il fatto che la legge non ci parli più di divieti non indebolisce, ma anzi intensifica la sua presa su di noi. Come osserva Jessica Whyte, se «nessun atto può essere inteso come conforme alla legge», allora ne consegue che «non si può assumere con certezza che vi sia alcuno spazio al di fuori della sua sfera di influenza»¹². Una volta che distinguere la trasgressione dall'osservanza è diventato impossibile *a priori*, la legalità di un atto diventa fondamentalmente indecidibile. Dalla militarizzazione dello spazio pubblico alla sorveglianza completa dei minimi dettagli della vita privata, oggi tutto cospira per ricordarci che il gesto più innocente può essere criminalizzato in ogni momento, che all'interno dei cittadini più innocui si annida un anonimo potenziale di violenza terroristica¹³. Come riassume Agamben, «[i]l principio non detto che domina la nostra società può essere espresso in questo modo: *ogni cittadino è un potenziale terrorista*»¹⁴. In realtà, questa potenzialità senza legge proiettata dalla logica securitaria nella vita di ogni cittadino deve essere vista come l'immagine simmetrica di quella violenza senza fondamento cui siamo

⁷ G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, cit., p. 262.

⁸ *Ivi*, p. 258.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 259.

¹¹ G. AGAMBEN, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 79.

¹² J. WHYTE, *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*, SUNY Press, New York 2013, p. 103. [T.d.C.]

¹³ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Napoli 2006, p. 33: «È per un paradosso soltanto apparente che l'innocuo cittadino delle democrazie postindustriali [...] è considerato [...] dal potere come un terrorista virtuale». Vedi anche Id., *Homo saver*, Einaudi, Torino 1995, p. 67: «chi passeggia durante il coprifuoco non sta trasgredendo la legge, più di quanto il soldato che, eventualmente, lo uccide la stia eseguendo».

¹⁴ Per un'elaborazione approfondita di questo punto, vedi G. AGAMBEN, *Per una teoria del potere destituente*, Conferenza pubblica (Atene, 16 novembre 2013), trascrizione a cura di XPONOS, trad. di Giacomo Mercuriali, su <https://www.sinistrainrete.info/societa/3401-giorgio-agamben-per-una-teoria-del-potere-destituente-.html>.

assoggettati dall'ordine regnante¹⁵. Vivere in uno stato di eccezione permanente significa essere perennemente 'abbandonati' a un'autorità non localizzabile, la cui giurisdizione è illimitata, ma le cui richieste sono imperscrutabili¹⁶. La violenza sovrana aleggia come un elemento indeterminato sui suoi sudditi [*subjects*], un'assenza fortemente presente che agisce su di loro non più per delega e interdizione ma per *esposizione* [*exposure*]: essere governati oggi significa sperimentare uno spettro graduale di vulnerabilità a una potenzialità di violenza non localizzabile sospesa su di noi, essendo la punizione diventata un mero ripensamento, e forse anche un sollievo, e la confessione della colpa l'unico modo per portare a conclusione il nostro processo senza fine.

Questo nichilismo pietrificato della nostra epoca genera un'esperienza del tempo in stallo o aporetica: un radicale *essere in mancanza di futuro* [*futurelessness*] in cui non resta altro che *aspettare*. Tuttavia, a differenza della prima guerra mondiale, che, come scrive Furio Jesi, per quattro anni «aveva sospeso il ritmo abituale della vita» in cui «ogni ora era divenuta di attesa: attesa della prossima mossa - propria o del nemico -», in cui erano «istanti tutti di una più grande attesa, della vittoria»¹⁷, l'attuale paradigma della guerra civile globale condotta attraverso la polizia sovrana non ha altro orizzonte di trionfo o di vittoria se non la propria riproduzione¹⁸. In assenza di tale *télos* o giustificazione, il modello di tenuta del tempo storico si raccoglie solo attraverso il *differimento* della propria imminente dissoluzione. Se si può dire che la nostra società assomiglia a un mondo che, dopo aver depresso la legge, ora concentra tutti i suoi sforzi nel ritardare l'arrivo del Regno, è perché, dopo aver abiurato ogni relazione con la trascendenza, non può più immaginare la sua fine come la fine di *un* mondo, ma solo come la fine del 'Mondo' in sé. La temporalità di tale decadenza assume la forma di una fine senza fine, o, per dirla con Günter Anders, di una 'apocalisse senza regno': un mondo che non può immaginarsi di continuare, e che tuttavia, per questo motivo, è tanto più incapace di farla finita con alcunché¹⁹.

La desoggettivazione e l'amministrazione dell'assenza

Nella Prefazione al suo *De Cive*, Hobbes descrive lo 'stato di natura' come un principio analitico che si rivela quando lo Stato è «considerato come se fosse dissolto»²⁰ (*ut tanquam dissoluta consideretur*). Se Agamben caratterizza spesso la nostra situazione contemporanea come una «guerra civile globale», ciò è dovuto al fatto che, nello stato di eccezione, ogni «esser-insieme» [*togetherness*] formale che un tempo poteva essere associato alle nozioni di società civile o di Stato è oggi vissuta *come se fosse dissolta*²¹. Amministrando tutte le relazioni tra gli esseri umani *come se* le nostre vite non avessero alcuna forma

¹⁵ «Noi non siamo e non saremo mai dei terroristi, ma ciò che voi credete sia un terrorista, ebbene, quello noi lo siamo», in G. AGAMBEN, *Tiqun e l'anonimato*, trascrizione di un intervento pronunciato, in francese, al *Lavoir moderne* il 19 aprile 2009, su <https://quieora.ink/?p=1586>.

¹⁶ G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 50-52.

¹⁷ F. JESI, *Spartakus*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 20.

¹⁸ Sui termini 'guerra civile globale' e 'polizia sovrana', G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 9-11, e Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 83-86. Come dice Agamben, oggi una pura attività di governo «non mira ad altro che alla propria riproduzione» (*Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 32).

¹⁹ «Noi – come si è detto, per la prima volta – siamo i primi ad aspettare dopo la fine del nostro mondo non il regno di Dio, ma niente affatto» [«Über das Bleiben oder Nichtbleiben] unserer Welt, hinter deren Ende wir – das ist, wie gesagt, erstmalig – kein Reich Gottes, sondern einfach nichts erwarten», T.d.C.], Vedi G. ANDERS, "Apokalypse ohne Reich" in *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen. Fünfte, durch ein Vorwort erweiterte Auflage von „Endzeit und Zeitenende“: Beck'sche Schwarze Reihe Band 238*, Beck, München 1986, S. 207-221 // Id. "Apocalypse without Kingdom", in *e-flux* #97, 2019, trad. ted. di Hunter Bolin, su <https://www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypse-without-kingdom/>.

²⁰ T. HOBBS, *Elementa Philosophica de Cive*, Prefazione, Apud Danielem Elzevirium, Amsterdam 1669, p. 8.

²¹ G. AGAMBEN, *Stasis*, cit., p. 61.

interna, come se non fossimo altro che macchine sopravvivenenti – fasci di interesse personale [*self-interest*] circondati da un vuoto di relazione – il governo economico presiede alla riproduzione di una «nuda vita che è stata separata dal suo contesto»²². Solo una volta che gli esseri siano stati strappati dai loro mondi, spogliati di tutti i legami vissuti, può avere senso il compito politico di riassemble le particelle atomizzate. Ciò che l'economia separa, la politica classica raccoglie e ri-unisce, solo *in quanto separato*.

Se il governo contemporaneo può operare come un *katéchōn*, lavorando instancabilmente per nascondere e «ritarda[re] lo svelamento del mistero dell[la sua] *anomia*»²³, rendendo irrealizzabile ogni gesto dei suoi soggetti, la sua riproduzione quotidiana è possibile solo grazie a un'immensa amministrazione della fenomenalità che interviene a ogni livello dell'ingresso del soggetto nell'«Aperto». Oggi, l'intera superficie attraverso la quale i soggetti entrano in contatto con la realtà è stata caricata in prima linea di dispositivi desoggettivanti progettati per attenuare le intensità etiche, per sospendere ogni contatto decisivo con il mondo e per prevenire ogni sforzo di disertare la «immane parodia»²⁴ del nostro inerte tessuto sociale, catturando il nostro «fin troppo umano desiderio di felicità»²⁵ e trasportandolo in un ambito fuori dalla nostra portata – ad esempio, l'iPhone come «sostituita apparecchiatura dell'assenza»²⁶.

Come ci consente di vedere l'opera di Reinhart Koselleck, questa dilagante proliferazione di dispositivi non fa che completare il lungo processo di depoliticizzazione in cui lo Stato moderno ha trovato il suo punto di partenza²⁷. Con il suo passaggio finale, nel ventesimo secolo, in cui si è passati dallo stato di diritto a una «pura attività di governo»²⁸, è avvenuta la neutralizzazione dei grandi antagonismi politici che hanno plasmato la prima metà del XX secolo²⁹. Le «identità reali» che un tempo definivano il campo della polarizzazione politica (Operai, Borghesia, Subalterna, Panafricana³⁰) sono tutte implose, cedendo il loro posto a quel cittadino «docile e codardo» della democrazia post-industriale

²² Id., *Homo Sacer*, cit., p. 112.

²³ Id., *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 104, trad. mod.

²⁴ Id., *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 34.

²⁵ *Ivi*, p. 26.

²⁶ COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene - Ai nostri amici - Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 117.

²⁷ Vedi R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 3-40. C'è un legame interno tra l'arte dello Stato [*statecraft*] in quanto tecnica di neutralizzazione etica e l'ascesa del *moralismo*, quest'ultimo inteso come una sfera di «coscienza interiore» spogliata in anticipo di qualsiasi relazione con l'azione esterna. Nello sforzo da parte lo Stato di immunizzare lo spazio del politico dalle ostilità etiche locali della vita vernacolare e spirituale, Koselleck mostra come lo Stato moderno introduca una «rottura» all'interno del soggetto etico che lo dissocia dai suoi mondi vissuti. In questo, ci permette di comprendere la genesi storica del soggetto liberale contemporaneo, l'impotente indignazione del «cittadino impegnato» [*engaged*]. Se il moralismo liberale presuppone la neutralizzazione di ogni attaccamento etico, questo è perché per «denunciare», dobbiamo prima di tutto *esonere* noi stessi. La «critica» liberale è inseparabile da un gesto di messa-tra-parentesi-di-sé, o *epocarsi* etico [*ethical self-parenthesis*].

²⁸ Id., *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 19.

²⁹ Cfr. Id., *Profanazioni*, Nottetempo, Napoli 2005.

³⁰ «La società dello spettacolo [...] è quella in cui tutte le identità sociali si sono dissolte», in G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, cit. p. 72. Da un lato, è legittimo preoccuparsi della negligenza di Agamben nei confronti delle questioni di razza, genere, identità queer e delle forme disperate che la sofferenza assume nel mondo moderno. Dall'altro lato, se ha ragione nel ritenere che le varie contraddizioni e oppressioni sociali che, a metà del ventesimo secolo, sono riuscite a indurirsi in punti antagonisti di soggettivazione politica, non possano più cristallizzarsi in contro-soggettivazioni come una volta, allora ciò che quelle servono principalmente a marcare è l'intensità e la qualità in cui un vuoto generalizzato della legge si esprime secondo questa o quella posizionalità sociale. Ci sono, potremmo dire, molti «nichilismi imperfetti» a seconda della complessa grammatica della negatività che struttura le diverse identità. Tuttavia, dal momento che il messianesimo comincia *da dove si è già* e depone le condizioni sociali senza fondare una nuova identità, probabilmente non è necessario che affronti *prima* questa differenza al fine di offrire uno schema logico per disfare il Nulla, anche se resta il caso che la sua attuazione sarà diversa a seconda delle diverse esperienze. Questo punto è, in effetti, un punto spinoso. Alcune considerazioni preliminari su questo problema - partendo dal lato della *critical race theory*, e lavorando a ritroso fino ad Agamben - sono state proposte in K. AARONS, «No Selves to Abolish. Afropessimism, Anti-Politics, and the End of the World», *Mute Magazine*, 29 febbraio 2016.

che *Tiqqun* e Agamben³¹ hanno soprannominato il *Bloom*³². La peculiare modalità di alienazione indicata dal concetto di Bloom è importante, in quanto costituisce la premessa ‘sogettiva’ del messianesimo costituente di Agamben.

