

⊕

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre
Massimo Villani
(Università degli Studi di Salerno)
mvillani@unisa.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 30/07/2020 – Accettato: 19/08/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: On the productivity of the gap. From Agamben to Esposito, and beyond

Abstract: Starting from the belief that the political productivity – or, conversely, the impoliticality – of a philosophy is strictly dependent on the image of time and history that we supply ourselves with, the essay singles out two different ways of interpreting a temporality inhabited by the gap. The latter is, in Agamben, a mere void: when life – as *bíos* or as *zoé* – enters this blind spot of historicity, it can't help being annihilated. Antithetically, Esposito imagines a structural articulation between history and life: it's the very sedimentation into one another that makes something like an instituent praxis possible. However, it is hypothesized that Esposito didn't delve into the depth of this intuition: in so far as he puts his discourse under the aegis of the post-foundational thought, he refiles all the antinomies, and the risks of impoliticality, that an ontology of lack inevitably entail.

Keywords: Agamben, Esposito, Merleau-Ponty, Historicity, Institution.

§1. *Agamben. Il tempo della finzione*

Nel definire il concetto di tempo messianico, che è il cardine intorno al quale ruota la sua intera ricerca ontologico-politica, Agamben deve tenere a distanza l'idea della finzione. Il rischio che giustifica questa messa a distanza è la ricaduta in quel paradigma specificamente moderno dal quale il filosofo vuole distinguersi. La modernità, infatti, ha saputo con particolare intensità che l'essere in comune si regge intorno a un vuoto che deve essere *artificiosamente* colmato¹. E, se

¹ In un testo qui particolarmente calzante, poiché si occupa del rapporto della politica con la *mimesis*, con la messa in forma, Laura Bazzicalupo scrive: «se pensiamo alla sola modernità, non può sfuggirci quanto tutta la politica attiva sia annodata attorno ad un fare, un costruire. Artificio, contratto, Stato, organizzazioni razionali secondo un modello, sono poste in essere per dare “forma” all'informe presunto dello stato di natura, all'intollerabile disordine di una coesistenza priva di senso. Ma forse se travalichiamo i confini della modernità, questo carattere di costruttività della

la soluzione hobbesiana e in generale contrattualistica fu formale e nominalistica – intesa, cioè, a far funzionare la macchina statale espungendo totalmente ogni finalità esterna al sistema (Bene, Verità) –, è a partire dal tardo romanticismo che si impone, in particolar modo nel mondo germanico, una strategia eminentemente estetica che consiste nella *finzione* di un popolo. Si trattava di forgiare la comunità, di foggiare una nazione; il modello di questa operazione era la Grecia più esoterica, scoperta dalla filologia romantica, alternativa al modello classico della bella forma. Questa Grecia oscura forniva il materiale per la costruzione di un mito tutto ideologico che, a sua volta, fungeva da modello per la *mimesis*: il nazionalsocialismo ha costituito il parossismo di tale *mimesis*, nella quale una forma veniva impressa a una materia inerte, passiva e anche precaria: la messa in forma era anche una messa in salvo. In tal senso, l'operazione principale del nazionalsocialismo va ben oltre l'estetizzazione del politico, trattandosi di una vera e propria fusione di arte e politica, di una «*produzione del politico come opera d'arte*»².

Evidentemente qui la finzione non è semplicemente menzogna, imbroglio, sebbene, come ha mostrato Arendt nelle pagine dedicate all'ideologia nazionalsocialista, l'iperbole della *mimesis* abbia comportato la distruzione della verità, la perdita di ogni rapporto sia intersoggettivo sia con un mondo comune³. La finzione di cui qui si tratta è, anzitutto, l'operazione di un soggetto che si scarica su un oggetto. La politica è qui operativa in senso forte: è *praxis* e *poiesis* simultaneamente.

