

Georges Didi-Huberman

## «Potenza di non» ossia la politica dell'inoperosità\*

ABSTRACT: *If the raising is a power, is it the power of what? How does it manifest? Towards which direction does it develop? Is it by any chance a power to end it all?* It is the thought of Giorgio Agamben that «raises» these issues and, paradoxically, it is also the one that must «be raised» to answer these questions. Definitely, it is the one that is needed to be inquired for grasping how the raising can be actually translated as the power of non, namely the power of non-doing. In order to do that, the contribution goes through the work of Agamben and – at the same time – it goes around the notion of inoperativity shaped by the author, which is bound to the idea of the power of non-doing. In particular, the article outlines the terms in which the ethic of the inoperativity – conveyed by the act of refusing – it already implies a politics of inoperativity. A politics that must be thought of as purely destituent: able therefore to exhibit the emptiness of political power. Taken literally, this ability, however, ends up for being vain, just as it turns out to be when the inoperativity is simply assumed as the opposite of the *opera* (work) and its ultimate place is contemplative life.

Keywords: power of non-doing; Agamben; inoperativity; form-of-life; ascetic.

È chiaro che il pensiero di Giorgio Agamben solleva un gran numero di questioni necessarie, per non dire cruciali, oggi. Ma con questo ci solleva? Ci aiuta a sollevarci? E questo sollevarsi, che cosa presuppone esattamente? Si capisce facilmente a che punto l'evidenza del sollevamento sia un'evidenza divisa, complessa, in un certo senso tragica. Se il sollevamento è una potenza, di cosa è dunque la potenza? Come si manifesta? Verso quale direzione si sviluppa? È forse una potenza per *farla finita*? Certo, dato che il sollevarsi mira a sovvertire un certo stato di cose antecedente. Ma non è forse, allo stesso modo, la potenza di *non farla finita*, nel senso suggerito da Raoul Vaneigem, aldilà della sua esperienza situazionista, per cui *nulla è finito e tutto comincia*<sup>1</sup>? Sollevarsi, non è forse manifestare, per eccellenza, la potenza di *dire no*, ed anzi – dato che il sollevarsi è un gesto, se non un lavoro di ampio respiro – di *fare no* o di *disfare* la tessitura del mondo come va (così male)? Ma la potenza non è forse *desiderio* e, in tal senso, non è forse l'espressione di quella forza perseverante attraverso cui, fin tanto che siamo in vita, non smettiamo mai di desiderare, cioè di *dire sì ad altro*, e di voler *farlo*, quest'altro? Nel suo bel libro intitolato *Oui/non*, Frédérique Toudoire-Surlapierre ha messo a confronto il «no della rivolta» – ad esempio quello che Bertolt Brecht compose dialetticamente in *Quello che dice sì, quello che dice no* – con il «sì dell'infinito» o del desiderio inerente alla poesia, alla letteratura in generale<sup>2</sup>.

È forse perché l'evidenza dei sollevamenti si rivela la maggior parte delle volte tragica e conflittuale che, in questa dialettica, il *no* ha così regolarmente, e in modo così brutale, la meglio sul *sì*? È per la sua urgenza pratica o per il suo prestigio teorico che il *disfare* prevale sul *fare*? Si tratta, mi pare, di un punto cruciale nell'approccio attuale delle possibilità di emanci-

---

\* [Titolo originale: «Puissance de ne pas», ou la politique du désœuvrement», *Critique*, 2017/1-2 (n°836-837). Traduzione di Costanza Jori]

<sup>1</sup> G. Berréby, R. Vaneigem, *Rien n'est fini, tout commence*, Allia, Paris 2014.

<sup>2</sup> F. Toudoire-Surlapierre, *Oui/non*, Minuit, Paris 2013, pp. 72-79 e 130-134.

pazione. Non è impossibile che il modo autoritario – unilateralmente strategico ed organizzativo – adottato da Lenin nel *Che fare?*, nel 1902<sup>3</sup>, abbia orientato gran parte del nostro pensiero contemporaneo in direzione del tutto opposta, quella del *disfare*. Ecco perché non c'è da stupirsi del fatto che Giorgio Agamben abbia voluto costruire, libro dopo libro, una nozione della *potenza* – le cui risonanze si estendono a tutti i campi del pensiero, si tratti di ontologia o etica, di politica o etica – articolata intorno a quella dell'*inoperosità*. Agamben, si sa, è un grande archeologo dei concetti giuridici e politici: solleva interi lembi del nostro impensato. Ma l'archeologia è costituita da molteplici strati: alcuni sono semplicemente attraversati, mentre altri sono promossi allo statuto di *archè*, nel senso di «origine» ma anche di «comando»<sup>4</sup>.