Il Bloom è l’ultimo uomo: l’esito finale della vasta campagna di violenza sociale del capitalismo diretta contro ogni esperienza immediatamente condivisibile del mondo, la guerra di annientamento condotta contro quelle che Ivan Illich chiama ‘comunità vernacolari’³³. Il Bloom è la profezia avverantesi della moderna forma statale che, attraverso quattro secoli di colonizzazione, migrazione forzata, schiavitù ed esilio, è finalmente riuscita a perfezionare nella pratica l’atomizzazione che ha sempre presupposto in teoria, eliminando tutte le forme di appartenenza collettiva non sussunte nel mercato [*non-marketized*]. In quanto tale, il Bloom non è un’identità, ma un modo per definire la *Stimmung* paradigmatica dell’epoca del nichilismo pietrificato: l’esperienza di non provenire più da nessuna parte, di essere straniero ovunque, «ospiti nelle nostre stesse famiglie»³⁴. In termini fenomenologici, descrive l’esperienza di abitare un corpo il cui schema corporeo mutilato lo immunizza da tutti gli attaccamenti affettivi [*attachments*] significativi con gli altri [*people*], con i luoghi e gli esseri che ci circondano. Segnala non tanto l’assenza di ogni gusto o inclinazione, quanto piuttosto un «gusto per l’assenza», un’inclinazione al nulla, un modo di astrarsi o di esimersi da qualsiasi decisione sulla situazione vissuta³⁵. È simile a quello che Arendt chiama «il deserto»³⁶: un’abitudine a diventare spettatori della nostra stessa esperienza, a relazionarci con il mondo come *se* non vi appartenessimo, come se non ne facessimo *parte* – «spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a se stessi»³⁷. In questo, è il *Bloom* a porre la posta in gioco per ciò che la destituzione messianica deve ‘compiere’. Agamben offre un’importante chiarificazione del concetto, che contemporaneamente punta nella direzione del suo ribaltamento: Bloom, scrive, è il nome dei «nuovi soggetti anonimi, le singolarità qualunque, svuotate, pronte a tutto, che possono diffondersi ovunque, ma restando inafferrabili, senza identità, ma reidentificabili in qualsiasi momento»³⁸. È decisivo notare che l’anonimato di questo uomo contemporaneo senza contenuto non è definito da un’assenza di

³¹ Id. *Che cos’è un dispositivo?*, cit., p. 33.

³² Vedi anche TIQQUN, *Teoria del Bloom*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, *passim*. In diverse occasioni, Agamben ha pubblicamente riconosciuto il suo coinvolgimento in entrambi i volumi della rivista, così come nelle revisioni dell’edizione 2008. Vedi G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 198. A titolo di riferimento storico, si ricorderà che la seconda della serie di conferenze che è diventata *Il tempo che resta* è stata presentata all’Università di Verona nell’inverno 1998-99, mentre il volume 1 di *Tiqqun* è stato pubblicato per la prima volta a Venezia (a un’ora di macchina) nel gennaio 1999. Nella cabala di Luria, la parola *tiqqun* significa «restaurazione messianica» o «riparazione del mondo». Vedi G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, cit., e Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, *passim*.

³³ Dalla condivisione di conoscenze tradizionali come la medicina, la contraccezione e l’educazione dei bambini, a forme di riproduzione collettiva come la messa in comune e lo scambio informale, Ivan Illich mostra come l’emergere del capitalismo abbia comportato una guerra spietata contro ogni complicità o cooperazione materiale e linguistica dimostratasi incompatibile con la relazione salariale. Ciò ha comportato una frantumazione dell’esperienza, una sostituzione del «sostentamento derivante da modelli di reciprocità incorporati in ogni aspetto della vita [con un] sostentamento che deriva [esclusivamente] dallo scambio o dalla distribuzione verticale», vedi I. ILLICH, *Lavoro-ombra*, trad. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1985. Per le osservazioni di Agamben su Illich, si veda G. AGAMBEN, «Vers une théorie de la puissance destituante», 2013 in <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>.

³⁴ COMITATO INVISIBILE, *L’insurrezione che viene - Ai nostri amici - Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 27.

³⁵ TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, La Fabrique Éditions, Paris 2009, p. 15: [«À l’épreuve, on s’aperçoit que le Bloom ne recouvre pas tant une absence de goût qu’un singulier goût pour l’absence», N.d.C.].

³⁶ Come osserva Arendt, la vera ‘crisi politica’ del nostro tempo sta nella nostra incapacità di sentire nemmeno il deserto depolitizzato a cui siamo stati consegnati, «la moderna crescita dell’assenza di mondo, l’appassimento di tutto ciò che ci separa», vedi H. ARENDT, *The Promise of Politics*, Epilogue, Schocken Bernes, New York 2005, pp. 201-204.

³⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 68.

³⁸ G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 198.

identità *in sé*, ma dalla presenza di un *nullità* [*nothingness*] destabilizzante che si insinua tra il soggetto e ciascuno dei suoi predicati o qualità di-fatto-giuridici. Questo Nulla [*Nothing*] non è riducibile a un epifenomeno biografico o sociologico, perché, in misura maggiore o minore, tocca tutti coloro che vivono nel nostro tempo. È lo specchio introiettato dell'infondatezza anarchica di un'epoca in cui tutte le fantasie egemoniche che una volta stabilizzavano l'economia della presenza sono invece giunte a estenuazione o diventate sistematicamente trite e ritrite. Come osserva Reiner Schürmann, «il foco e il luogo dei moderni, il loro focolare e il loro punto focale – l'«io penso» – subisce delle dislocazioni un po' alla maniera [...] di un ricordo d'infanzia smarrito in una conversazione: pur andando, nel nuovo sito non va più da sé»³⁹. La contemporanea colonizzazione dell'interiorità da parte dello Spettacolo frantuma la coerenza dell' «io» attraverso la sua incessante proliferazione di artificiali e astratte (cioè inabitabili) immagini di egoità. Quanto più questi predicati socio-istituzionali predeterminati diventano vuoti, tanto più siamo spinti a «identificarci» con essi, a scapito della nostra singolare lettura della situazione. Tuttavia, mentre svuota le identità della loro sostanza storica, il nulla [*nothingness*] del Bloom permette di *ri-identificare* il soggetto in ogni momento. È proprio perché la nostra interiorità dis-localata ci costringe a rimanere continuamente in allerta per schemi di identificazione che serbiamo il potenziale per un diverso modo di ri-affeziamento [*reattachment*], un diverso modo di relazione: nuovi modi di condividere i gesti, di muoversi insieme, nuove pratiche che ci permettano di abitare ancora una volta il mondo spettrale in cui siamo nati. Il Bloom non enuncia la fine dell'identità *tout court*, ma l'aprirsi ad essa di una relazione nuovamente non sostanziale e puramente contestuale-strategico.

Ma la domanda posta dalla desoggettivazione contemporanea non è certo «come possiamo dare nuova vita alle grandi soggettività politiche di un tempo?». Come ci ricorda Marcello Tarì, «l'esaurirsi delle possibilità di questo mondo significa anche quello dell'azione politica che andava con lui»⁴⁰. I tristi trotskisti che svendono i loro giornali operaisti [*workerist*] vecchi di un secolo fuori da *Whole Foods* offrono un ordinario promemoria secondo cui, «a meno di non voler continuare ad esistere come un non-morto, come uno zombie» occorre deporre «un'identità politica che, come questo mondo, [ha] esaurito ogni possibilità»⁴¹. Della maschera di quella che fu la militanza rivoluzionaria, rimangono solo frammenti e rovine. Benché la sua coraggiosa eredità meriti il nostro rispetto e la nostra ammirazione, Agamben ritiene che le sue premesse operative – i suoi compiti storici, ma anche la sua immagine di vita e di felicità – non possano più essere nostre.

La nostra domanda deve essere diversa: come possiamo immaginare una politica che non sia fondata su un soggetto pre-esistente⁴²? Come osserva Agamben, «ciò che spesso manca, anche nei movimenti

³⁹ R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, Diaphanes, Zürich-Berlin, 2017, p. 649: «le feu et lieu des modernes, leur foyer et leur focale – le Je pense – subit des déplacements un peu comme [...] un souvenir d'enfance égaré dans une conversation: allant encore, dans le site nouveau, mais n'y allant plus de soi», *T.d.C.* Su questo punto, si veda S. WAKEFIELD., «Reiner Schürmann's Faultline Topology and the Anthropocene», in *The Anarchist Turn*, a cura di J. Blumenfeld, C. Bottici e S. Critchley, Pluto Press, London 2013, cap. 10, p. 180: «Quando il grande foglio delle costellazioni che fissa le cose in presenza costante si ripiega, si chiude su se stesso, il riferimento principale esiste ancora, abbiamo ancora il senso dell'identità di sé con sé, ma è dislocato, plurificato e in decadimento [// When the great sheet of constellations that fix things in constant presence folds up, closes in on itself, the principal reference still exists, we still have the sense of identity of self with self, but it is dislocated, plurified and decaying], *T.d.C.*»

⁴⁰ M. TARÌ, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 7.

⁴¹ *Ivi*, pp. 7-8.

⁴² «Le teorie politiche sono sempre state costruite sulla premessa che ci fosse un soggetto che avesse un qualche significato, con certi bisogni e certi desideri ad esso collegati. Oggi mi sembra molto importante cercare di ripensare l'azione politica senza il riferimento antropologico a un soggetto // but it seems very important to me to attempt to re-think political action without the anthropological reference to a subject», in G. AGAMBEN, *Tiqqun e l'anonimato*, cit. Su questo punto, vedi anche G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 192: «Chi è il soggetto di questa nuova biopolitica o piuttosto di questa biopolitica minore di cui parlate? È sempre un problema essenziale nella politica classica, poiché bisogna trovare chi è il soggetto rivoluzionario, per esempio».

[di oggi], è [...] la consapevolezza che ogni volta che si assume un'identità si è anche soggiogati. Ovviamente questo è reso complicato anche dal fatto che i dispositivi moderni non solo comportano la creazione di una soggettività, ma anche ed egualmente processi di desoggettivazione»⁴³.

Il vero problema è come *intervenire* in questo processo in modo da indirizzarlo verso un aumento della nostra potenza di pensare, sentire e agire: «cosa, nei processi in cui un soggetto si affeziona in qualche modo a un'identità soggettiva, porta a un cambiamento, a un aumento o a una diminuzione della sua potenza di agire?»⁴⁴. Come può il nostro anonimato - senza ri-sostanzializzare il soggetto per mezzo del nuovo, ennesimo mitologema - fare quel 'salto oltre se stesso' che gli permetta di trasformarsi in una 'zona di vita comune' la quale mantiene la propria non coincidenza con se stessa, rimanendo nella «terra di nessuno»⁴⁵ tra identità e non-identità? Come può la desoggettivazione anonima a cui siamo stati ridotti recuperare una potenza comune che è tuttavia singolarmente sua? *Senza ricostituire la soggettività*, come possiamo disattivare le vocazioni fisse a cui ci consegnano le nostre situazioni sociali, aprendole però ad un *uso* anonimo e comune? Se la vita messianica descrive l'esperienza di una soggettività «solo nella misura di una strategia o tattica»⁴⁶, allora cos'è questa strategia e da quali gesti dipende?

II. Contro la fine del mondo

*Il colpo di Stato è un nulla contro il quale dobbiamo opporre il nostro nulla.*⁴⁷

MAURICE BLANCHOT

*Vincere la lotta tra il tempo della fine e la fine dei tempi è il compito imposto a noi oggi e, d'ora a ogni oggi ancora a venire, a coloro che vengono dopo di noi.*⁴⁸

GÜNTER ANDERS

Se la significanza archeologica del messianesimo consiste nell'aver portato alla luce per la prima volta l'*arcanum imperii* della legge, la sua significanza etica risiede nella risposta a quello che essa consente, la disposizione con cui ne assume la condizione. Il compimento che caratterizza il «messianesimo perfezionato» non ha nulla a che vedere con l'artificio teologico-metafisico dell'esistenza del Divino⁴⁹.

⁴³ [«What is often lacking, also in the movements, is the consciousness of this relation, the awareness that every time one takes on an identity one is also subjugated. Obviously this is also complicated by the fact that modern dispositifs not only entail the creation of a subjectivity but also and equally processes of de-subjectification», *T.d.C.*, in "Metropolis", trad. ingl. di Arianna Bove da globalproject. info nel 2005, 2007, su <https://www.generation-online.org/p/fpagamben4.htm>.

⁴⁴ *Ibid.*: [«what, in the processes whereby a subject somehow becomes attached to a subjective identity, leads to a change, an increase or decrease of his/her power to act», *T.d.C.*].

⁴⁵ G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 194: «Si tratta realmente di identificare questa zona, questa 'no man's land' che starebbe tra un processo di soggettivazione e un processo contrario di desoggettivazione, tra l'identità e la non identità».

⁴⁶ *Ibid.*: [«dans la mesure d'une stratégie ou d'une tactique», *T.d.C.*]. Vedi anche G. AGAMBEN, "Metropolis", cit.: «L'esito dei conflitti dipende da questo: dal potere di agire e di intervenire sui processi di soggettività, per raggiungere quella fase che definirei un punto di ingovernabilità // the outcome of conflicts depends on this: on the power to act and intervene on processes of subjectivation, in order to reach that stage that I would call a point of ungovernability.», *T.d.C.*].

⁴⁷ *Autour du Groupe de la rue Saint-Benoît de 1942 à 1962*; Gérard Legrand citato da Maurice Blanchot, in Z. PAUL, *Introduction "Affirming the Rupture"*, in M. BLANCHOT, *Political Writings, 1953-1993*, trad. e intro. di Zakir Paul, Fordham, New York 2010, p. 182, n.28: [«The coup d'état is a nothingness against which we much oppose our own nothingness», *T.d.C.*].

⁴⁸ G. ANDERS, "Apocalypse ohne Reich", cit.: [«die Gewinnung des Kampfes zwischen Endzeit und Zeitende die Aufgabe ist, die uns heute, und von nun an unseren Nachkommen in jedem noch kommenden Heute, gestellt ist», *T.d.C.*].