Dunque la finzione si porta dietro questa idea di soggettività forte che è precisamente ciò che Agamben intende decostruire. La politica, per il filosofo italiano, non ha nulla a che fare con l'azione di soggetti che agiscono in vista della realizzazione di un fine; al contrario, se chiamiamo “gesto” quel momento nel quale è neutralizzato il nesso tra azione e fine – quel cristallo temporale in cui l'agire è sganciato da ogni intenzione produttiva – allora Agamben può definire la politica come «la sfera dell'assoluta, integrale gestualità degli esseri umani»⁴. La

politica, di artificio o di convenzione finalizzata all'ordine, raggiunta attraverso rituali, gerarchie, ha sempre caratterizzato le “forme” politiche», *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli 2000, p. 10.

² P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, L'aube, Paris, 1991; trad. it.: *Il mito nazi*, il melangolo, Genova 1992, p. 44. Su questo concetto forte di finzione i due autori si soffermano anche in Idd., *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris, 1987; trad. it.: *La finzione del politico*, il melangolo, Genova 1991.

³ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973; trad. it.: *Le Origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 630-657.

⁴ G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 249. Vedi anche Id., *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 92-93: «Ciò che è in questione nell'esperienza politica non è un fine più alto, ma lo stesso essere-nel-linguaggio come medialità pura, l'essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini. *Politica è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano».

politica non è la sfera dell'agire, ma una dimensione nella quale l'essere umano trova la sua «purezza»⁵ gestuale, la purezza di un mezzo senza fine.

Ora, il problema che pone il pensiero di Agamben sta nel fatto che esso si muove su un crinale molto scivoloso lungo il quale il suo andamento rischia continuamente di slittare in ciò da cui intende nettamente fuggire. Ciò accade perché il “metodo” di questo pensiero è ispirato al criterio heideggeriano della fatticità. Così come il filosofo di Meßkirch afferma che l'individuazione dell'autenticità non può librarsi al di sopra della quotidianità deiettiva, ma può consistere solo in un «afferramento modificato di questa»⁶, così per Agamben la redenzione messianica del mondo non è una fuoriuscita da esso, ma un «piccolo spostamento» che «non riguarda lo stato di cose, ma il suo senso e i suoi limiti»⁷.

Prima di tornare al problema della finzione, consideriamo l'esempio del concetto di forma di vita. Sebbene esso sia opposto a quello di nuda vita, non se ne distingue se non in virtù di una minuscola, impercettibile dislocazione semantica. Per nuda vita, infatti, Agamben non intende alcunché di biologico o naturale⁸: essa è un *costrutto* del potere, il quale separa, dentro l'ordine che così produce, una vita priva di significato, sempre uccidibile. Il potere sovrano *produce* la nuda vita come elemento politico originario. La nuda vita è *opera* del potere.

Ebbene ciò che Agamben chiama forma di vita non può essere a sua volta una produzione, un'opera che si oppone alla nuda vita; e non è in alcun modo qualcosa che rimedi alla violabilità di quella vita. Al contrario, la forma di vita è precisamente «questo essere che è solo la sua nuda esistenza»⁹, una vita che, dinanzi a una legge che la afferra saltando ogni mediazione, riducendo il vivente a qualcosa di amorfo e totalmente vulnerabile, «si trasforma integralmente in legge»¹⁰. Lo stesso discorso vale anche per lo stato di eccezione. Alla situazione nella quale *nomos* e anomia si sovrappongono, Agamben, sulla scorta di Benjamin, non oppone un'articolazione tra vita e diritto, bensì uno stato di eccezione effettivo (*wirklich*) nel quale non è abolita l'indistinzione tra legge e vita, ma sono aboliti, deposti esattamente questi due termini che, in questo modo, «entrano in una dimensione nuova»¹¹.

Se ora torniamo al concetto di finzione, vediamo che Agamben tiene a distinguerla scrupolosamente dal messianismo. La formula di quest'ultimo è da lui

⁵ Id., *Iustitium. Lo stato di eccezione* (2003), in *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 169-250, in particolare le pp. 225-228.

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 219.

⁷ Id., *La comunità che viene* (1990), Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 46.

⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), ora in *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, cit., p. 87: «Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario».

⁹ *Ivi*, p. 168.

¹⁰ *Ivi*, pp. 60-61.