Trattandosi della nozione di potenza, Agamben si è naturalmente riferito al testo fondatore di Aristotele, nella *Metafisica*, sulla *dynamis* intesa come «potenza di cambiamento»<sup>5</sup>. In un testo del 1987 intitolato «La potenza del pensiero», fin dall'inizio concepiva la differenza tra l'atto (*energeia*) e la potenza (*dynamis*) sotto l'angolo della privazione (*steresis*): «Avere una potenza, avere una facoltà significa: avere una privazione». Perché? Perché la potenza deve essere «definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio», il che consente, senza remore, di assumere il paradosso seguente: «Ogni potenza è impotenza»<sup>6</sup>. Avere la potenza di qualcosa (suonare il piano, ad esempio), equivarrebbe dunque, agli occhi di Agamben, a possedere il «potere di non» (vale a dire l'ascetica via scelta, secondo lui, da quel grande pianista per eccellenza che fu Glenn Gould). Nell'ultima delle sue grandi opere della serie *Homo sacer*, intitolata *L'uso dei corpi*, Agamben spinge fino in fondo la sua difesa di un'«ontologia modale» – cioè non sostanziale – facendo della *potenza* o della *possibilità* il centro nevralgico del suo pensiero. Si tratta di una decisione filosofica ammirevole. Ma, al tempo stesso, egli la concepisce, fin da subito, sotto l'angolo di una valorizzazione particolare del negativo: allora la vecchia parola *privazione*, ripresa dalla logica aristotelica nel 1987, lascerà spazio al motivo più ontologico dell'*inoperosità*<sup>7</sup>.

Come nelle rovine di Pompei in cui i corpi bruciati non furono scoperti se non nel vuoto delle loro impronte negative – buchi dentro cenere solidificata –, l'archeologia filosofica di Agamben esplora ogni cosa nelle sue impronte negative: lo stato di eccezione, questo buco nello Stato di diritto, sarebbe costitutivo del nostro stesso stato politico; lo stato di emergenza sarebbe il segno della «pulsione anomica contenuta nel cuore stesso del *nomos*» o della legge; la guerra civile traccerebbe la costituzione negativa della nostra storia politica in quanto tale, ecc. Di questa negatività inerente ai *poteri*, Agamben delinea, seguendo percorsi filosofici diversi da quelli seguiti da Michel Foucault, l'impressionante cartografia, segnatamente attraverso le sue

<sup>3</sup> V. I. Lenin, *Che fare?*, a cura di V. Strada, Einaudi, Torino 1971.

<sup>4</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008.

<sup>5</sup> Aristotele, *Metafisica*, Θ, 1045b-1051a.

<sup>6</sup> G. Agamben, «La potenza del pensiero» (1987), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 276-277, p. 280.

<sup>7</sup> Id., *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

analisi delle nozioni di «sovranità», di «regno» o di «governo», d'«economia» o di «gloria», sino a quell'«ufficio» – liturgico, politico e burocratico – di cui ci parla il perturbante *Opus Dei*<sup>8</sup>.

Questo suo modo di ricalcare le orme di Michel Foucault – in particolare per tutto quanto è attinente alla questione dei «biopoteri» – è stato prolungato o completato, sul versante della *potenza*, dalla scelta di riprendere le lezioni di Gilles Deleuze sulla nozione di *potentia* secondo Spinoza o quella di *Macht* secondo Nietzsche. Deleuze aveva sottilmente riunito questi motivi nel 1989 in un bellissimo testo dedicato a Bartleby, l'eponimo protagonista del racconto di Hermann Melville<sup>9</sup>. Sin dal 1990, lo stesso motivo appare in Agamben ne *La comunità che viene* e in un testo intitolato «Pardès. La scrittura della potenza»<sup>10</sup>. Ma, laddove l'analisi di Deleuze sospendeva la celebre formula di Bartleby «*I would prefer not to*» tra negazione e affermazione – «non rifiuta, ma non accetta nemmeno» –, l'approccio di Agamben finisce con l'accentuare la negatività nel cuore stesso di questa formula. La «scrittura della potenza» si vede allora considerata come la pura «*potenza di nome*»<sup>11</sup>. Posizione radicale, ripresa nel 1993 in un nuovo testo – che faceva da prefazione all'edizione italiana del saggio di Deleuze – in cui la «potenza» della formula era enunciata in termini di «decreazione»<sup>12</sup>.

Ed ecco allora che l'ontologia della *potenza* si costituisce, tramite il personaggio teorico di Bartleby, come etica e poetica dell'*inoperosità*. Ma come non vedervi anche, già, una politica? Il gesto della «decreazione» suppone, in effetti, una comunità della «singolarità qualunque», come la chiama Agamben: una comunità che non sarebbe mediatizzata «da alcuna condizione di appartenenza (l'esser rosso, italiano, comunista) né dalla semplice assenza di condizioni»<sup>13</sup> – ultima figura incarnata da Maurice Blanchot che, per primo, aveva evocato Bartleby ne *L'écriture du désastre* nel 1980, per poi rivendicare nel 1983 quello che chiama *La communauté inavouable*<sup>14</sup>. Agamben, qui, enuncia chiaramente il suo rifiuto di una qualsiasi comunità di Partito. Le sue motivazioni per rifiutare simmetricamente la comunità «dell'assenza di ogni condizione di appartenenza» sembrano meno chiare... Sono forse legate all'antipatia di lunga data manifestata da Agamben nei riguardi di quel pensatore incandescente di cui Blanchot diceva di essere amico, e lo era, Georges Bataille.