⁴⁹ G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 198: «In ogni caso credo che il messianico sia sempre profano, mai soltanto religioso»

Agamben non è un pensatore teologico. Ciò che è in gioco, piuttosto, è la ricerca di uno schema etico ed epistemologico attraverso il quale si possa mettere in atto una disattivazione dell'eccezione sovrana *dall'interno* del tempo storico. Il Messia è «la figura in cui la religione si confronta col problema della Legge, viene con questa a una resa dei conti decisiva»⁵⁰. Ciò che Agamben cerca è uno schema non dialettico per affrontare e annullare il 'vuoto' [*emptiness*] distruttivo dello stato di eccezione, di cui la nullità etica del Bloom costituisce l'espressione soggettiva. Non si tratta del fondamento di una nuova legge, ma di una *modalità di relazione* con l'infondatezza della legge sotto la quale già viviamo: il messianesimo si relaziona alla nullità della legge attraverso la lente del suo 'trapasso' [*passing-away*]. Contro il disordine gestito dello stato di eccezione e la sua diffusa paralisi etica, il messianesimo 'compiuto' o destituente risponde introducendo una disposizione chiarificatrice che esperisce il suo contatto con il mondo come un appello alla *decisione*.

Profezia, escatologia, transizione

Fin dalla prima fase del suo lavoro, in Agamben la teorizzazione della violenza rivoluzionaria si è incentrata sulla forma interna attraverso la quale essa trasforma l'esperienza del tempo⁵¹. La violenza rivoluzionaria, secondo lui, non deve semplicemente precorrere, bensì *coincidere* con una nuova temporalizzazione dell'esperienza. Non dobbiamo quindi sorprenderci di vederlo affermare che l'essenza della comunità messianica può essere colta solo in termini di «forma interna del tempo [che Paolo] definisce *ho nyn kairós*»⁵² o istante-tempo, quest'ultimo inteso come «paradigma del tempo storico»⁵³.

Una falsa alternativa ha da tempo orientato la temporalità della teoria rivoluzionaria dell'azione: interveniamo ora e acceleriamo il crollo che si avvicina (attivismo, volontarismo), oppure dobbiamo rifiutare tutte le separazioni tra noi e 'la classe operaia' e aspettare che le masse agiscano da sole (oggettivismo, storicismo)? Avanguardia, o movimento di massa? La Grande Sera, o il processo? Oppure differenziamo la posta coprendoci le spalle, considerando i nostri interventi qui e ora come 'prefigurazioni' positive o negative degli ideali e delle pratiche che plasmeranno il mondo che vogliamo vedere emergere 'dopo' il crollo, nella speranza che le nostre piccole oasi di cultura radicale funzionino come semi che germogliano e si generalizzano quando i tempi sono maturi, o almeno ci lascino un po' più preparati⁵⁴? In fondo, il dibattito è di origine teologica: aspettiamo la venuta del Messia, e rimaniamo nel posto che Dio ci ha assegnato, o affrettiamo la seconda venuta, l'*éschaton*⁵⁵? In entrambi i casi, l'arrivo del Regno viene interpretato come un evento eccezionale; la redenzione coincide con una improvvisa e cataclismatica divisione della storia da parte di un *altro* tempo intollerante e intransigente che o la spezza a metà, o la abolisce.

La *klēsis* paolina o 'vocazione' risponde dividendo questa divisione. In contrasto con la polarizzazione del 'tempo normale/tempo sospeso' del tipo che si trova non solo nello *Spartakus* di Furio Jesi, ma anche nel primo resoconto di Agamben sulla violenza di classe pubblicato nello stesso

⁵⁰ G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, cit., p. 255; in Agamben l'intera frase è in corsivo].

⁵¹ Cfr. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001 (1978), p. 95.

⁵² G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 9.

⁵³ *Ivi.*, p. 11, corsivo di Aarons.

⁵⁴ Per un'interpretazione positiva della prefigurazione si veda C. MILSTEIN, *Anarchism and its Aspirations*, AK Press, Oakland, 2010; per la 'prefigurazione negativa' si veda J. BERNES, "Square and Circle: The Logic of Occupy", *The New Inquiry*, 17 settembre 2021; per la posizione oggettivista di linea dura si veda M. DUPONT, *Nilist Communism*, Ardent Press, San Francisco 2009.

⁵⁵ Su questo punto, si veda ACCUSATO DI TARNAC, "Diffondere l'anarchia, vivere il comunismo", in AA.VV., *The Anarchist Turn*, cit., pp. 224-235.

anno, *Il tempo che resta* cerca di mostrare che c'è un'altra esperienza del tempo storico in cui la sua rappresentazione lineare o storiografica della vita è, per certi versi, già 'sospesa' (anche se questo termine alla fine si rivelerà inadeguato, come vedremo più avanti)⁵⁶. È importante notare che, se è già sospesa, non lo è così *estrinsecamente*, come avviene quando la quasi-eternità della rivolta disattiva o 'ammutilisce' il tempo progressivo della storia, ma piuttosto *internamente* in ogni momento. Il tempo storico avvolge un resto, un 'residuo' che divide l'opposizione tra la cronologia e la 'fine del tempo', permettendo così di cogliere il tempo e di porvi fine. Come tenterò di mostrare, l'originalità decisiva de *Il tempo che resta* risiede nel fatto che la divisione tra tempo messianico e tempo storico non assume il carattere eccezionale di un'interruzione improvvisa, né è un fatto da incitare o anticipare, ma possiede già un'esistenza. Se il Regno è già qui tra noi, allora la vocazione apostolica non è né la proiezione di un evento a venire, né il tentativo di istigazione per *fiat* (con i pericoli che ne derivano di 'tecnicizzazione'), ma assume il carattere di una *risposta*⁵⁷. Eppure a che cosa la vocazione è risposta? E qual è la natura di questa risposta, cos'è la vocazione messianica?

In *Il coraggio della verità*, Foucault ci ricorda che l'epistemologia e la temporalità profetiche sono segnate da una doppia estraneità, che incide sia il loro rapporto con la parola sia la loro logica temporale. Incapace di parlare in nome proprio, la bocca del profeta «serve da intermediario a una voce che viene da un altro luogo. [...] Egli] non svela senza essere oscuro, non rivela senza avviluppare ciò che dice in una certa forma, che è quella dell'enigma»⁵⁸. Da un lato, il profeta annuncia un messaggio che *origina* altrove ('così parla Yahweh'); dall'altro, il messaggio stesso *anticipa* un evento situato altrove, nel futuro, in un tempo ancora-a-venire. Anche se il profeta, o la profetessa, insiste di avere un rapporto immediato con lo spirito di Dio da cui proviene il messaggio, tuttavia «riceve da Dio una parola che non gli appartiene in proprio»⁵⁹. Come Rimbaud, che in *Il battello ebbro* dichiara di aver «visto ciò che gli altri uomini invece credono di aver visto», il profeta *evoca* una verità che non può essere presentata⁶⁰. La verità profetica arriva nella modalità del ritrarsi [*withdrawal*]: è irrealizzabile nel presente, sospesa a distanza da noi in un mondo 'altro' da cui discende. Il tempo profetico ci distende verso un tempo 'che viene', la cui realtà rimane inaccessibile, e che mai nulla, nella situazione attuale, può essere sufficiente a dischiudere. L'evento profetizzato verrà *presto*, e siamo invitati a usare [*make use*]⁶¹ il tempo storico per prepararci ad esso. In definitiva, però, quello che dobbiamo fare è *aspettare*.

L'«apparato profetico» è definito dalla duplice condizione di 'evocazione' mitica e di differimento temporale. Non diversamente dall'indeterminatezza fluttuante dell'essere-in-vigore [*being-in-force*] della legge – che anch'essa predicata su un terreno che può solo 'evocare' ma mai rendere presente – la significanza vitale della profezia risiede nel suo potere di posizionarci in relazione a una verità che non possiamo *assumere* propriamente. Consente solo due domande in risposta: «Il profeta ha visto la

⁵⁶ Sulla teorizzazione di Jesi della sospensione del tempo, si veda K. AARONS, "Cruel festivals: Furio Jesi and the Critique of Political Autonomy", cit. Sulla formulazione iniziale di Agamben della violenza rivoluzionaria di classe, scritta nello stesso anno di *Spartakus* di Jesi, si veda G. AGAMBEN, "Sui limiti della violenza", in *Nuovi argomenti*, inverno 1970, ora consultabile sul profilo academia.edu di L. Fabbri, https://www.academia.edu/1024178/Sui_limiti_della_violenza_by_Giorgio_Agamben.

⁵⁷ Sul concetto di 'mito tecnicizzato', si veda K. AARONS, "Cruel festivals: Furio Jesi and the Critique of Political Autonomy", cit., e *Introduzione* di A. CAVALLETTI a F. JESI, *Spartakus*, cit. Sui limiti del concetto di rivolta di Jesi, si veda K. AARONS, "No Selves to Abolish. Afropessimism, Anti-Politics, and the End of the World", cit.

⁵⁸ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p.26.

⁵⁹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 61.

⁶⁰ «Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir», in A. RIMBAUD, "Le Bateau Ivre", in *Œuvres*, Garnier, Paris 1960, p. 129, [T.d.C.]. Sul carattere profetico di questa formulazione, e sulla macchina mitologica su cui si basa, si veda F. JESI, "Lettura del Bateau ivre di Rimbaud", in *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Napoli 2013.

⁶¹ [L'inglese *make use* qui utilizzato da Aarons traduce il *chrēsai* paolino. Per il 'fare uso', la *chrēsai* paolina, vedi G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., N.d.C.].

verità?» (ovverosia, la macchina mitologica è piena o vuota?); e, se il profeta dice la verità, «fino a quando [quanto dobbiamo aspettare?]»⁶².

Nello stesso corso, Foucault distingue il profeta – che non parla a nome suo, ma in nome di un futuro ulteriore – dal *parresiasta*, che ha il coraggio di dire ciò che è vero oggi a nome proprio⁶³. Mentre Foucault non considerava queste figure fondamentalmente separabili, Agamben le separa, identificando la propria politica messianica esclusivamente con quella del parresiasta⁶⁴. La motivazione di questa separazione è meno ontologica che storica, e serve a mettere in evidenza una dimensione politica chiave del suo messianesimo. C'è, sostiene Agamben, un legame intimo tra la scomparsa della figura del Profeta nella nostra epoca contemporanea e l'esaurimento [*exhaustion*] di una politica rivoluzionaria basata su programmi (o fini) e la forma-partito:

[...] fino a 50 anni fa, la figura del profeta era quella del leader politico, ora è completamente sparita. Ma al tempo stesso mi sembra che *non si possa più pensare un discorso che indirizzi al futuro*. Bisogna pensare l'attualità messianica, il *kairos*, il tempo di adesso. [...] Benjamin scrive da qualche parte che Marx ha secolarizzato il tempo messianico nella società senza classi. È del tutto vero. Ma, al tempo stesso, con tutte le aporie che ciò genera – le transizioni, ecc. – è una specie di scoglio sul quale la Rivoluzione si è incagliata. Non si dispone di un modello di tempo che permetta di pensare ciò.⁶⁵

La lettura agambeniana di Paolo risponde a questo esaurimento della futuità separando la deposizione messianica della legge dalla logica escatologica e transizionale. La vocazione paolina non è né un *eschaton* 'perpetuamente differito' (si veda le interpretazioni 'liberal' di Scholem e Derrida, che rispecchiano solo l'imperfetto nichilismo del nostro tempo) né un 'tempo di transizione' situato tra due epoche, l'una da cui si distacca, l'altra che si sforza di portare a compimento (la fase 'dittatoriale' del marxismo-leninismo). Alla fine, ambedue gli approcci conducono nella stessa impasse: nessuno dei due può infatti fornire, soddisfare, liberare [*deliver*] né afferrare l'attualità dell'esperienza su cui tuttavia si fonda. O si ritarda perennemente il momento decisivo, o si piega la propria idea di felicità verso un 'fine' che sembra destinato a collocarla fuori portata: «ogni transizione, tende a protrarsi all'infinito e a rendere inafferrabile quella fine che esso dovrebbe invece produrre»⁶⁶. Non c'è incomprendimento più grande del messianesimo che equiparare il tempo che 'resta' a un'attesa, un'anticipazione di ciò che verrà in un momento *successivo*⁶⁷.

Rifiutare lo schema della profezia significa che non c'è un *preliminare* al comunismo. Portato alle sue conclusioni logiche, ciò implica che, qualunque cosa intendiamo per comunismo, non può chiaramente riferirsi a un nuovo schema istituzionale per la distribuzione della ricchezza, l'organizzazione del lavoro o la gestione [*management*] rappresentativa della società. In senso stretto, non può essere un ideale o un'ideologia, poiché anche questi dovrebbero attendere la loro realizzazione in uno stato di cose. Un netto rifiuto dei preliminari ci lascia solo due opzioni: o rinunciamo completamente al progetto comunista, oppure lo intendiamo come una *disposizione etica*, un modo di entrare in contatto con, e di essere affetti [*being affected*] da, una potenza comune che si comunica in ciò che sta accadendo⁶⁸. Per chi

⁶² G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 62.

⁶³ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, cit., p. 27[: «il parresiasta parla a proprio nome», N.d.C.].

⁶⁴ Cfr. G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 197. L'affermazione che Foucault non ha separato completamente le due figure del profeta e del parresiasta è di Agamben. Anche se una tale interpretazione è forse discutibile, non ne parlerò comunque qui.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 197-198. I corsivi sono di Aarons.

⁶⁶ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 70.