¹¹ *Ibidem*.

individuata in un passaggio della prima *Lettera* di Paolo ai Corinzi nella quale l'apostolo usa l'espressione «come non», *hos me*:

Il tempo si è contratto: il resto è affinché gli aventi donna come non 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.¹²

Il *come non* depone la condizione fattizia nella quale ci si trova, senza per ciò aprire un varco verso una dimensione altra.

La vocazione chiama a nulla e verso nessun luogo: per questo essa può coincidere con la condizione fattizia in cui ciascuno si trova chiamato; ma, proprio per questo, essa la revoca da cima a fondo. *La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione.* [...] Che cos'è, infatti, una vocazione, se non la revocazione di ogni concreta vocazione fattizia?¹³

Il *come non* paolino, spiega Agamben, non va confuso con quel *come se* che determina la centralità della finzione nella cultura moderna. Sovrapporre le due formule equivarrebbe a produrre un'estetizzazione del messianico, nella quale, afferma Agamben citando Taubes, «la questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa quasi indifferente»¹⁴. Il *come se* ha il vizio di suggerire una sorta di ideale irraggiungibile: facendo finta che esista qualcosa del genere – dio, la verità, il bene –, la storia si orienterebbe in una determinata direzione progressiva. Come vedremo tra poco la prospettiva messianica intende destituire questa logica del progresso, della tensione verso un ideale a venire, poiché, afferma Agamben, la verità è già qui, interamente presente¹⁵.

Ma ciò che qui si vorrebbe sottolineare è il fatto che Agamben nel contestare la logica della finzione richiama il testo di Jules de Gaultier dedicato al *Bovarisismo*¹⁶ (1892). Qui, dice Agamben,

Il problema della finzione è restituito al rango che le compete, quello ontologico. Se-

¹² Questa la traduzione del testo proposta da Agamben nel suo *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 29.

¹³ *Ivi*, p. 29.

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ Quello agambeniano è stato talvolta letto come un pensiero utopistico: cfr. D. LaCapra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in M. Calarco, S. De Caroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, pp. 126-62; A. Ross, *Introduction*, in «The South Atlantic Quarterly» 107, 2008, pp. 1-13. Tali letture non sembrano appropriate non tanto perché manca in Agamben ogni dimensione normativa del discorso, ma soprattutto perché la sua teoria della temporalità, che qui è in esame, non prevede alcuna proiezione verso un futuro da raggiungere. Proprio per questo, come si vedrà fra poco, il filosofo distingue nettamente il suo messianismo dall'escatologia e dall'apocalissi. Più convincente, dunque, l'ipotesi che considera questa prospettiva come nettamente anti-utopistica. Si veda in tal senso S. Prozorov, *Why Giorgio Agamben is an optimist*, in «Philosophy and Social Criticism», n. 36, 2010, pp. 1053-1073.

¹⁶ J. de Gaultier, *Le bovarysme, la psychologie dans l'oeuvre de Flaubert* (1892), Paris, 2018.

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre

condo Gaultier, nei personaggi di Flaubert appare in modo patologico quella “facoltà di credersi diversi da ciò che si è” che costituisce l’essenza dell’uomo – cioè l’essenza dell’animale che non ha essenza. Non essendo di per se stesso nulla, l’uomo può essere solo agendo come se fosse diverso da ciò che è (o, meglio, non è).¹⁷

Ciò che il filosofo italiano condivide con l’ontologia che sta alle base della nozione di finzione è l’idea di una carenza costitutiva, di un essere fatalmente precario la cui messa in forma è anche la messa in salvo.

L’impressione, insomma, è che in Agamben la finzione ritorni in due modi diversi e complementari. Per un verso l’ontologia della potenza assoluta, da lui ampiamente elaborata¹⁸, ripropone l’idea di una manipolabilità dell’essere, di una *Vorhandenheit* generalizzata.

Per un altro verso, come si è già visto, per sfuggire alla semantica soggettiva o demiurgica immediatamente connessa a tale finzionalità ontologica, Agamben deve elaborare una temporalità messianica che è a sua volta fittizia, stavolta nel senso di non essere esperibile in quanto tale. Il tempo messianico è, infatti, già sempre qui, ma ci sfugge per sua stessa costituzione.