Ma non è tutto: lo stesso Deleuze – di cui Agamben non ricorda mai, almeno per quanto ne sappia, le pagine ammirevoli dedicate in *Logique du sens* alle potenze della «contro-

<sup>8</sup> Id., *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 93; Id., *Stasis, La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Id., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007; Id., *Opus Dei, Archelogia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

<sup>9</sup> G. Deleuze, «Bartleby, ou la formule» (1989), in Id., *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, pp. 89-114.

<sup>10</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; Id., «Pardès. La scrittura della potenza» (1990), in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 345-363.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 358-360.

<sup>12</sup> Id., *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.

<sup>13</sup> Id., *La comunità che viene*, cit., p. 58.

<sup>14</sup> M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, p. 33; Id., *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.

effettuazione»<sup>15</sup> – finisce con l'essere ricusato, in particolare nelle sue famose proposizioni sulla creazione come «atto di resistenza», enunciate nel 1987 davanti agli studenti della Femis<sup>16</sup>. Laddove Deleuze parlava di creazione, Agamben – in un testo che porta esattamente lo stesso titolo di quello della conferenza della Femis – parla di «decreazione». Laddove Deleuze faceva l'elogio degli atti potenti, «atti di resistenza» e non di potere, Agamben sceglie di valorizzare la potenza di puri non-atti. Laddove Deleuze pensava la «contro-effettuazione» come opera e conservava, dunque, un legame tra *poiësis* e *praxis*, Agamben pensa l'inoperosità secondo una disgiunzione senza appello della *poiësis* (ovviamente valorizzata) dalla *praxis* (unilateralmente svalorizzata), come possiamo leggere, segnatamente, ne *L'uomo senza contenuto* del 1994. Laddove, infine, Deleuze parlava – alla sua maniera spinozista – del *potere* come ciò che separa gli uomini dalla loro *potenza*, Agamben radicalizza la proposizione sul versante del *non*: allora il potere sarà visto come ciò che separa innanzitutto gli uomini da «ciò che possono non fare» (e non da ciò che avrebbero la potenza di fare<sup>17</sup>).

E in tal modo l'inoperosità finisce col captare il prestigio della potenza in quanto tale: «potenza di non». Potenza negativa di cui si invoca un'*erotica*, ad esempio nell'indolenza degli amanti rappresentata dal Tiziano nel dipinto *La ninfa e il pastore*, e in cui Agamben individua «una natura umana resa perfettamente inoperosa – l'inoperosità e il *desœuvrement* dell'umano e dell'animale come figura suprema e insalvabile della vita»<sup>18</sup>.

Ma questa erotica fa riferimento immediatamente ad una *politica*: come se – ed è proprio ciò che va interrogato – la pratica dei sollevamenti emancipatori potesse, o persino, dovesse risolversi in una pura e semplice poetica dell'inoperosità. Se questa politica trova, in Agamben, il suo personaggio teorico in Bartleby, essa troverà il suo protagonista storico in Guy Debord. Sin dal 1990, Agamben apriva le sue «Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*» con un elogio della lungimiranza che emana dalle analisi politiche sviluppate da Guy Debord: «I libri di Debord costituiscono l'analisi più lucida e severa delle miserie e della servitù di una società – quella dello spettacolo, in cui noi viviamo – che ha esteso oggi il suo dominio su tutto il pianeta»<sup>19</sup>. È Debord dunque a fare la diagnosi ultima delle nostre apocalissi in corso: Debord, come scrive Agamben, «comincia [...] a parlare quando il Giudizio Universale ha già avuto luogo e dopo che, in esso, il vero è stato riconosciuto solo come un momento del falso».

Come un «aceto concentrato» particolarmente acido, l'analisi portata avanti da Debord

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Minit, Paris 1969, pp. 174-179.

<sup>16</sup> Id., «Qu'est-ce que l'acte de création?» (1987), in Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Minit, Paris 2003, pp. 291-302.

<sup>17</sup> Id., *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014, pp. 39-60; Id., *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata 1994, pp. 103-141; Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, p. 67.

<sup>18</sup> Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 90.

<sup>19</sup> Id., «Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*», in Id., *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 60.

attaccava, in effetti, tutte le vernici della «società dello spettacolo». L'acume di questa analisi del *potere* feticista della merce-spettacolo rende sempre necessaria la lettura o la rilettura de *La société du spectacle*. Ma non ci dice ancora nulla della nostra stessa potenza – o delle nostre possibilità – di risponderci. La dominazione dello spettacolo, secondo questa diagnosi, si realizza senza residui: totale quanto totalitaria. È fatta: il nemico ha già trionfato. È il regno assoluto dello «Stato spettacolare, in quanto nullifica e svuota di contenuto ogni identità reale e sostituisce il *pubblico* e la sua *opinione* al *popolo* e alla *volontà generale*»<sup>20</sup>. E in questa prospettiva disperata non vi è nemmeno più un popolo per sollevarsi. Ormai – e Agamben ci tornerà ne *Il regno e la gloria* articolando appunto la diagnosi di Guy Debord con quella di Carl Schmitt –, il popolo «è, nella sua essenza, acclamazione e *doxa*», vale a dire un'esistenza unilateralmente decretata nella propria impotenza, unilateralmente assoggettata ai poteri governamentali<sup>21</sup>.