⁶⁷ *Ivi*, p. 62-63. Nonostante i suoi molti meriti, questo è l'errore in cui spesso cade l'altrimenti penetrante studio di Jessica Whyte su Agamben. Vedi J. WHYTE, op. cit.

⁶⁸ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 295-296, 301-302, 269-270.

adotta quest'ultimo approccio, l'esigenza a cui risponde il termine 'comunismo' non può che collocarsi all'interno del darsi del presente, nella situazione concreta in cui ci troviamo. Al contrario, se il tempo della 'transizione' lascia il comunismo in sospeso e irraggiungibile, è perché continua a essere inteso come una transizione *verso* un(a) fine. Per Agamben, il problema del comunismo non ha nulla a che vedere con una società futura; esso denomina un processo etico che emerge da scintille o da potenzialità frammentarie già operative nel presente. È in transizione, ma non 'verso' qualcos'altro – è *pura transizione*, il compersi [*accomplishing*] di mondi condivisi nel processo della loro stessa costruzione, e mai un *fait accompli*⁶⁹.

Dall'apocalittica al tempo operativo

Paolo non è un profeta, ma un apostolo. Per lui il Messia è già arrivato; l'età dei profeti è finita. Vivere ai tempi del Messia, è vivere *ho nyn kairos*, nel tempo dell'ora. Ma se la profezia si è conclusa, se l'evento decisivo è ormai alle nostre spalle, non siamo forse alla fine della storia? Il tempo si è concluso? Come distinguere la vocazione paolina dall'annuncio apocalittico dell'*éschaton*?

Vivere nella vocazione apostolica è, ci dice Agamben, esperire non la «fine del tempo, ma *il tempo della fine*»⁷⁰. Non è «l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire [...] [cioè] il tempo che resta tra il tempo e la sua fine»⁷¹. Cosa significa per il tempo non essersi *ancora* concluso, ma che è *già* 'cominciato a finire'? Il tempo messianico non è un tempo anticipato, bensì 'colto' e 'contratto', afferrato e reso *abitabile*. È «un pezzo di tempo prelevato dal profano che si trasforma di colpo»⁷². Siccome la violenza rivoluzionaria è vincolata da Agamben alla trasformazione del tempo, molto se ne corre nella differenza tra il concetto escatologico di 'fine' e l'evento messianico. Inoltre, l'*'hōs mē'* paolino (disattivazione, revocazione) offre l'esempio più dettagliato e positivo di potenza destituente nell'*Epilogo de L'uso dei corpi*. Se così è, è perché «[la *klēsis* messianica] è tesa in questo tempo operativo, può avere la forma del *come non*, dell'incessante revocazione di ogni vocazione»⁷³, allora non è esagerato dire che l'intera concezione di Agamben della destituzione dipende da questa distinzione⁷⁴. Di seguito cercherò quindi di approfondire l'argomento, prima di trarre alcune conclusioni provvisorie nella sezione finale. Come Bergson ha sottolineato già un secolo fa, il tentativo di pensare il tempo comporta spesso una problematica dipendenza dagli schemi spaziali: il tempo è rappresentato come una linea, un'estremità della quale rappresenta il passato, l'altra il futuro, con il presente che forma una cesura nel mezzo [p—/pr—f]. Se ci si affida a tale schema, l'evento messianico sarà costretto ad apparire o come un unico accadimento puntuale o 'punto' tra gli altri nella sequenza cronologica del tempo storico, oppure come la contemplazione astratta dell'*ultimo* giorno (il giorno dell'Ira o *Dies Irae*) in cui la serie viene finalmente abolita (il 'capolinea', per così dire). Come osserva Agamben, questa sembra essere l'alternativa presentata dalla apocalittica tradizione rabbinica ebraica, che associa la distinzione di due mondi (*olamin*) a quella di due ordini temporali (*aiones*). Da un lato, c'è l'*olam hazzeḥ*, il tempo cronologico che si estende dalla creazione del mondo alla sua conclusione (*ho aiōn touto*, *ho kosmos outos*: questo mondo, questo tempo); dall'altro, l'*olam habba*, il prossimo mondo a venire, l'*éschaton* che abolisce la serie (*ho aiōn mellōn*)⁷⁵. Mentre entrambi gli *olamim* appaiono negli scritti

⁶⁹ In francese nel testo, [N.d.T.].

⁷⁰ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 63, corsivo di Agamben.

⁷¹ *Ibid.*

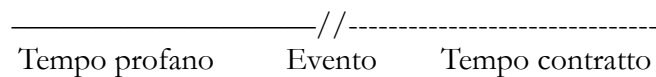
⁷² G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, cit., p. 198.

⁷³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 68.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 63.

di Paolo, Agamben insiste sul fatto che il tempo a cui la chiamata apostolica risponde non è né quello di un punto su una linea sequenziale, né quello di un mondo successivo alla conclusione della storia. In nessuno dei due casi l'evento potrebbe, in senso stretto, essere vissuto. Il significato più profondo del tempo messianico è proprio quello di mettere in questione «la stessa possibilità di una chiara divisione fra i due *olamin*»⁷⁶. Se non può essere rappresentato né come una linea, un punto, e nemmeno come una 'fine' del tempo, ciò è dovuto al fatto che il tempo del resto, si mantiene *tra* i due. Eppure, anche se non è un punto né un punto finale, l'«esser-tra' [*betweeness*] del tempo messianico sembrerebbe ancora implicare, a prima vista comunque, uno sviluppo progressivo. Ad esempio, nella sua connotazione religiosa, l'idea di 'arrivo' può facilmente prestarsi a una divisione tripartita: (t¹) il tempo profano del *chronos* si estende in modo lineare fino all'evento della risurrezione, dove il tempo (t²) «si contrae e comincia a finire»⁷⁷; d'ora in poi 'resta' nell'*ho nyn kairós* fino alla *parousía* (t³), o la piena presenza del Messia alla fine dei tempi. Se dovessimo rappresentare questo schema su una linea, presenteremmo una linea retta che, interrotta da una cesura, continua in forma contratta fino a rompersi:



Dato questo schema, il tempo messianico potrebbe essere concepito come lo spazio contratto 'tra' i punti di rottura. L'*ho nyn kairós* non si riferirebbe qui semplicemente all'arco cronologico di transizione che cade 'dopo' la risurrezione e 'prima' della *parousía*, ma alla mutazione del tempo cronologico stesso che l'evento introduce. In un senso Agamben accetta questo schema; o meglio, pensa che esso giunga a qualcosa di essenziale, cioè che il tempo messianico «non è esterno rispetto al tempo cronologico»⁷⁸ ma è una *porzione di tempo secolare* che subisce una «contrazione che lo trasforma integralmente»⁷⁹. Il problema è che, rimanendo questa figurazione del tempo spaziale, è impossibile apprezzare la *significanza vitale* di questa contrazione senza metterla in relazione con l'andamento della linea, il che ricadrebbe ancora una volta in una forma di 'anticipazione' futura. Ciò che non può mai essere colto nello schema spaziale è la realtà della sua esperienza vissuta. Eppure l'esperienza vissuta del tempo trasformato è il nucleo della problematica rivoluzionaria per Agamben. Occorre quindi trovare un altro approccio. Agamben si rivolge al lavoro del linguista Gustave Guillaume per una soluzione, e in particolare ai due studi raccolti nel suo libro *Temps et verbe* (1929, 1945), che offrono la prima teoria elaborata di ciò che Guillaume chiama il tempo 'operativo' o 'cronogenetico', un tempo interno al tempo cronologico, dal quale quest'ultimo dipende, senza che lo possa però inglobare rappresentativamente in un'immagine-tempo [*time-image*]. Sebbene un resoconto più completo dell'importante influenza di Guillaume sull'opera di Agamben debba essere riservato a un'altra occasione, cercherò qui di delineare gli elementi essenziali, che concernono la presenza – nel pensiero e nella percezione – di una genetica dimensione *valutativa* e preindividuale dell'esperienza in cui il tempo non si è ancora sedimentato nelle costituite relazioni tensive [*tensive relations*]⁸⁰ che caratterizzano il parlare discorsivo [*discursive speech*] e i paradigmi spaziali del tempo che da esso dipendono.

⁷⁶ *Ivi*, p. 64.

⁷⁷ *Ivi*, p. 63.

⁷⁸ *Ivi*, p. 64, trad. mod.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ [Il termine inglese *tensive*, 'causante tensione', si riferisce specificamente ai tempi verbali — *tenses* - e dunque a relazioni temporali grammaticali teticamente istituite. Abbiamo tradotto l'inglese *tensive* con 'tensivo' per conservarne il riferimento al 'costituirsi' del tempo nel suo tendersi. *N.d.C.*].

Secondo Guillaume, la linguistica tradizionale tendeva a considerare la lingua solo dal punto di vista degli effetti di senso che appaiono a livello della sua effettività [*actuality*] nel discorso, sistematizzando le regole formali che esistono a livello dei suoi effetti significanti nel discorso. Ciò trascura «la vera realtà della forma» che non si trova negli «effetti di senso molteplici e fugaci che risultano dal suo impiego [*emploi*]⁸¹» ma nell'«operazione di pensiero [...] che presiede alla sua definizione nella mente»⁸². La «molteplicità delle conseguenze» che il segno linguistico genera nel discorso reale [*real speech*] deve essere rinviata alle «operazioni segrete» nella «virtualità della *langue*»⁸³ [*la langue virtuelle*]⁸⁴. Queste non possono essere studiate consultando direttamente i fenomeni, ma sono accessibili solo attraverso l'analisi: se «l'osservazione diretta dei fenomeni sensibili può offrire alla linguistica solo 'effetti di senso' della forma», questo è perché «essa diventa possibile solo nel momento in cui la forma è stata incorporata nel pensiero [*la forme à pris corps dans la pensée*], cioè, dopo la sua espressione mentale». Ciò che l'osservazione diretta dell'effettività del discorso non coglie è la «preparazione della forma [...], le operazioni del pensiero che ne creano»⁸⁵. Queste ultime «eludono necessariamente il soggetto parlante studiato dalla linguistica tradizionale», poiché «una volta che tentiamo di prendere coscienza di queste operazioni, esse hanno già avuto luogo e sono scomparse»⁸⁶, senza lasciar alcuna memoria di sé. Il vero ambito della forma temporale nel linguaggio non è dunque quello della «pensiero *pensato*» [*pensée pensée*] in cui le cose si presentano già formate e concepite, bensì quello che Guillaume descrive come il «più profondo del e in qualche misura preesistente al pensiero *pensante*» [*pensée pensante*], in cui le cose – ancora nella loro genesi – non sono tuttavia sufficientemente incorporate per «lasciare un'impronta nella nostra memoria»⁸⁷. Come per la distinzione di Benveniste tra il semiotico e il semantico – che costituisce la base della concezione di Agamben dell'«infanzia», o della gettatezza dell'essere umano nel linguaggio, e che ci separa internamente dal nostro proprio essere parlante – per Guillaume i due ambiti sono separati dal «linguaggio stesso, che crea, per così dire, il muro tra loro»⁸⁸. Nel momento in cui il linguaggio si esprime, ciò che abbiamo davanti è pensiero *pensato*, mentre il pensiero *pensante* che l'ha generato è conchiuso e morto. L'effettività costituita del discorso dipende ovunque da un piano [*plane*] sistematico ideale di cui l'analisi linguistica deve scoprire le proprietà e le leggi. Guillaume propone dunque di studiare l'esistenza delle forme espressive nella loro fase genetica, prima della loro attualizzazione o effettuazione nel discorso⁸⁹. Per questo, bisogna cercare, ora dalla parte del pensiero,

⁸¹ G. GUILLAUME, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps*, Librairie Honoré Champion, Paris 1968, pp. 132-133. [T.d.C.].

⁸² *Ibid.* [T.d.C.].

⁸³ *Ibid.* [T.d.C.].

⁸⁴ Vedi anche G. GUILLAUME, *Foundations for a Science of Language*, a cura e trad. di W. Hirtle & J. Hewson, John Benjamins P. C., Amsterdam/Philadelphia 1984. Questa è una raccolta composta da estratti dei seminari di Guillaume, e include diverse preziose discussioni sul tempo operativo, specialmente la parte IV, *L'atto del linguaggio*, e la parte IV, *Pensiero e linguaggio*. Nel tentativo di distinguere la concezione della *langue* di Guillaume da quella di Saussure, i curatori Hirtle e Hewson traducono il termine '*langue*' di Guillaume con 'lingua' [*tongue*, N.d.C.] (vedi pp. xx-xxi). Trovando questa soluzione poco utile, ho scelto di mantenere il termine francese per tutto il testo.

⁸⁵ G. GUILLAUME, *Temps et verbe*, cit., p. 133.

⁸⁶ *Ibid.* [T.d.C.].

⁸⁷ *Ibid.* [T.d.C.].

⁸⁸ G. AGAMBEN, *Infanzia e storia*, cit., p. 52-59; G. GUILLAUME, *Temps et verbe*, cit., p. 134. [T.d.C.].