«L’espressione tecnica per l’evento messianico è in Paolo: *ho nyn kairòs*, il tempo di ora»¹⁹. Esso non va confuso con il tempo apocalittico, che è il tempo della fine del tempo, cui succederà l’«eternità intemporale»²⁰. È bensì ciò che nel presente si contrae separandosi da esso *in* esso. Questo tempo ulteriore ma immanente costituisce simultaneamente la possibilità trascendentale della storia, e l’impossibilità per l’uomo di abitarla, di conseguenza la sua irrimediabile derelizione o inautenticità. Ecco come Agamben descrive questo tempo che abita il tempo:

in ogni rappresentazione che ci facciamo del tempo, in ogni discorso in cui definiamo e rappresentiamo il tempo, è implicato un tempo ulteriore, che non può essere esaurito in essi. *Come se* l’uomo, in quanto pensante e parlante, producesse un tempo ulteriore rispetto a quello cronologico, che gli impedisce di coincidere perfettamente con il tempo di cui può farsi immagini e rappresentazioni. Questo tempo ulteriore non è, però, un altro tempo, qualcosa come un tempo supplementare che si aggiunge al tempo cronologico; esso è, per così dire, 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 rispetto alla mia rappresentazione del tempo.²¹

Va sottolineato il ricorso sintomatico alla formula «come se». Altrove, elabo-

¹⁷ *Ivi*, p. 40.

¹⁸ Com’è noto, il concetto di “potenza di non” o di *potentia potentiae* – ovvero di una potenza che non consiste nel passaggio all’atto, ma che ha per oggetto esattamente la potenza stessa – è sviluppato lungo tutto il corso dell’opera agambeniana. Qui mi limito a indicare il suggestivo testo aforistico intitolato *L’irreparabile*, posto a conclusione de *La comunità che viene*, cit., pp. 73-88.

¹⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 62.

²⁰ *Ivi*, p. 63.

²¹ *Ivi*, p. 67. Corsivo mio.

rando il concetto di contemporaneo, Agamben non pensa quest'ultimo come semplicemente sincrono, bensì parla di una «non-coincidenza», «disconronia», «disconnessione e sfasatura». Ma ciò che conta in questo discorso è il fatto che l'accesso al contemporaneo sia descritto in questi termini:

la via d'accesso al presente ha necessariamente la forma di un'archeologia. Che non regredisce però a un passato remoto, ma a quanto nel presente *non possiamo in nessun caso vivere* e, restando non vissuto, è incessantemente risucchiato verso l'origine, senza mai poterla raggiungere.²²

Per concludere, Agamben «pensa l'essere-nella-storia come la dimensione originale dell'uomo»²³. La storicità dell'uomo sta in questo scarto che lo separa da se stesso, e che separa anche il tempo da se stesso. Tuttavia questo scarto, pur definendo trascendentalmente il proprio dell'uomo, pare esperibile in due modi.

Può essere l'abisso nel quale precipita la vita ridotta a *zoé*, vita nuda e radicalmente vulnerabile. Oppure può essere l'interstizio nel quale si collocano le forme di vita quodlibetali²⁴, che godono l'assoluta immanenza di un tempo contratto e «senza fine». Ma, sintomaticamente, Agamben per descrivere questi esseri quodlibetali è costretto a far ricorso a una letteratura finzionale. L'esempio maggiore di questa postura teorica è senz'altro la figura melvilliana di Bartleby, cui il filosofo italiano fa riferimento in più luoghi²⁵. Il punto non è che lo scrivano sia un personaggio di fantasia, bensì il fatto che la sua ostinazione a non compromettersi con faccende mondane, la sua «desistenza» riporta in primo piano quell'ontologia della carenza che fa tutt'uno con la logica della finzione. La radicale passività di Bartleby, sottraendolo a qualsiasi forma lo abbandona, per ciò stesso, alla morte. Inespressivo di qualsiasi forma e rifiutando di essere demiurgicamente foggato, Bartleby è condannato a svanire.