Si sa che è sempre possibile trasformare del buon vino in aceto: è il lavoro dell'amarrezza. Ma il contrario è davvero difficile. Eppure, è proprio ciò che tenta Agamben nel suo testo più recente che fa da prologo a *L'uso dei corpi*. Vi si espone quella politica dell'inoperosità che avrebbe caratterizzato il modo di vita di Guy Debord, quanto meno a partire dalla dissoluzione, nel 1972, dell'Internazionale situazionista: modo di vita «clandestino» in cui «l'elemento genuinamente politico consiste proprio in questa incomunicabilità, quasi ridicola clandestinità». Da questo punto di vista, insomma, le lucciole sono davvero scomparse, ma restano ancora alcune falene che sono «inesorabilmente attratte dalla fiamma della candela che le consumerà », immagine cui Agamben associa, poche righe più in là, la scelta ultima – il suicidio – di Guy Debord<sup>22</sup>.

Nel frattempo, il progetto politico cui mira *L'uso dei corpi* potrebbe esprimersi in questi termini: «Solo se il pensiero sarà capace di trovare l'elemento politico che si è nascosto nella clandestinità dell'esistenza singolare, solo se, al di là della scissione fra pubblico e privato, politico e biografia, *zōé e bios*, sarà possibile delineare i contorni di una forma-di-vita e di un uso comune dei corpi, la politica potrà uscire dal suo mutismo...»<sup>23</sup>. Proprio alla fine dell'opera, sarà questione del «consiglio notturno» evocato da Platone nelle *Leggi*: e ciò non fa che prolungare la clandestinità secondo Debord verso *Tiqqun* o verso il «Comitato invisibile»<sup>24</sup>. Come se la clandestinità stessa – il rifiuto di esporsi nello spazio pubblico – fosse l'unico modo di formare la potenza per eccellenza: potenza esoterica di «decreazione», potenza inoperosa oppure, come scrive Agamben, «puramente destituente».

Da dove viene questa politica dell'inoperosità, su cosa si fonda? Ma bisogna anche chiedersi: in che direzione va, verso quali rive ha scelto di navigare (se è vero che anche una

<sup>20</sup> Ivi, p. 71.

<sup>21</sup> Id., *Il regno e la gloria*, cit., p. 283.

<sup>22</sup> Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 11, pp. 13-16.

<sup>23</sup> Ivi, p. 18.

<sup>24</sup> Queste ultime pagine sono presenti nella traduzione francese dell'opera, non in quella italiana [ndt].

politica dell'inoperosità è suscettibile di rivestire una molteplicità di valori d'uso)? Il luogo da cui viene è ammirevole a basta a fare dell'opera di Agamben un momento necessario, e maggiore, della nostra filosofia contemporanea. Potremmo trovarne la cifra nella nozione di forma-di-vita, che svolge un ruolo centrale nella costellazione teorica de *L'uso dei corpi*. Ma questa nozione viene da lontano, innerva per così dire tutta la vita filosofica di Agamben, nei suoi libri ovviamente ma anche nei suoi notevoli spostamenti – tra Heidegger et Bergamin, Aby Warburg e Guy Debord, i teologi medievali e Pier Paolo Pasolini – così come nel suo statuto sempre incerto, cangiante, di filologo anarchico e di filosofo in rottura con le istituzioni.

La «forma-di-vita» emerge nel contesto etico de *La comunità che viene*: quando è convocata una *politica del desiderio* attraverso la nozione di «singolarità qualunque» definita come «l'essere tale che comunque importa», «l'essere qual-si-voglia [che] è in relazione originale col desiderio»<sup>25</sup>. Essa si prolunga, sul piano estetico, in una *politica dei gesti* che deve molto alla frequentazione – così rara, nei filosofi di mestiere – dei lavori di Aby Warburg sulle «formule del *pathos*»: «*La politica è la sfera dei puri mezzzi, cioè dell'assoluta e integrale gestualità degli uomini*»<sup>26</sup>. Essa sfocia su una *politica della profanazione* scaturita da un movimento attraverso cui Agamben prolunga Foucault – sul terreno della biopolitica – ritornando su tutta una costellazione di concetti teologici correlati alla funzione del sacro<sup>27</sup>. Essa trova anche una sua conseguenza in una certa *politica della povertà*, quando la nozione di uso si erge, nella forma-di-vita francescana ad esempio, contro lo stesso diritto di proprietà: ed allora è come se Agamben andasse a cercare in Ugo di Digne o in san Bonaventura ciò che altri pensatori politici sono andati a cercare, con maggior facilità, in Proudhon o Bakunin<sup>28</sup>.