⁸⁹ Alle due 'facce' del fenomeno del linguaggio, esterna e interna, corrisponde una distinzione metodologica tra spiegazioni 'meccanicistiche' e 'psicologiche'. Da un lato, i segni possono essere raggruppati in sistemi formali in virtù delle loro rispettive opposizioni di base e parti del discorso. Questi tratti formali possono essere rintracciati storicamente o diacronicamente, osservando gli 'incidenti fonetici' e le variazioni che permettono a questa o quella forma di diventare dominante in un dato momento, sia all'interno delle lingue sia tra di esse. Tuttavia, secondo Guillaume, sebbene un tale studio abbia la sua relativa validità scientifica, non riesce a spiegare le divergenze e le resistenze che danno origine alla variazione stessa. Vedi G. GUILLAUME, *Temps et verbe*, cit., pp. 1-6.

la «morfologia dell'interno» che serve sia come causa che come meccanismo integratore delle trasformazioni diacroniche del sistema. L'immagine-tempo spazialmente appiattita o 'panoramica' che abbiamo incontrato sopra, e che rappresentiamo con lo schema linea/punto, è un'immagine del tempo nel suo stato già costruito. Ciò che non si coglie è l'esperienza del tempo mentre è «ancora in costruzione nel pensiero», così come i vari stati che deve attraversare lungo il processo. Come osserva Agamben, ciò che Guillaume aggiunge alla rappresentazione cronologica del tempo è una «[proiezione] del processo di formazione dell'immagine-tempo [sull'immagine-tempo stessa]»⁹⁰:

Guillaume può così complicare la rappresentazione cronologica del tempo [...] ottenendo una nuova rappresentazione – non più lineare, ma tridimensionale – che è quella del tempo cronogenetico. Lo schema della cronogenesi permette così di cogliere l'immagine-tempo nel suo stato puramente potenziale (tempo *in posse*), nel processo della sua formazione (tempo *in fieri*) e, infine, nello stato costruito (tempo *in esse*) [...].⁹¹

Non solo il discorso, ma l'esperienza stessa dell'azione e del pensiero hanno la loro genesi nella zona tridimensionale o trifasica della pura prassi o operatività. Sulla base di questo campo pre-tetico composto da problemi virtuali o potenziali, si producono *atti puri di cronotesi* o di posizione-temporale [*time-positioning*] «entro i quali la mente umana si stabilisce»⁹². Ciò che è in questione nella cronotesi non è un atto volontario compiuto da un soggetto preesistente, ma un atto che delinea esso stesso le coordinate percettive su cui il soggetto cosciente fa affidamento: per costruire coscientemente uno schema rappresentazionale o linguistico del tempo, la cronotesi deve intercettare il campo della cronogenesi attraverso ciò che Guillaume chiama una «prensione» o «taglio incrociato»:

La cronogenesi è la genesi del potenziale di costruzione del tempo, e la cronotesi è lo sfruttamento di questo potenziale in fase di acquisizione. Ogni volta che tale potenziale viene sfruttato, il processo di acquisizione viene intercettato in un punto caratteristico e ne viene preso uno spaccato. Ogni sezione così ottenuta costituisce uno stato d'animo [*mood*].⁹³

Una prima conseguenza decisiva della teoria di Guillaume viene ora alla luce: non esiste un unico tempo 'sintetico' cui la mente inerisce, ma solo operazioni parziali di sezionamento, interruzione, cordonatura. La genesi del soggetto si colloca all'interno dell'«operazione di transizione» tra il tempo cronogenetico e la costruzione cronotetica delle immagini-tempo che ne derivano, operazione che avviene attraverso il nostro contatto impersonale con le potenzialità problematiche della situazione in cui il pensiero si trova inserito. Il tempo cronogenetico non è mai rappresentabile, poiché le immagini-tempo che produciamo *per mezzo di esso* non possono esse stesse 'dire' il tempo della loro stessa costruzione⁹⁴. Di conseguenza, c'è, per dirla con Agamben, una «sconnessione e un ritardo [...] nel fondamento stesso della soggettività e della coscienza», uno «scarto»⁹⁵. Se il pensiero del tempo e la sua rappresentazione non coincidono mai effettivamente, questo è perché c'è un 'atto di pensiero' dentro di noi che si muove lungo un altro

⁹⁰ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 66.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² G. GUILLAUME, *Foundations for a Science of Language*, cit., p. 7: «within which the human mind establishes itself», *T.d.C.*].

⁹³ *Ivi*, p. 134: «Chronogenesis [...] is the genesis of the potential to construct time, and chronothesis is the exploitation of this potential as it is being acquired. Every time such potential is exploited, the process of acquiring it is intercepted at a characteristic point and a cross-section taken. Each cross-section thus obtained constitutes a mood», *T.d.C.*].

⁹⁴ Come ci ricorda Guillaume, il fatto che il tempo operativo non abbia rappresentazione «non significa che non abbia esistenza nel pensiero umano, ma che esiste nel pensiero solo come esiste la nostra esperienza // does not mean that it has no existence in human thought, but that it exists in thought only as our experience does», in *Id.*, *Foundations for a Science of Language*, cit., p. 6 [*T.d.C.*].

⁹⁵ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 67.

tempo, un «tempo dentro il tempo – non ulteriore ma interiore – che misura soltanto la mia sfasatura rispetto a esso, il mio essere in scarto e in non-coincidenza»⁹⁶ con essa. Questo ritardo non è necessariamente un segno di impotenza da parte della soggettività, ma indica piuttosto un'*attività impersonale di valutazione* avvolta in ogni istanza di discorso, rappresentazione e percezione, capace – quando si afferma – di rendere inoperante l'esperienza dei risultati dell'azione, del linguaggio e dei corpi. Infatti, Agamben capovolgerà le cose: è *solo* perché il tempo operativo è fuori sincrono con la cronologia, che il tempo può essere «posseduto» e «compiuto»⁹⁷.

In realtà, la tesi di Guillaume è ancora più radicale di quanto abbiamo lasciato intendere. Il concetto di cronogenesi si riferisce a un campo di tensioni da cui scaturiscono atti che, prima della parola o della rappresentazione, *valutano* le pure potenzialità della nostra situazione, le colgono e a partire da esse costruiscono il senso. A questo livello, il tempo non è ancora unificato in un insieme coerente o 'panorama', ma si fonde con la procedura stessa della valutazione. Il tempo operativo stesso è una valutazione che coincide completamente con l'esperienza del tempo al suo livello più profondo. Ciò significa che, prima di essere posti, né il tempo né il senso sono formalmente unificati o sistematizzati, ma sono legati in un processo parziale o una 'operazione' che sintetizza e costruisce forme germinali a partire dai potenziali di senso, raccogliendo frammenti di tempo. È per questa ragione che – in un'affermazione estremamente audace – Guillaume seguirà il suo stesso argomento fino alla sua conclusione logica: «la rappresentazione del tempo differisce solo perché differisce la rappresentazione dello spazio»⁹⁸. In altre parole, la forma delle immagini-tempo inscritte nel nostro linguaggio dipende dalla forma regionale e storica del nostro *mondo* vissuto, ai cui potenziali di senso esse danno risposta.

C'è un *Mondo* comune solo al livello della rappresentazione; al livello dell'esperienza, ci sono *mondi*, e le immagini-tempo che vengono fuori sulla loro base testimoniano tacitamente la pluralità genetica che contemporaneamente cancellano nella loro effettività. A questo punto, dobbiamo trarre l'inevitabile conclusione: il tempo che viene colto, il tempo della valutazione da cui procede ogni azione esterna palese, non è mai un tempo unificato, bensì irriducibilmente *frammentario*, modulato in accordo con l'incontro tra il pensiero e la sua situazione vissuta (si ricorderà che ciò che Agamben chiama 'resto' non è né generale né particolare, ma la divisione di questa differenza – un frammento).

Riparare attraverso la frammentazione

Il tempo frammentato è «il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo»⁹⁹. È il tempo per mezzo del quale costruiamo il senso della situazione in cui ci troviamo, sulla base dei 'potenziali di senso' del senso che esso avvolge a un livello virtuale.

Se l'etica per Agamben ha una componente 'visionaria', è perché ciò che è in questione è la genesi fluttuante della nostra *attenzione* alla situazione vissuta, un'attenzione sulla base della quale giungiamo prima di tutto a poter parlare e agire. In quello che Guillaume chiama l'«universo visivo»¹⁰⁰ del tempo vissuto, ciò che 'vediamo' non sono le forme costituite di cui alla fine diventiamo coscienti, ma la preparazione della forma stessa; non la possibilità come specchio astratto e probabilistico del dato

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ivi*, p. 38 e 66.

⁹⁸ G. GUILLAUME, *Foundations for a Science of Language*, cit., p. 7]: «the representation of time differs only because the representation of space differs», *T.d.C.*].

⁹⁹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 68.

¹⁰⁰ [Vedi G. GUILLAUME, *Foundations for a Science of Language*, cit., p. 141: «universe-view», *Nd.C.*].

fattuale [*factual given*], ma le *possibilità di vita*¹⁰¹. Se il tempo operativo è trifasico, l'ordine della sua genesi si riferisce:

- (1) a una valutazione del *vivibile*, del *pensabile* e del *dicibile*;
- (2) allo 'sfruttamento' di questo potenziale che si *esprime* come possibilità di vita, schegge o frammenti di 'forme di vita' in via di assemblaggio e valutazione (*divenire-forma* della vita, o 'valutazioni assemblate'¹⁰²), e infine:
- (3) alla loro attualizzazione in questo o quell'atto, affermazione, gesto o rappresentazione.

Al livello del tempo operativo, non è ancora possibile staccare la forma del tempo dalla propria operazione vissuta del tempo del pensiero, poiché la divisione formale tra *quid facti?* e *quid juris?* non si è ancora compiuta – lo sarà solo al momento della sua interruzione o 'sezionamento' da parte della prensione cronotetica¹⁰³. Potremmo dire, seguendo la felice formulazione di David Lapoujade, che, nelle sue prime due fasi, il tempo operativo drammatizza una questione diversa: *quid vitae?*¹⁰⁴.

Questa domanda riceve la sua risposta non, prima di tutto, attraverso l'immagine-tempo esplicita e rappresentativa che alla fine ne risulta, ma è già drammatizzata dal nostro modo di prenderci cura, di *attendere* il vivibile, il pensabile e il dicibile. Questa drammatizzazione, da cui il nostro corpo è affetto come da un *clinamen*, è il terreno vivo dell'etica messianica:

Se ogni corpo è affetto dalla sua forma-di-vita come da un *clinamen* o un gusto, il soggetto etico è quel soggetto che si costituisce in relazione a questo *clinamen*, il soggetto che testimonia i suoi gusti, risponde del modo in cui è affetto dalle sue inclinazioni. L'ontologia modale, l'ontologia del *come* coincide con un'etica.¹⁰⁵

¹⁰¹ Per un uso di questo termine che risuona con la presente lettura, cfr. F. ZOURABICHVILI, "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, a cura di É. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998, pp. 340-341: [Una] possibilità di vita esprime un modo di esistenza. [...] Non è mai dell'ordine di significazione o di un insieme di significazioni. Consiste in una *valutazione*: non semplicemente la valutazione delle possibilità di vita, allorché riusciamo ad apprendere come tali; ma la possibilità di vita stessa come valutazione, un modo singolare di valutare o ripartire il bene e il male, la distribuzione degli affetti. Una possibilità di vita è sempre una differenza. L'invenzione di nuove possibilità di vita suppone dunque un nuovo modo di essere affetti. [...] La politica è dunque anzitutto un affare di percezione // une possibilité de vie exprime un mode d'existence [...] elle n'est jamais de l'ordre d'une signification ou d'un ensemble de significations. Il consiste dans une *évaluation*: non seulement l'évaluation des possibilités de vie, lorsqu'on arrive à les appréhender comme telles; mais la possibilité de vie elle-même comme évaluation, manière singulière d'évaluer ou de répartir le bon et le mauvais, distribution des affects. Une possibilité de vie est toujours une différence. L'invention de nouvelles possibilités de vie suppose donc une nouvelle manière d'être affecté. [...] La politique est donc d'abord une affaire de perception. [T.d.C.].

¹⁰² Questo corrisponde a ciò che Guillaume chiama «atti di espressione», vedi G. Guillaume, *Foundations for a Science of Language*, cit. p. 6.

¹⁰³ *Ibid.*, [T.d.C.].