Il presupposto di questa filosofia è, quindi, un'immagine della storia per la quale lo scarto che la costituisce è un punto di continuo svuotamento²⁶. Accedere alla propria «dimensione originale», vuol dire collocarsi su un vuoto, per galleggiare sul quale è necessario fingere una forma che non si ha. Siffatto scar-

²² Id., *Che cos'è il contemporaneo*, nottetempo, Roma 2006, p. 22. Corsivo mio.

²³ Id., *Tempo e storia*, in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 105.

²⁴ Circa le singolarità quodlibetali si vedano soprattutto i primi due capitoli de *La comunità che viene*, cit., pp. 9-12.

²⁵ Essa compare strategicamente nel primo volume della serie sulla sacertà della vita, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 55. Un'occorrenza particolarmente significativa è quella dell'omonimo capitolo de *La comunità che viene*, cit., pp. 33-35. Altrettanto importante il testo *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, pp. 43-85.

²⁶ A proposito di questo punto di caduta che catalizza l'intera riflessione agambeniana, Judith Revel fa notare, molto opportunamente, come il filosofo adoperi con disinvoltura un concetto non adeguatamente esplicitato come quello di «produzione negativa», Cfr. J. Revel, *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, il melangolo, Genova 2016, pp. 247-266.

to originario, tale discronia, non è dunque in Agamben una moltiplicazione di piani, un accrescimento, bensì un punto di caduta: quando la vita accede a tale scarto – come *bíos* o come *zoé* – non può che essere nullificata.

§2. *Esposito. La krisis nella prassi istituente*

In maniera diametralmente opposta al pensiero destituente di Agamben, Roberto Esposito pensa la *correlazione* tra storia e vita. Esse non sono due dimensioni che si incontrano solo nella forma dell'annientamento reciproco, ma, al contrario, poli che si compenetrano e soprattutto si *sedimentano* l'uno nell'altro. È a partire da questa immagine della storia che è possibile pensare qualcosa come una prassi istituente. Istituire la vita – senza che ciò significhi fingere la vita – è possibile perché da una parte l'istituzione non è pensata qui come atrofizzazione della vita e, d'altra parte, quest'ultima non è mera energia dissipativa.

Nessuna vita umana è riducibile a pura sopravvivenza, a “nuda vita”. [...] Essendo fin da sempre istituita, la vita umana non coincide mai con la semplice materia biologica, anche quando è schiacciata, dalla natura o dalla storia, sulla sua falda più dura. Anche in quel caso, fin quando è reale, la vita rivela un modo di essere che, per quanto deformato, violato, calpestato, resta quello che è: una forma di vita. A conferirle questa qualifica è la sua appartenenza a un contesto storico fatto di relazioni sociali, politiche, culturali.²⁷

Questo è il punto fondamentale: per quanto ogni volta sia una novità radicale, la vita umana si inserisce sempre in un contesto che la precede, e che è storico nella misura in cui è composto da una sedimentazione di saperi, pratiche, immaginari. Una vita non sprofonda mai nel vuoto, perché è già da sempre inserita in questa rete sincronica e diacronica.

È il concetto di scarto a mutare. Anche qui esso funziona come uno strumento critico e consente di rompere quell'immagine progressiva e lineare della successione storica nella quale la modernità ha riconosciuto se stessa. Ora però lo scarto non indica più una falla in cui precipita il tempo. Lo scarto è anzitutto l'articolazione tra temporalità eterogenee. In un saggio intitolato *Anacronismi* Esposito lavora ampiamente all'immagine di una temporalità plurivoca, abitata strutturalmente dall'anacronismo: il passato, l'origine, non scompare in un punto ormai distante sulla linea di un tempo lineare e successivo, bensì continua a pulsare nel presente, determinando, appunto, la compresenza tra tempi diversi che non si escludono. Attraverso lo stesso concetto di biopolitica viene qui opportunamente inteso «non solo il rapporto tra vita e politica, ma quello, sottostante, tra natura e storia»²⁸.

Sebbene il lavoro sul pensiero istituente sarebbe stato avviato qualche

²⁷ R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, p. 9.