Con l'opera che, nel 2014, conclude la vasta impresa – in nove volumi – di *Homo sacer*, Agamben elabora una *politica dell'uso* che cercherà ad ogni costo di distinguere dalla «*dépense*» di Bataille o dal «*souci*» inerente alla riflessione biopolitica dell'ultimo Foucault. A dispetto di questo «narcisismo della piccola differenza», la forza di questa visione resta sorprendente. Essa consta nell'impegno etico secondo il quale, dice Agamben, un soggetto «effectue en s'affectant»<sup>29</sup> – formula esplicitamente (tecnicamente) riferita a Benveniste ma implicitamente (filosoficamente) riferibile alla nozione stessa di *potenza* così come Deleuze l'aveva, da tempo, commentata in Nietzsche: «La volontà di potenza si manifesta come il potere di essere affetto, come potere determinato della forza di essere essa stessa affetta. [...] Il potere di essere affetto non significa necessariamente passività, ma *affettività*, sensibilità, sensazione [...]. La sensibilità non è altro che un divenire di forze [...]: il *pathos* è il fatto più elementare da cui risulta un divenire»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Id., *La comunità che viene*, cit., p. 3.

<sup>26</sup> Id., «Note sul gesto» (1992), in Id., *Mezzzi senza fine*, cit., p. 53.

<sup>27</sup> Id., «Forme-di-vita» (1993), cit., pp. 13-19; Id., *Homo sacer*, cit., parte prima; Id., *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106.

<sup>28</sup> Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

<sup>29</sup> Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 53.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 90-92.

È proprio questo che ci sollecita direttamente quando ci interroghiamo – ogni giorno – sulla nostra potenza e sulle nostre possibilità di essere liberi, vale a dire sulla nostra capacità di trovare quella «forma-di-vita» che sarebbe immediatamente «vita politica» senza per questo assoggettarsi alle regole istituite, precluse e vincolanti, a ciò che Agamben chiama appunto, per fare la differenza, il «potere politico»<sup>31</sup>. Gli spagnoli hanno una formula notevole, precisa e tagliente per esprimere questo concetto – ben lungi dal manierismo francese che presuppone l'espressione «maniera di essere»: *forma de ser*, la «forma d'essere». Qualcosa che innerva particolarmente la cultura gitana e andalusa e avrà, forse, segnato Agamben a contatto con José Bergamin e il suo ammirevole libro sulla musica silenziosa del toreado<sup>32</sup>. Si capisce facilmente, in ogni caso, che la «forma-di-vita» possa esigere, filosoficamente, questa «ontologia modale» espressa ne *L'uso dei corpi*, nei termini di una «ontologia dello stile»<sup>33</sup>. Le dimensioni etiche e politiche si costituirebbero dunque, vicine in questo alla dimensione estetica, a partire da questa domanda: *come essere?* Domanda presto concepita da Agamben come l'«arcano della politica» in quanto tale, nulla di meno.

*Come essere?* dunque, e non *che fare?* Ritroviamo qui una configurazione cruciale del pensiero di Agamben: essa appare chiaramente nell'epilogo de *L'uso dei corpi*<sup>34</sup>. L'archeologia del politico intrapresa nella serie delle opere *Homo sacer* mette in luce – come ogni archeologia – cose sepolte, impensate o inconse, che Agamben chiama inizialmente, genericamente, l'«eccezione». «È proprio l'*exceptio*, l'esclusione-inclusione di questo Impolitico che fonda lo spazio della politica»<sup>35</sup>. Si potrebbe già dire che il potere politico *fa* qualcosa che l'eccezione *disfa* dall'interno. Si tratta di una relazione strutturale: la «macchina» stessa – quella che fa, che fomenta, che *opera* – ha bisogno di un'*inoperosità* che deve essere, con tutti i mezzi, catturata, «mantenuta a ogni costo al suo centro»<sup>36</sup>, come scrive Agamben. Questo per dire il potere di questa macchina capace di fabbricare, nello stesso tempo, la regola e la sua eccezione di cui saprà, a quel punto, soffocare la potenza. Come in Debord, la descrizione del potere è quindi totale, senza appello. Ma allora che fare di fronte a questo funzionamento integrale ed alienante, se non disfarlo ancora per esibirne, per *esporne il vuoto*? «Il problema ontologico fondamentale è, oggi, non l'opera, ma l'inoperosità, non la ricerca affannosa e incessante di una nuova operatività, ma l'esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al proprio centro»<sup>37</sup>.

Sarebbe questa l'espressione compiuta – almeno nel momento in cui scrivo queste righe – di una *politica dell'inoperosità* pensata come «puramente destituente»: a ritroso, quindi, di tutti i

<sup>31</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 264-266.

<sup>32</sup> J. Bergamin, *La música callada del toreado*, Turner, Madrid 1987.

<sup>33</sup> G. Agamben., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 192-227, pp. 286-297.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 333-351.