¹⁰⁴ Cfr. D. LAPOUJADE, *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

¹⁰⁵ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 295. Il principale disaccordo tra Tiqqun e Agamben riguarda se la singolare 'assunzione' etica di questo *clinamen* attraverso forme-di-vita asimmetriche possa essere adeguatamente colta dalla grammatica della guerra. Mentre Tiqqun identifica la prospettiva del politico con la guerra civile intesa come «il libero gioco delle forme di vita [...], il principio della loro coesistenza» (Tiqqun 2010: 32), per Agamben la *stasis* non rimane che una soglia di politicizzazione tra le altre, ma non esaurisce il campo della politica. Allo stesso tempo, e sebbene esuli dallo scopo di questo articolo approfondire accuratamente la questione, mi sembra altrettanto certo che la relazione tra le forme-di-vita non possa essere ridotta a un problema di tolleranza 'democratica'. Per questo motivo, non posso essere d'accordo con la recente affermazione di Sergei Prozorov secondo cui «il significato politico del concetto di forma-di-vita consiste nella ricostruzione della democrazia in termini di biopolitica affermativa», S. PROZOROV, "Living à la mode: Form-of-life and democratic biopolitics in Giorgio Agamben's *The Use of Bodies*", in *Philosophy and Social Criticism*, vol. I, p. 154, consultabile su: [Sergei Prozorov Living à la mode: Form-of-life and democratic biopolitics in Giorgio Agamben's Use of Bodies Introduction: Hom.](#)

Non c'è una 'attenzione in generale', ma solo questo o quel modo in cui siamo portati a cogliere, e ad essere colti dalle potenzialità del *milieu* pre-individuale da cui il pensiero e il gesto traggono la loro forza, in questa o quella situazione di fatto. Ogni percezione vissuta racchiude una selezione e distribuzione dell'interessante/ininteressante, attraente/ripugnante, una sensibilità a questo o quell'insieme di segni, un modo caratteristico di essere affetti dal nostro contatto con il mondo *ecc.*

Tra la potenzialità virtuale della cronogenesi e l'attualità costituita della rappresentazione, c'è l'espressione delle *possibilità di vita*, le forme larvali drammatizzate dalla nostra attenzione pre-individuale alla nostra situazione, che tracciano insieme frammenti di tempo orlo-con-orlo, frammento-con-frammento. È all'interno della cornice o delle coordinate aperte da queste forme espressive che si iscrivono di volta in volta le immagini-tempo rappresentative, che disegnano il piano [*plane*] o la zona logico-esistenziale entro cui si stabilisce la mente umana. Come osserva Agamben, ogni esperienza costeggia «una potenza impersonale, qualcosa che ci oltrepassa e ci fa vivere al tempo stesso»¹⁰⁶. È a questo livello – sempre singolare, sempre situazionale – che bisogna cercare ciò che abbiamo in comune.

Come influisce questa attività impersonale di valutazione sulla chiamata messianica nella sua differenza dall'apparato profetico? In che modo il concetto di cronogenesi ci permette di complicare l'immagine-tempo della politica?

Come sostiene Agamben, vivere nella chiamata apostolica è esperire non la «fine del tempo, ma *il tempo della fine*»; non è «l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire»¹⁰⁷. Il significato di questo resto contratto può ora essere specificato: è il tempo operativo che si insinua nel tempo cronologico, «e lo lavora e trasforma dall'interno»¹⁰⁸. Questo tempo esibisce una «struttura uniduale [...] compost[a] da due tempi eterogenei, un *kairós* e un *chronos* [...], congiunti, ma non addizionabili»¹⁰⁹. Il prefisso 'uni-' non deve trarci in inganno: il tempo messianico non è unificato in sé, ma si riferisce a una forma temporale individuante (un frammento, una scheggia o un 'resto') che *non si è ancora separata e distaccata* dall'esperienza vissuta. Se la chiamata paolina non è un 'terzo eone' situato tra due *olamin* ma piuttosto frattura o 'divide' la divisione rappresentazionale tra il presente e la 'fine', facendo sì che il tempo cronologico 'cominci a finire', il gesto etico destituente che lo afferma si riferisce a un tipo specifico di comportamento in cui afferriamo la nostra rappresentazione della cronologia e la prendiamo «come resto»¹¹⁰, quindi *restituendo la forma* alla sua frammentazione interna¹¹¹. Se il *kairós* messianico non è altro che il '*chronos* afferrato', è perché si riferisce a un gesto che restituisce la nostra esperienza vissuta del tempo alla parzialità di una forma-in-costruzione, che ha l'effetto di distruggere l'illusione di un *Mondo* storico unitario. *Abitare il tempo messianico coincide con il gesto di*

¹⁰⁶ G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 203. Una delle dichiarazioni più chiare di come Agamben intenda questa «zona di non-conoscenza» pre-individuale si trova nel suo saggio "*Genius*", in G. AGAMBEN, *Profanazioni*, cit., pp. 7-23. L'idea di questa zona 'impersonale' o 'opaca' attinge al concetto di Gilles Deleuze di un piano di immanenza (vedi G. AGAMBEN, "L'immanenza assoluta" in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 377-404), alla teoria dell'individuazione di Gilbert Simondon (in "*Genius*", cit.) e alla pratica di 'esoterismo costitutivo' di Furio Jesi (G. AGAMBEN, "Sull'impossibilità di dire 'io'. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi", *Cultura tedesca*, 12, dicembre 1999, pp. 11-20.); Id. *L'aperto*, cit., pp. 91-95.

¹⁰⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 63.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 68.

¹⁰⁹ *Ivi*, p.70.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 80.

¹¹¹ Vedi *ibid.* Nonostante si concordi su molti altri punti, non posso però seguire Roberto Mosciatti nella sua recente caratterizzazione dell'etica di Agamben come affidata a un'ontologia dell'«amorfia». (R. MOSCIATTI, "Franciscan Cynicism: Bare Life as a Transformative Cosmopolitics", in *Journal for Italian Philosophy*, vol. 2, 2019, su [Franciscan Cynicism: Bare Life as a Transformative Cosmopolitics](#)).

frammentare il tempo. È spogliare il tempo rappresentazionale del suo potere di generare l'illusione di un *unico* mondo comune, la maschera della totalità che gli permette di nascondere, in bella vista, le asimmetrie valutative che continuamente si scontrano al suo interno. Il messianesimo non è né 'un altro tempo' che segnalerebbe la cancellazione totale della cronologia, né «solo un altro giorno omogeneo agli altri», ma un modo di afferrare il tempo operativo che preme sulla cronologia dal suo interno, le sue «pulsazioni interne», per frammentarla¹¹².

Agamben rimprovera alla tradizione rivoluzionaria di non riuscire a distinguere tra tempo messianico e tempo apocalittico. La significanza vitale dell'apocalittica risiede nella sua capacità di «genera[re] una sorta di tempo, in cui dimoriamo, che ne preclude l'esperienza»¹¹³. Una volta presa in considerazione la discrepanza tra l'esperienza del tempo e la sua rappresentazione, le nozioni escatologiche di 'progresso', 'sviluppo' e 'fine della storia' si mostrano tutte derivare da una comune amputazione o impotenza. Sotto la maschera dell'ottimismo o della 'speranza', lavorano per mantenerci in una condizione di passività.

Per esempio, riflettendo sul recente movimento di sciopero del clima guidato da Greta Thunberg, Agamben critica non il movimento in sé, ma la fede cieca che alcuni dei suoi partecipanti sembrano avere nel potere della previsione scientifica, che permette a quest'ultima di assumere una postura marcatamente profetica ed escatologica:

Come ogni religione, anche la religione della scienza non poteva mancare di un'escatologia, cioè di un dispositivo che, mantenendo i fedeli nella paura, rafforza la loro fede e, insieme, assicura il dominio della classe sacerdotale. Apparizioni come Greta sono, in questo senso, sintomatiche: Greta crede ciecamente in quel che gli scienziati profetizzano e aspetta la fine del mondo nel 2030, esattamente come i millenaristi nel medioevo credevano nell'imminente ritorno del messia a giudicare il mondo.¹¹⁴

Se l'apocalittica ci intrappola all'interno di una forma di paralisi etica, questo non è solo perché ci chiede di aspettare ciò che è ancora a-venire, ma perché orientarci intorno alla 'fine dei tempi' significa iniziare sempre troppo tardi. Ci offre solo una conoscenza del tempo nel suo stato già-costruito – una conoscenza che, in questo caso, viene poi esternalizzata ai profeti professionisti attraverso una secolarizzazione sottilmente velata della funzione sacerdotale – e che quindi non può assolutamente essere *esperita*¹¹⁵. Sostituendo un'*immagine*-tempo alla nostra esperienza del tempo, l'apocalittica dirige l'azione verso un'astrazione inabitabile, allontanandoci dalle potenzialità della nostra situazione vissuta, che solo può essere colta. Poiché *non c'è* esperienza della 'fine del tempo', l'orizzonte dell'azione è sempre rimandato all'infinito. In breve, c'è una 'fine' del tempo solo a condizione che il tempo sia stato prima concepito come un panorama omogeneo e spazializzato. Lo stesso vale per la scelta forzata tra 'attivismo/movimento di massa', 'volontarismo/oggettivismo'. In entrambi i casi, è necessario innanzitutto immaginare il luogo dell'azione come un campo temporale omogeneo, che o si svilupperà in modo sequenziale per suo accordo interno (il dispiegarsi della contraddizione storica) o dovrà essere sottoposto a un'interruzione sconvolgente volta ad 'accelerare la fine'. Come tutte le immagini-tempo, la

¹¹² G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 80.

¹¹³ La citazione è di Giorgio Manganeli. Citato in G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 70.

¹¹⁴ G. AGAMBEN, "Sulla fine del mondo", in "Una voce" sul sito Quolibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>.

¹¹⁵ Per questo motivo, la recente affermazione di Kelly Oliver secondo cui Agamben ha «sostituito l'opposizione tra uomo e animale con l'opposizione tra religione e scienza» [*T.d.C.*] (ossia che egli sostenga un discorso religioso contro la scienza) manca l'essenziale, cioè la loro comune partecipazione al dispositivo profetico. Vedi K. OLIVER, *Animal Lessons. How They Teach Us To Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, p. 239: «doesn't Agamben's own discourse replace the opposition between man and animal with the opposition between religion and science?», *N.d.C.*. Per una critica dell'argomentazione di Oliver, si veda R. MOSCIATTI, op. cit., pp. 574-575.

loro presunta autosufficienza ha in realtà lo statuto di un'idea mutilata, un'illusione fondata sulla cancellazione delle loro stesse condizioni genetiche di emergenza. Troppo spesso, una volta ripristinata la significanza vitale della valutazione che ha accompagnato la loro genesi, ritroviamo la stessa impotenza etica di un bisogno di 'credere' in un altro mondo, essendo il credente divenuto in un momento o nell'altro incapace di *assumerlo*.

In realtà, il problema dovrebbe essere rovesciato: quando consideriamo la genesi delle immagini-tempo nell'esperienza, non è il tempo operativo o messianico che interrompe la cronologia; piuttosto, è il tempo cronologico che interrompe, seziona e si stacca dalla molteplicità immanente del tempo operativo che lo costruisce. Solo una volta che ci siamo staccati dalle valutazioni affermative del tempo operativo *che noi siamo*, solo una volta che abbiamo messo tra parentesi il nostro stesso divenire, diventa allora necessario immaginare la possibilità politica attraverso lo schema di una rottura cataclismica della cronologia. In realtà, una tale rottura non può mai essere veramente vissuta, ma può solo assumere lo *status* di un astratto articolo di fede. Sia l'attivismo sia lo storicismo tradiscono quindi un comune far affidamento sull'ipotesi di un tempo cronologico globale o inglobante, e tuttavia quest'ultimo è, in realtà, solo una conclusione separata dalle sue premesse.

Proprio come la metodologia di Guillaume procede riconvertendo «il risultato osservato in [...] un processo genetico»¹¹⁶, il messianesimo di Agamben scompone l'unità del tempo omogeneo, non spezzandolo a metà o sospendendolo attraverso un'epifania profetica o mitica che arriva da altrove, ma esibendo essere nulla l'unità del tempo rappresentazionale, permettendo così al tempo di essere nuovamente afferrato e compiuto¹¹⁷. È dunque proprio perché il tempo cronologico è definito da un'amputazione della sua molteplicità interna che la destituzione messianica può assumere la forma di una *restituzione attraverso la frammentazione*. È stato un errore costante dell'estrema sinistra credere che l'inizio della politica consista nel porre la domanda 'corretta', nell'estrarci dalla corruzione del mondo avviando una rottura epistemologica che liberi il nostro pensiero dall'ideologia. In realtà, questi inizi ideologici iniziano sempre troppo tardi, e non fanno che reintrodurre una concezione astratta e disincarnata della politica che ci priva in anticipo del tessuto stesso di quel che è condivisibile tra noi. Alla lunga, questo errore è solo l'ultimo sintomo dell'immagine amputata della vita politica su cui si fonda la tradizione occidentale.

L'Occidente ha sempre concepito la politica come «l'assemblea che [...] raccoglie tutti gli esseri umani, *astratti dai loro rispettivi mondi*», scollegati «dalla rete di cose, abitudini, parole, feticci, affetti, luoghi, solidarietà che costituiscono il loro mondo, il loro mondo *sensibile*, e che dà loro sostanza specifica»¹¹⁸. In linea con questa immagine Hobbes inizia il suo *Elementi di legge naturale e politica* chiedendoci innanzitutto di annientare il mondo, per poi procedere alla sua riorganizzazione nominalista a livello di sole immagini e concetti¹¹⁹. Il problema della comunità, del *comune*, deve iniziare invertendo questo gesto hobbesiano. Ciò implica che impariamo a districare l'esperienza di un *affetto*

¹¹⁶ G. GUILLAUME, *Foundations for a Science of Language*, cit., p. 133[«the observed result back [...] into a genetic process», *T.d.C.*].

¹¹⁷ 2005b: 70

¹¹⁸ ANONYMOUS, *The Call*, 2003, p. 17-18[«The assembly that gathers [...] all human beings *in abstraction from their respective worlds* [...] disconnected] from the network of things, habits, words, fetishes, affects, places, solidarities that make up their world, their *sensible* world, and that gives them their specific substance», *T.d.C.*]. Il testo è un manifesto scritto collettivamente a Rennes, in Francia, nel 2003, il cui titolo indica consapevolmente la sua intenzione messianica [consultabile al link: <http://bloom0101.org/wp-content/uploads/2015/02/ENGcall2.pdf>].