²⁸ Id., *Anacronismi*, in «Filosofia Politica», n.1, 2017, p. 19.

anno dopo – preparato nel libro del 2018 *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*²⁹, e poi elaborato ampiamente nel volume del 2019 *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*³⁰ – si può vedere già qui in filigrana il presupposto fondamentale del pensiero istituyente. In esso, infatti, lo scarto non è semplicemente divario, vuoto ma è prima di tutto articolazione e molteplicità.

In effetti, nella logica di Esposito l'istituzione è precisamente l'articolazione nella quale si iscrive l'anacronismo: è il luogo simbolico e materiale grazie al quale si incontrano temporalità diverse. Qui lo scarto non è solo divisione, distanza irriducibile; al contrario, l'istituzione è la modalità affermativa della divisione, ovvero ciò per cui quest'ultima non è pensata come disgregazione, ma come incontro. L'ontologia politica che Esposito sviluppa, proponendo un paradigma che a partire da Lefort recupera la lezione di Machiavelli, considera la stessa divisione sociale come istituyente: lungi dal contrapporsi, antagonismo e ordine rimandano l'uno all'altro. L'istituzione contiene e rilancia la divisione; grazie a questa sua virtù incoativa, «a caratterizzare il sociale – ogni reazione interumana – non è l'assolutezza dell'Uno né l'infinita proliferazione del molteplice, ma la tensione del Due»³¹.

Ma ciò che qui si vorrebbe sottolineare è il fatto che a rendere possibile la produttività politica dell'istituzione è una dialettica temporale:

la logica dell'istituzione – o meglio di ciò che in queste pagine chiameremo “prassi istituyente” – implica una continua tensione tra interno ed esterno. Ciò che è fuori dalle istituzioni, prima di istituzionalizzarsi anch'esso, modifica l'assetto istituzionale precedente – sfidandolo, dilatandolo, deformandolo.³²

La compresenza di serie temporali eterogenee rende possibile questa tensione continua, che non mette mai capo a una sclerosi dell'effervescenza sociale. In altri termini, l'istituzione non è un inerte deposito di materiali mnestici che si sedimentano in una sorta di pensiero automatico³³; al contrario, questa molteplicità è precisamente ciò che sostiene la sempre rinnovata istituzione della vita. Il passato è tale non perché svanisce, bensì nella misura in cui non cessa di iscriversi nella storia, giustapponendosi ad altri passati che a loro volta fanno lo stesso moltiplicando lo spessore della storia. L'istituzione è, in questo senso, *l'iscrizione temporale della molteplicità*.

La divergenza rispetto alla prospettiva teorica agambeniana non può essere

²⁹ Id., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

³⁰ Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2018.

³¹ *Ivi*, pp. XVII-XVIII.

³² Id., *Istituzione*, cit., p. 19.

³³ Come accade nella teoria di Mary Douglas, di cui si veda *How institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986; trad. it.: *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990. Sulla lettura espositiana di tale posizione si veda R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, in «Discipline Filosofiche», n. 2, 2019, pp. 9-30, in particolare le pp. 24-25.

più netta: laddove Agamben vede la storia come uno «scialo ontologico»³⁴ – un continuo assottigliarsi di possibilità dal quale ci si può redimere solo accedendo alla purezza di una potenza assoluta –, si può concepire un diverso rapporto di scarto o di articolazione tra vita e storia in virtù del quale quest'ultima avanzi attraverso una continua *accumulazione ontologica*. Non deperimento, ma crescita storica e ontologica; non galleggiamento in un vuoto da colmare con un infingimento, ma radicamento, penetrazione intensiva in un molteplice che resta produttivo in ragione della sua differenza intrinseca.

In realtà quella appena esposta è una lettura forzata del lavoro di Esposito, un'interpretazione che intende essere provocante. Quello di “accumulazione ontologica” è, infatti, un concetto fondamentale della riflessione di Toni Negri³⁵, dunque un asse portante di quel paradigma costituente, risalente a Deleuze e appunto Negri, dal quale Esposito intende prendere le distanze. La provocazione che, in conclusione, si intende qui muovere al lavoro di Esposito vorrebbe spingere verso un rapporto più fecondo col pensiero costituente. E ciò proprio a partire dalla nozione di scarto che si è fin qui esaminata.