<sup>35</sup> Ivi, p. 333.

<sup>36</sup> Ivi, p. 335.

<sup>37</sup> Ivi, p. 336.

«poteri costituenti» che sono chiamati a formarsi (è in modo allusivo, senza mai nominarlo, che Agamben lancia qui la sua stoccata contro Antonio Negri e la sua grande opera *Il potere costituente*<sup>38</sup>). «Se al potere costituente corrispondono rivoluzioni, sommosse e nuove costituzioni, cioè una violenza che pone e costituisce il nuovo diritto, per la potenza destituente occorre pensare tutt'altre strategie, la cui definizione è il compito della politica che viene»<sup>39</sup>. *Inoperare il potere politico*: sarebbe questa la potenza intrinseca del gesto che ne «espone il vuoto» e, quindi – compito paradossale per una «politica a venire» – *si inopera essa stessa in quanto potenza*. Vediamo bene qui che Agamben continua ad opporre *potere* e *potenza* nella specie di una lotta aperta tra costituzione e destituzione, *opera* e *inoperosità*. Ma questa opposizione – che riprende ma trasforma completamente tutto ciò che Deleuze aveva sottilmente elaborato a partire da Nietzsche e Spinoza, ma anche a partire da eventuali opere letterarie e visive – non si smarrisce forse nella sua stessa radicalità? Come potrà continuare a perseverare nella bella scommessa filosofica della «forma-di-vita»?

Certo, «esporre il vuoto» dei concetti politici occidentali è un compito immenso. Ma far questo significa compiere solo la metà del cammino – cioè, per essere più chiari, limitarsi a far questo è del tutto vano. Ricordiamo il monito di Benjamin in *Esperienza e povertà*, ossia al momento stesso in cui prendeva il potere Hitler: «Da qualche parte, da tempo, le migliori menti hanno cominciato a fare il verso a questa cosa. Il loro segno è la totale mancanza di illusioni sull'epoca e tuttavia una professione di fede priva di scrupoli a suo favore»<sup>40</sup>. La mancanza di illusioni sul mondo contemporaneo quindi non basta. Bisogna, probabilmente, sbarazzarsi di qualsiasi illusione e capire come funzionano i riflettori abbaglianti della società dello spettacolo. Bisogna anche capire la domanda che Benjamin rivolge nel suo stesso testo perché e come «l'esperienza è in ribasso»<sup>41</sup>? E perché le lucciole – secondo un vocabolario introdotto più tardi da Pasolini – sono divenute così rare nei nostri dintorni? Ma bisogna appunto appoggiarsi su questa conoscenza – non solo disperarsi – per sapere come interrompere la luce dei riflettori e, soprattutto, come incrociare le lucciole, nonostante tutto: incrociarle nell'elemento di quella stessa esperienza che, se il suo corso è «in ribasso», non è per questo scomparsa; come dichiara Agamben all'inizio della sua opera politica, *Infanzia e storia*, confondendo allora la svalutazione dell'esperienza con la sua inesistenza<sup>42</sup>.

La politica dell'inoperosità propugnata da Agamben trae il proprio fascino, direi, dal *regno dell'idea* col quale si potrebbe sperare di sfuggire al regno della «macchina» statuale. *L'uso dei corpi* è, innanzitutto, un libro di idee, di cui nessuno metterà in dubbio la potenza. Ma il con-

<sup>38</sup> A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (1992), manifestolibri, Roma 2002.

<sup>39</sup> G. Agamben., *L'uso dei corpi*, cit., p. 337.

<sup>40</sup> W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, trad. italiana di M. Palma, in Id., *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1949)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, p. 190.

<sup>41</sup> Ivi, p. 188.

<sup>42</sup> G. Didi-Huberman, *Survivance des lucioles*, Minuit, Paris 2009, pp. 57-76. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1979, pp. 5-66.



cetto stesso, derivato dalla *Poetica* di Aristotele, viene introdotto a partire da ciò che un padrone può «fare di uno schiavo» – il corpo di un altro – senza che siano interrogati da Agamben, via la storia o l'archeologia materiale dell'Antichità, gli stati reali di ciò che un simile «uso» dei corpi di schiavi ha potuto implicare per loro. Alla fine del libro, la «forma-di-vita» troverà il suo spazio ideale nell'inoperosità della pura «vita contemplativa»: «L'inoperosità non è un'altra opera che sopravviene alle opere per disattivarle e deporle: essa coincide integralmente e costitutivamente con la loro destituzione [...] assegnato alla vita contemplativa e all'inoperosità»<sup>43</sup>.