¹¹⁹ T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, Presentazione, traduzione e note di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 10[«dobbiamo ricordare e concedere che nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato, egli tuttavia conserverebbe l'immagine di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito [...]», *N.d.C.*]

[*attachement*] collettivo (lealtà, reciprocità, fiducia, credenza, esperienza condivisa di potenza e possibilità, così come difesa e protezione reciproca) dai suoi intrecci giuridici nell'*arcanum imperii* della sovranità¹²⁰.

Il problema non è solo archeologico, ma riguarda immediatamente il modo in cui affrontiamo le questioni etiche e i conflitti nella vita quotidiana. Ogni domanda che poniamo esplicitamente è già una risposta a un *modo di vedere* ciò che ci sta davanti – la drammatizzazione di un regime di attenzione. Se prendessimo sul serio questa intuizione messianica, allora ciò che conta non sono le identità che il potere ci ha attribuito, né chi sottoscrive lo stesso discorso ‘radicale’ o ideologico, perché né le prime né il secondo ci dice nulla di decisivo su come quella persona percepisca di fatto le linee di forza schierate davanti a noi qui e ora. Ciò che conta davvero è, all’interno di una situazione sostanziale, chi *vede* le stesse linee di forza, e la cui at-tenzione è attirata dalle stesse potenzialità della nostra? Quali gesti rispondono a un problema in un modo che risuona con il nostro? Le cui disposizioni testimoniano la presenza di un’esigenza impersonale che ci pone su un piano comune [*common plane*]? Solo le situazioni concrete, con i loro intrecci mondani, possono dircelo – sempre che impariamo a guardare correttamente al loro interno. E, abbastanza spesso, non saranno quelle che ci saremmo aspettati.

I critici spesso accusano Agamben di essere vago o astratto quando propone di ridefinire la politica come il sito in cui «l’antropogenesi – il divenir umano dell’uomo [...] è [...] un evento che non cessa di avvenire»¹²¹. In realtà, non c’è niente di più concreto: ciò significa non solo che la politica è esaustivamente situazionale, ma che la nostra situazione non ha la finalità o la coerenza che spesso le attribuiamo. Ciò che il messianesimo ‘compie’ non è una magica trasfigurazione di questo mondo in un altro, ma un cambiamento nel nostro modo di *contatto* con questo mondo. Il messaggio di Agamben è questo: smettete di aspettare un altro mondo, imparate a *vedere* nella vostra situazione le potenzialità che permettono di *avere un mondo in comune*, e rispondete alla loro chiamata cogliendole. In questo modo, Agamben ci indirizza dove già siamo, e ci dice qualcosa di semplice: il mondo è *nostro*, ma solo «per usarlo come non fosse nostro»¹²². Quello che di comunismo si dà sarà elaborato qui e ora, nella nostra capacità di *percepire* un mondo comune e di impegnare la nostra situazione concreta sulla base di questa percezione condivisa attraverso un uso comune senza proprietà. Ogni percezione avvolge le forme vissute. È il nichilismo imperfetto del nostro tempo che, rendendo tutti i gesti irrealizzabili, rendendo impensabile ogni futuro, ci mantiene, sospesi, separati da essi. Se la violenza rivoluzionaria deve attuare e coincidere con una trasformazione del tempo, e se la teoria della potenza destituente costituisce il contributo di Agamben a tale teoria, è perché il movimento generale di un’etica destituente consiste nel sottoporre l’unità della cronologia a un movimento di decomposizione, una frammentazione positiva *del* Mondo (singolare) che esibisce la sua unità fittizia, restituendo il Niente al niente. L’asimmetria del tempo operativo rispetto alla cronologia fornisce la condizione trascendentale per un’elaborazione destituente dei *mondi sensibili comuni* (plurale). Eppure, ciò che serve ancora è un gesto attraverso il quale *assumere* questo tempo, per ristabilire il contatto con la *preparazione della forma* che la nostra attenzione al mondo, la nostra esperienza vissuta, già avvolge al suo interno.

È proprio questo il significato del paolino *hōs mē* che funziona come una «macchina percettiva»¹²³, un regime di attenzione disegnato per dislocare le nostre arbitrarie vocazioni e identità storiche (per esempio la nostra concezione impoverita della felicità come ‘interesse personale’) e a ristabilire il nostro contatto con il tempo operativo di un mondo-in-costruzione.

¹²⁰ Vedi G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit. p. 108-111.

¹²¹ G. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, cit., p. 151.

¹²² R. HURLEY, *Communist Ontology*, No New Ideas Press, 2018, p. 5 [«Ours but only for use as not ours», corsivi di Aarons, T.d.C.] scaricabile su [Communist Ontology, No New Ideas Press, 2018](https://www.no-new-ideas.com/communist-ontology).

¹²³ Su questo uso del termine ‘macchina percettiva’, si veda Moses Dubruška, *Prefazione*, in J. RAFANELL I ORA, *Fragmenter le monde. Contributions à la commune en cours*, Éditions Divergences, Paris 2017, p. 18-20.

Il gesto destituente

Torniamo a quella che Agamben considera ‘la nostra domanda’, che abbiamo posto alla fine della prima parte: data la desoggettivazione di cui testimonia il Bloom, possiamo pensare una politica che non dipenda da una risostanzializzazione del soggetto? Come sarebbe la polarizzazione politica se destituissimo sia l’identità dell’insorto sia il polo risoggettivante del ‘nemico’? Possiamo pensare una politica in cui il soggetto sia soggetto solo della sua stessa desoggettivazione?

Dice Paolo: «Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato [*en tē klēsei he eklēthē*]. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se puoi diventare libero, piuttosto fa uso»¹²⁴. L’equivoco elementare di questo passaggio sarebbe quello di vederlo come se ci dicesse di aspettare la venuta del Messia, di rimanere pazienti e docili, nella speranza di una futura redenzione. Al contrario, il gesto paolino consiste proprio nel *non eludere* la situazione in cui ci troviamo. Che non c’è un preliminare al comunismo significa che esso è una potenzialità in ogni situazione, ovunque il tempo prenda forma in una condizione di fatto. Questo è il primo punto: ‘rimanere’ significa partire non da uno stato ideale di azione politica, il momento sacro in cui il tempo è ‘maturo’, ma proprio da dove siamo, dalla condizione fattuale in cui ci troviamo. Cosa significa ‘iniziare’ dalla chiamata che ci è stata data? Come dobbiamo relazionarci ai ruoli, alle identità e alle determinazioni sociali cui questo mondo ci ha consegnato? Paolo descrive l’evento messianico come segue:

fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non [*bōs mē*] aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo. Voglio che siate senza cura.¹²⁵

La vita messianica vive le sue vocazioni mondane ‘come non’. L’*bōs mē* non oppone un referente, un predicato o un’ideologia ad un’altra (‘anarchismo’ contro ‘capitalismo’), né comporta «sostituire una vocazione più vera a una meno autentica»¹²⁶. Né, infine, rifiuta di parlare, rimanendo in silenzioso ritiro da ogni riferimento a se stesso o al mondo, come in contemplazione di un Dio oscuro che ci aspetta alla fine della storia. Al contrario, induce un movimento che permette al soggetto di mettere i suoi predicati in *contatto* con il tempo operativo della sua esperienza vissuta della situazione, il tempo che impieghiamo per essere costruiti. Si tratta di un «gesto anaforico» che induce uno «spostamento [immobilità]»¹²⁷ nella nostra relazione con le nostre identità¹²⁸. Il termine ‘immobilità’ non deve trarci in inganno: esso segnala non che non è successo nulla, quanto piuttosto che ciò che è successo non si è basato su un fondamento presupposto o ulteriore. Se l’*bōs mē* è immobile, è perché la vocazione messianica non ha un suo contenuto esterno o particolare. Non costruisce una nuova identità mitica o politica per sostituire quelle che ci vengono offerte: essa «non è che una ripresa delle stesse condizioni fattizie o giuridiche»¹²⁹. L’unico modo in cui un «movimento *sur place*»¹³⁰ può indurre un cambiamento è se la

¹²⁴ 1 Corinzi 7, 17-22 in G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 25.

¹²⁵ 1 Cor. 7, 29-32 in G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 29.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, p. 28.

¹²⁸ *Ibid.* Vedi anche G. AGAMBEN, *Una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 199. Si tratta infatti di «pensare una fuga che non implica un’evasione: un movimento *nella situazione* dove essa *ha luogo*», corsivi di Aarons.

¹²⁹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 28.

¹³⁰ *Ibid.*

situazione in cui opera è già fuori luogo [*out-of-place*], dis-localizzata, fuori di sé. Come abbiamo visto, essendo il *Bloom* nient'altro che una dislocazione di ogni identità, è a questa condizione che il paolino *bōs mē* risponde. Attraverso questa dislocazione, la nostra vocazione non cambia; piuttosto, ha luogo una ripetizione che introduce una differenza nella nostra relazione con la stessa, che – introducendo una nuova prospettiva su di essa, una *nuova valutazione* – «la lavora e scava dall'interno, la nullifica nel gesto stesso in cui si mantiene in essa, dimora in essa»¹³¹. Che sia necessaria una ripetizione perché questa revocazione abbia luogo indica l'origine del cambiamento: è ricollegando la nostra condizione fattuale alla valutazione singolare dei potenziali di senso che passano tra noi e il mondo, che riusciamo a *situare* il nulla delle nostre identità entro il tempo operativo del mondo. È abitando la nostra condizione, restituendo (nel pensiero) il tempo operativo che essa impiega per costruirsi, che noi «[revochiamo la nostra condizione] da cima a fondo»¹³². L'*bōs mē* è il *divenire-situazionale*, il divenire-operativo, il divenire-pratica del mondo. 'Abitare' non è negare la nostra condizione, ma, prima di tutto, esibire le operazioni sempre parziali e incomplete su cui si basa la sua potenza, e quindi conquistare un *punto d'ingresso* (una 'porticina') nella nostra epoca storica attraverso cui assumere una prospettiva strategica. Se il *kairós* non è altro che il «*chronos* afferrato», il suo ruolo non può essere quello di esibire un significato per noi più profondo o 'più vero', ma di permetterci di sentire e affermare la nostra non-coincidenza con le nostre identità arbitrarie e astratte. Permettendoci di 'dimorare' nella nostra condizione, l'*bōs mē* mette in atto un tipo di relazione particolare, che ci *distanzia* dall'immagine-tempo di noi stessi, *de-distanziandoci* dal tempo della loro costruzione.

Mentre per spiegare ciò Agamben si concentra sulla grammatica medievale¹³³, Marcello Tarì offre invece un esempio fecondo di questo stesso tensore direttamente all'interno della tradizione rivoluzionaria. Da un lato, la soggettività rivoluzionaria militante non tornerà certamente così com'era – l'esaurimento delle possibilità del nostro mondo porta con sé anche l'esaurimento del soggetto che ha lottato in questo quadro. Tuttavia, come è stato dimostrato da quello che Guattari ha chiamato gli 'anni invernali' degli anni '80 e '90, tale esaurimento può portare alla pericolosa tentazione di scartare il problema della rivoluzione *tout court*, di buttare via il bambino con l'acqua sporca, finendo in una tacita apologia dello *status quo*. Contro questo scivolamento verso il riformismo o il quietismo, Tarì indica la necessità di assumere e annullare contemporaneamente l'identità del rivoluzionario, annullarla senza prendere le distanze da essa:

Facciamo attenzione però, non si va *contro* la militanza, la cui storia merita tutto il nostro rispetto, ma si adotta la strategia paolina del 'come non': che i militanti sono *come non* militanti [...]. In primo luogo ciò vorrebbe dire liberare chi vive in quella forma dall'obbligo di dover essere *qualcuno* o, che è la medesima cosa, di vivere *come se* si fosse qualcos'altro, qualcosa di mai veramente presente ma pota come un fine esteriore: vivere nel 'come non' vuol dire per il militante sciogliere l'incantesimo che lo vuole investito da un *compito infinito* e di una *delega assoluta*. Maschera e volto non possono più essere sovrapposti e separati a piacimento, se non si vuole ripetere la tragedia dei rivoluzionari di professione [...]. Non c'è alcun bisogno, così, di fuggire la propria vocazione. Della militanza, direbbe il filosofo, se ne può 'fare uso', mettendola in tensione con la temporalità rivoluzionaria e disattivando quella sua inclinazione a diventare un'identità tirannica, una forma separata dalla vita, il cavo conduttore di una sostanza morale da cui procedono le sue gesticolazioni, i suoi comportamenti così facilmente separabili dal soggetto che li compie.¹³⁴

¹³¹ *Ivi*, p. 29.

¹³² *Ibid.*

¹³³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 29.

¹³⁴ M. TARÌ, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 8.

Tuttavia, se una ‘esibizione’ della nullità delle nostre identità fosse l’unico scopo, il differimento di ogni presenza da parte della decostruzione sarebbe una strategia soddisfacente. Non è questo il punto di vista di Agamben: l’introduzione della non-coincidenza nel tempo cronologico attraverso il ripristino del suo ‘contatto’ con il tempo operativo non permette semplicemente alle nostre identità fattuali di apparire come le ‘maschere’ che sono; permette anche che siano afferrate, abitate e quindi *decise*. La chiamata messianica non è un perpetuo differimento della decisione, una distanziamento del soggetto da ogni identità¹³⁵. Al contrario, introducendo una non-coincidenza nell’attribuzione dei predicati alla nostra vita (operaio, queer, anarchico, ‘terrorista’ ecc.), l’*hōs mē* annulla ogni allusione del linguaggio al suo stesso fondamento preesistente, trasponendo la nostra relazione a queste determinazioni in un campo di «pura prassi»¹³⁶. Nemmeno la «revocazione di ogni vocazione»¹³⁷ che «nullifica innanzitutto il soggetto»¹³⁸ dovrebbe essere intesa, alla maniera del comunismo di sinistra contemporaneo, come un processo di «auto-abolizione». Invece di abolire il soggetto, il messianesimo trasforma l’esperienza dell’identificazione in un *problema* da affrontare esclusivamente dall’interno di una strategia situazionale. Quando Agamben scrive che la «vocazione messianica non è un diritto né costituisce un’identità»¹³⁹, possiamo intendere così le sue parole: *l’identità non è mai più ampia del suo dispiegamento all’interno di una situazione*, laddove ogni situazione si riferisce a un campo di operazioni in cui siamo chiamati, non a mettere in gioco una ‘pretesa’ di legittimità, ma ad assumere una *posizione*.

Conclusione

In che modo Agamben immagina, nel processo di diserzione dalla propria identità e vocazione astratta, un’esperienza di comunità che emerge in mezzo agli altri? Come si passa dal gesto etico messianico a una politica destituente? Per concludere, vorrei abbozzare quattro tratti provvisori di una tale politica:

I. Dall’asimmetria del tempo messianico nella storia scaturisce un *modello asimmetrico di conflitto*. Così come dobbiamo essere ‘nella storia ma non vincolati né in debito con essa’, quando diventa necessario combattere, dobbiamo farlo in modo obliquo, piuttosto che frontale, e con un’idea diversa del senso e della posta in gioco della guerra stessa. Per questo motivo, il partigianato destituente non si confronta con lo Stato direttamente, ma solo da una prospettiva di intima esteriorità. Anziché definire negativamente la comunità di resistenza attraverso la sua opposizione al nemico, si tratta di cercare una premessa genuinamente autonoma per la vita collettiva, un’asimmetria tra idee incommensurabili di vita, di felicità e di senso della potenza collettiva, e di scoprire i *gesti* che ci permettono di abitarle¹⁴⁰. Come ha detto recentemente Fred Moten, dobbiamo «organizzarci in relazione a noi stessi, prima di organizzarci in relazione a loro»¹⁴¹. Tuttavia, anche una volta che lo facciamo, l’obiettivo non può essere quello di impadronirsi degli uffici del potere e sostituire una totalità illegittima con una legittima, ma di affermare il valore autonomo e positivo del frammento, e di espanderlo verso l’esterno.

II. *Zone da abitare*. La *klēsis* messianica o ‘chiamata’ non nega la legge e le istituzioni sociali esistenti per costituirne di nuove un attimo dopo, ma «coincide integralmente e costitutivamente con la loro

¹³⁵ Sul «messianesimo bloccato» di Derrida, cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., pp. 97-98.

¹³⁶ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., p. 33.

¹³⁷ *Ivi*, p. 41.

¹³⁸ *Ivi*, p. 44.

¹³⁹ *Ivi*, p. 31.

¹⁴⁰ G. AGAMBEN, *Mezzogiorno senza fine*, cit., p. 91.

¹⁴¹ F. MOTEN, “A talk with Fred Moten”, presentato a New York City, 2 dicembre 2018, consultabile su [A talk with Fred Moten](#).

destituzione»¹⁴². Al tempo stesso, una volta si sia smesso di concepire la violenza che disattiva la società borghese come ‘maieutica’, cioè come risultante in un prodotto od ‘opera’, tale violenza perde il suo carattere strettamente negativo o distruttivo e diventa immediatamente un processo da *abitare*¹⁴³. Se la destituzione non è il preludio di un ordine futuro, ma il mezzo stesso attraverso il quale un’idea comune di vita diventa vivibile, allora l’esistenza della comunità messianica non può avere lo *status* di un qualcosa di sostanziale: non può essere un evento fattuale o uno ‘stato’ che si verifica in un dato momento o al quale siamo finalmente ‘arrivati’, ma nomina il processo esperienziale attraverso il quale il tempo è attivamente afferrato e costruito frammento per frammento. La sua esteriorità modale rispetto all’ordine regnante è conquistata non sospendendo bruscamente il tempo storico ma abitando *intensamente* attraverso la non-coincidenza, muovendosi lungo un *altro piano* [*another plane*] di percezione, cui dà forma un’altra idea di felicità e di vita.

III. *Percezione condivisa*. Come insiste Agamben, se il comunismo messianico non può localizzare ciò che è ‘comune’ tra gli esseri singolari in un’astratta unità ideologica introdotta dall’esterno, né può essere costituito sulla ‘libera associazione’ di una ‘unione di egoisti’, l’unica alternativa è *dislocare del tutto la centralità del soggetto*¹⁴⁴. Non sono i desideri egoici degli individui, né i loro accordi ideologici a costituire la base di un piano [*plane*] comune di percezione, ma il *mondo* cui la loro percezione assiste e attorno al quale si orienta. Al centro del progetto comunista c’è una *percezione condivisa* del mondo che eccede gli individui, ma che esiste solo nell’attraversamento e nel riattraversamento del loro incontro reciproco, *in situ*. Questo non può assumere lo *status* di una forma ideale di organizzazione politica o di società che poi si tenta di realizzare nella pratica, ma ha il carattere di una *risposta* all’esperienza di potenzialità che l’incontro con la nostra situazione, e quello tra di noi, porta con sé. Se non c’è comunismo senza l’esistenza delle ‘comuni’, queste devono essere intese non come un’istituzione fattuale o un *oikos* ‘collettivo’, ma come un processo etico attraverso il quale individui diversi si riuniscono e prendono la decisione di *affrontare il mondo* insieme, qualunque cosa accada. Un mondo comunista non è altro che la *raccolta attenta* o ‘composizione’ di processi convergenti di diserzione che permette loro di coesistere attraverso le loro singolari differenze in una modalità di comunione che Agamben chiama «esilio»¹⁴⁵.

IV. *Esilio*. Da un certo punto di vista, il concetto di esilio rappresenta l’apice della serie *Homo Sacer*, poiché spiega come la comunità messianica sia in grado di riconciliare il singolare e il comune. Secondo una prima e più ampia accezione del termine, *situare* la politica è sempre ‘esiliarsi’ dal nichilismo pietrificato della politica classica. Per Agamben, tale esilio non è una rinuncia alla vita politica, ma è in realtà il punto di partenza per una nuova immagine della politica: «l’esilio dalla politica cede il posto a una politica dell’esilio»¹⁴⁶. Tuttavia, in un senso più tecnico, l’esilio nomina il processo attraverso il quale la restituzione del tempo operativo al livello individuale si apre sul piano [*plane*] della composizione etica con gli altri. Come abbiamo visto, la destituzione messianica dell’identità è il processo attraverso il quale deponiamo le nostre vocazioni storiche, ci imprimiamo sulle nostre valutazioni operative o «forme di vita», e vi rimaniamo attaccati. Verso la fine di *L’uso dei corpi*, e secondo un’espressione neoplatonica,

¹⁴² G. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, cit., p. 351.

¹⁴³ Sulla prima prospettiva di Agamben riguardo alla violenza rivoluzionaria come processo maieutico distruttivo di auto-abolizione, una prospettiva esclusa e abbandonata dalla teoria della potenza destituente, si veda G. AGAMBEN, *Sui limiti della violenza*, in ‘Nuovi argomenti’, n. 17, 1970, pp. 159-173. Sul significato etico dell’abitare e dell’abitabile [*inhabiting and inhabitation*], si veda G. AGAMBEN, *Abitare e costruire*, Quodlibet, ‘Una voce. Rubrica di Giorgio Agamben’, 09 Luglio 2019: «Abitare [...] significa creare, conservare e intensificare abiti e abitudini, cioè modi di essere».

¹⁴⁴ Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., pp. 35-36.

¹⁴⁵ G. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, cit., pp. 298-306. Sul concetto di ‘composizione’ nella lotta territoriale cfr. COLLETTIVO ‘MAUVAISE TROUPE’, *Contrade. Storie di ZAD e NOTAV*, Tabor, Valsusa 2017.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 301.

Agamben interpreta questo processo come «l'esilio di uno solo presso uno solo» [*phygè monou pros monon*], un processo attraverso il quale diventiamo inseparabili da noi stessi¹⁴⁷. La difficoltà sta nel comprendere come il diventare 'inseparabili' da sé stessi – cioè dall'impersonale, valutativa, *presenza nel mondo* che configura lo spazio della coscienza – possa costituire la base della coesione con gli altri. Come fa la macchina percettiva messianica a non collassare in un soggettivismo o in un individualismo? Qui Agamben si impegna in una delicata manovra concettuale: da un lato, egli scompone la nozione di forma-di-vita in punti di ingresso 'singolari' ('porte laterali'), dall'altra collega *immediatamente* (cioè senza alcuna rappresentazione mediatrice) gli uni agli altri attraverso ciò che chiama 'contatto':

è in un contatto – cioè in un vuoto di rappresentazione – e non in una relazione che le forme-di-vita comunicano. Il 'solo a solo' che definisce la struttura di ogni singola forma-di-vita definisce anche la sua comunità con le altre. Ed è questo *thigein*, questo contatto che il diritto e la politica cercano con ogni mezzo di catturare e rappresentare in una relazione. La politica occidentale è, in questo senso, costitutivamente 'rappresentativa', perché ha già sempre da riformulare il contatto nella forma di una relazione. Occorrerà pertanto pensare il politico come una intimità non mediata da alcuna articolazione o rappresentazione: gli uomini, le forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrepresentabile perché consiste appunto in un vuoto rappresentativo, cioè nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione. All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non-rappresentativa. 'Solo a solo' è un'espressione dell'intimità. Siamo insieme e vicinissimi, ma non c'è fra noi un'articolazione o una relazione che ci unisca, siamo uniti l'uno all'altro nella forma del nostro essere soli.¹⁴⁸

Ciò che condividiamo si allontana sempre da ciò che è più singolare in noi, e mai dall'unità inglobante di una condizione omogenea. È dal momento in cui rifiutiamo di essere separati dalla nostra *forma di vita* singolare che passiamo attraverso la porta laterale che ci permette di comporre una *forma-di-vita* con gli altri. È proprio ciò che è singolare in noi che più chiama a essere condiviso, poiché non è mai ciò che mi appartiene 'peculiarmente', ma ciò che «*mi lega* al mondo, e che quindi non è riservato a me, [non avendo] nulla a che fare con una proprietà privata né con ciò che si suppone definisca un'identità»¹⁴⁹. Al più, «ciò che c'è da condividere» non è affatto un 'cosa' [*a 'what'*], poiché non è una 'X' staccata da noi, ma il nostro *modo* di entrare in contatto con il mondo. La comune in esilio procede attraverso la condivisione del nostro modo singolare di venire-alla-presenza. È solo assumendo questo singolare 'come' della nostra esistenza che entriamo in contatto con la potenza condivisa dell'incontro con altri esseri, permettendo si dispieghi tra noi una matrice compositiva che tuttavia sarà distrutta da qualsiasi sforzo per 'costituirla' o rappresentarla.

Non esiste, né è mai esistita, una vita comunista integrale: il comunismo è il libero gioco delle forme-di-vita, a partire dal punto in cui queste riescono ad assumere una *consistenza senza costituirsi* [*consistency without constituency*]¹⁵⁰ locale e sperimentale. Ciò che l'etica di Agamben ci offre non è un nuovo ordine sociale, ma una porta laterale attraverso la quale si fugge dal corso disastroso del mondo. Il risultato

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 300-301. Al livello 'individuale', questo movimento etico di esilio si caratterizza come una 'intimità senza relazione', poiché, avendo rovesciato la nostra separazione nel tempo operativo che *siamo*, dalla valutazione del vivibile e del tollerabile che si avviluppa e si sviluppa nel nostro contatto con il mondo, non c'è proprio senso alcuno in cui si possa parlare di una 'relazione' tra la nostra forma di vita e noi stessi — la 'nostra' vita è inseparabile dalla nostra forma di vita.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 302.

¹⁴⁹ ANONYMOUS, *The Call*, cit, p. 40]: «*attaches* me to the world, and that is therefore not reserved for me [having] nothing to do with private property nor with what is supposed to define an identity», *T.d.C.*].

¹⁵⁰ [Seppur etimologicamente si riconduca al *costituere* latino, il termine inglese *constituency* sta altresì a indicare un 'corpo politico costituito territorialmente' e, specificamente, un 'collegio elettorale'. Crediamo che Aarons voglia esprimere una consistenza che tuttavia non si istituisca in 'costitutività', ossia in una composizione di forme-di-vita basata da un lato non sul tropo organico della costituzione del politico in quanto *corpo* politico e, dall'altro, sull'esigenza invece di *destituire* il proprio costituirsi in quanto corpo politico 'legittimo' in funzione dell'elettorato e della rappresentanza. *T.d.C.*].

non è «una unità cronologicamente più originaria, né una nuova e superiore unità, ma qualcosa come una *via d'uscita*. [...]. [Se] la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare»¹⁵¹.

¹⁵¹ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 304. Corsivi nostri.