Visto che non vi è, in questa prospettiva, più nulla da aspettarsi da un popolo e dai suoi sollevamenti – secondo la congiunzione del pessimismo alla Debord e del totalitarismo alla Schmitt, che chiude *Il Regno e la Gloria*<sup>44</sup> – bisognerà identificare l'inoperosità politica col fatto di costituirsi come essere solitari e ingovernabili, fare l'elogio dell'«autarchia», assumere la propria «zona di irresponsabilità» e pensare la comunità delle esistenze come «l'esilio di un solo presso un solo»... È chiaro, qui, che il regno dell'idea non è comprensibile senza il *regno della solitudine* – che sia solitudine con vino (desiderio, ebbrezza) o con aceto (amarezza, tristezza). Ma non lo sapremo, visto che questa solitudine, per definizione, sfugge allo spazio pubblico, alla visibilità altrui. Questo regno consapevole della solitudine politica sarà dunque, per non essere negatività pura, un *regno dell'arcano* e del «Comitato invisibile» o «notturno», sognato una volta nelle *Leggi* da quel grande filosofo idealista e antidemocratico che fu Platone<sup>45</sup>. Si legge, ne *Il fuoco e il racconto*, che una «politica a venire» dovrebbe regolarsi sui tre principi congiunti – ed anche «sinonimi» secondo Agamben – che sono l'assenza di popolo, l'assenza di legge e l'assenza di «comando-origine»: «Ademia, anomia, anarchia»<sup>46</sup>.

In fin dei conti, un *modello ascetico* sembra dominare tutta questa politica dell'inoperosità. Il bene è l'inappropriabile, affermava Walter Benjamin (citato da Agamben ne *L'uso dei corpi*, dai *Frankfurter Adorno Blätter*): «Questo solo è il bene, in virtù del quale i beni divengono senza possesso»<sup>47</sup>. Ma questo enunciato anarchico è scritto in una prospettiva da cui il popolo non è assente, fino alle tesi «Sul concetto di storia» dove la lotta di classe – come la lotta contro il fascismo – è onnipresente, in cui la «tradizione degli oppressi» è rivendicata contro quella dei vincitori o dei giuristi, e dove il soggetto della storia è riconosciuto in quelli che Benjamin chiama i *Namenlosen*: non i membri sconosciuti di una società segreta, bensì gli innumerevoli «senza nome» del popolo oppresso, di cui la storiografia ufficiale non vuol sapere nulla<sup>48</sup>. In Agamben, al contrario, l'«arcano della politica» esige una politica dell'arcano. Il che spiega perché il maggior rimprovero che possa rivolgere all'Heidegger del 1933 è di aver trasformato, per un certo periodo, l'inoperosità essenziale in «missione storica», vale a dire di aver

<sup>43</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 350-351.

<sup>44</sup> Id., *Il regno e la gloria*, cit., pp. 277-283.

<sup>45</sup> Id., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 298-304.

<sup>46</sup> Id., *Il fuoco e il racconto*, cit., p. 74.

<sup>47</sup> Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 115.

<sup>48</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in Id., *Senza scopo finale*, cit., pp. 239-258.

ridotto la *poësis* ascetica del pensatore puro su una volgare *praxis* sociale da ideologo<sup>49</sup>.

Un modello ascetico? Siamo ben lontani, in effetti, dalla «notion de dépense» cara a Bataille, così come dal suo «Dionysos Redivivus» o dalla sua «ivresse des tavernes»<sup>50</sup>... Ben lontani, allo stesso modo, da «L'usage des plaisirs» secondo Michel Foucault<sup>51</sup>. Siamo dunque lontani – o piuttosto: Agamben ha voluto allontanarsi – da quella costellazione filosofica che spazia da Bataille a Blanchot e da Derrida a Jean-Luc Nancy (la cui *Communauté désœuvrée*, nel 1983, interrogava precisamente la questione del politico, a partire dall'esperienza secondo Bataille<sup>52</sup>). Parlando di Orfeo ne *L'espace littéraire*, Maurice Blanchot aveva intodotto da tempo il motivo dell'*inoperosità* partendo, appunto, dall'idea di *potenza*: questa «potenza», scriveva, «attraverso cui si apre la notte»<sup>53</sup>. Una potenza che era *poetica*, certo, agli occhi di Blanchot, ma non per questo votata ad esprimersi al di fuori della *pratica*, in particolare la pratica dei sollevamenti delle obiezioni di coscienza (durante la guerra d'Algeria) o della «comune presenza» (sono i termini di Blanchot, a proposito del maggio 68, ne *La Communauté inavouable*<sup>54</sup>).

Tutte le questioni che si pone – e ci pone – Agamben sono fondamentali: innervano il nostro contemporaneo, giustificano quindi pienamente il tentativo archeologico che egli mette in opera, tanto è vero che la contemporaneità, come scrive, è «relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo»<sup>55</sup>. Ma la sua archeologia e la sua filosofia rientrano nel campo di un progetto in cui la radicalità vale come rifiuto di entrare in dialettica: ed è così che si costruiscono antinomie violente, senza appello, disperanti per tutti tranne per l'asceta che uno vorrebbe immaginare capace di farne una *potenza*. Che la potenza sia «potenza di non», è un'evidenza contenuta nella nozione stessa costruita da Aristotele, e che Agamben fa bene a ricordare. Per fare un esempio – che mi viene in mente per via della menzogna stessa inerente all'espressione «un uomo potente» –, immagino che Silvio Berlusconi *non passa* suonare correttamente la più complessa delle fughe per piano di Bach. Glenn Gould, invece, *lo può fare*. Ma Agamben aggiunge che *può* ugualmente *non farlo* e, pertanto, trae la sua autentica potenza dal fatto che «suona, per così dire, con la sua potenza di non suonare»<sup>56</sup>. *Potere di non* manifesta quindi una potenza di cui non dispone il *non potere*.

Prima di radicalizzare la potenza in «potenza di non», Agamben ha certo dovuto ricordarsi tutto il fare, tutto il lavoro che era stato necessario a Glenn Gould per suonare «con la sua potenza di non suonare». Ma, trascinato dal suo progetto ascetico, decide in fini dei conti di

<sup>49</sup> G. Agamben «Heidegger e il nazismo» (1996), in, Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 321-331.

<sup>50</sup> G. Bataille, «La notion de dépense» (1933), in Id., *Œuvres complètes, I*, Gallimard, Paris 1970, pp. 302-320; Id., «Dionysos Redivivus» (1946), in Id., *Œuvres complètes, XI*, Gallimard, Paris 1988, pp. 67-69; Id., «L'ivresse des tavernes et la religion» (1948), *ivi*, pp. 322-331.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984.

<sup>52</sup> J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986 (éd.1990), pp. 9-105.

<sup>53</sup> M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955 (éd 1988), p. 225.

<sup>54</sup> Id., *La Communauté inavouable*, cit., p. 53.

<sup>55</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, cit., p. 9.

<sup>56</sup> Id., *La comunità che viene*, cit., p. 26.

tralasciare – se non di ricusare – il fatto che ci voglia una *praxis* per ogni *poiësis* e un'opera per ogni *inoperosità*. E lo dimentica, in effetti, quando vuole fondare la sua poetica e la sua politica su una pura «decreazione» o «potenza destituente». Le sue belle riflessioni sul gesto, alimentate dal lavoro di Warburg sulle «formule del *pathos*», distinguono utilmente l'agire (*agere*) dal fare (*facere*); ma è più per individuare nel gesto «un terzo genere di azione» che non avrebbe più nessun legame con la *praxis*, essendo una manifestazione del puro «mezzo in quanto tale». Puro mezzo senza fine: il che significa che un braccio sollevato in una statua antica ha ancora il valore di un gesto, mentre un braccio alzato in un raduno politico non avrebbe più questo privilegio ontologico del «puro mezzo senza fine». Si dimentica così che il braccio alzato di Niobe, che esprime terrore, non è privo di fine, trattandosi anche di un gesto di fuga. Si dimentica che il «puro mezzo» della *poiësis* non è mai tanto potente come quando non ignora la sua relazione con la *praxis*. E di questo testimonierebbero, tra una molteplicità di esempi possibili, i *Fenilletts d'Hypnos* di René Char, questo ponte di poesie lanciato tra un puro lirismo da fiori di lavanda e la «vista del sangue suppliziato» – dialettica terribile da cui Char deduce la *possibilità* stessa di ciò che egli chiamava il «campo libero» di una *poesia di resistenza*<sup>57</sup>.

«Cosa significano gli ideali ascetici?» si chiedeva Nietzsche alla fine della *Genealogia della morale*. Immediatamente rispondeva: «Negli artisti, nulla oppure troppe cose diverse; nei filosofi e nei dotti, una specie di fiuto e d'istinto per le più favorevoli condizioni preliminari di una elevata spiritualità». Il che spazia dal «disinteresse» estetico secondo Kant – a cui Nietzsche opporrà presto la posizione romantica di Stendhal – alla «contemplazione» secondo Schopenhauer, il che verrà diagnosticato come «una particolare irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità»<sup>58</sup>. Gilles Deleuze abbozzerà una sintesi dicendo che l'ideale ascetico rappresenta per Nietzsche la messa in opera di tutti i mezzi per «rendere sopportabili la cattiva coscienza e il risentimento»; è la perfetta «espressione della volontà di niente» (ha quindi a che vedere col nichilismo contemporaneo); è sempre accompagnato dalla finzione che consiste a «porre un oltre-mondo» come alternativa alle impurità «umane troppo umane» del nostro<sup>59</sup>. L'asceta contrappone dunque al getto affaccendarsi del popolo comune l'«altissima inoperosità» di una singolarità d'eccezione, questa *poiësis* che esclude qualunque *praxis*. Ma una tale inoperosità, elevata ad etica, politica o «forma-di-vita», non rischia semplicemente di risolversi in impotenza pura, come una grande lezione di amarezza che si eriga contro tutti le «gaie scienze»? o tutte le forme di «gaio agire» che i nostri gesti di sollevamento fanno inventare, come nulla fosse, ogni giorno?

<sup>57</sup> R. Char, *Fenilletts d'Hypnos* (1943-1944), in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J. Roudaut e alii, Gallimard, Paris 1983, p. 73.

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1968, p. 299 e p. 309.

<sup>59</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 199-200.