Si tratta di approfondire gli esiti di quell'incontro con Foucault che ha spinto Esposito a, per così dire, politicizzare l'impolitico³⁶. L'impressione è che pur volendo espressamente prendere le distanze dai presupposti ontologici del pensiero decostruttivo di ascendenza heideggeriana e appuntare un metodo di storicizzazione radicale, mutuato appunto da Foucault, in grado di guadagnare una maggiore aderenza alla concretezza dell'attualità politica³⁷, Esposito sia rimasto in gran parte all'interno di quella griglia concettuale da cui intende fuoriuscire. Infatti, dal momento che il filosofo italiano pone esplicitamente il proprio discorso sotto l'egida della semantica post-fondazionale³⁸, è inevitabile che sia ripropo-

³⁴ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 43.

³⁵ Questo concetto attraversa il volume *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del Moderno*, manifestolibri, Roma 2002; si vedano in particolare le occorrenze alle pp. 50, 374 e 412. Per un'ampia disamina della teoria della temporalità e del rapporto storia/politica in Negri rimando al fascicolo «Etica e Politica/Ethics & Politics», n. 1, 2018, dedicato al filosofo italiano e intitolato *Negri e la filosofia*.

³⁶ Cfr. R. Esposito, *La comunità come concetto ontologico. Dialogo con Constanza Serratore*, in Id., *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, Mimesis, Milano 2012, p. 73: “Quando ho terminato di scrivere *Communitas* sono rimasto parzialmente insoddisfatto da questa lettura impolitica – pur senza abbandonarne gli aspetti più fecondi. L'accostamento a Foucault ha costituito per me, in qualche modo, un transito da un pensiero puramente decostruttivo a un tentativo di pensiero affermativo. *Immunitas, Bíos* e anche il nuovo libro che sto scrivendo [*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007] rappresentano proprio questo passo oltre, o a lato della decostruzione». Circa la specificità del concetto di “impolitico” in Esposito e la sua differenza rispetto ad altri autori, segnatamente Agamben e Nancy, mi permetto di rimandare al mio *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020, pp. 157-168.

³⁷ A tal proposito si veda il paragrafo intitolato *Differenza e storia*, in R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 111-121, nel quale l'autore conduce una critica serrata alla decostruzione e ai suoi epigoni, opponendo il metodo “storicistico” di Foucault all'esperazione della differenza ontologica di Derrida e Nancy.

³⁸ Cfr. Id., *Pensiero istituyente*, cit., p. 162.

sta ancora una volta quella logica della carenza, e dunque l'immagine dello scarto come baratro, che in Agamben trova la sua acutizzazione.

Il metodo storico-genealogico messo a punto da Esposito è innescato dal ritrarsi dell'origine. Ovvero da quell'assentarsi del fondamento reso politicamente produttivo dagli autori che si collocano nella scia di Heidegger³⁹. La «debolezza ontologica»⁴⁰ che qui viene teorizzata fa il paio con l'idea che l'istituzione debba custodire il vuoto che separa il corpo sociale da se stesso: la democrazia moderna, afferma Esposito commentando Lefort, nasce dalla frantumazione dell'Antico Regime⁴¹ e lo scopo della prassi istituyente è quello di preservare questa frantumazione, vigilare sullo scarto. In questa prospettiva, la politica democratica non può che apparire come calco negativo di un'immanenza nella quale è riconosciuto solo il rischio del totalitarismo: democrazia è detotalizzazione, la sua prassi (istituyente) ha il compito di dischiudere, frammentare una compattezza la cui inerzia porta inevitabilmente al detrimento della libertà. In tal modo, però, non è riconosciuto alcun *kratos* al *demos*: *vitam instituere* è ancora un infingimento, è supplire a una mancanza.

Senza poter adeguatamente sviluppare qui questo tema, intendo accennare appena a una pista che lo stesso Esposito indica⁴². È, infatti, possibile spostare l'accento della sua analisi verso la linea di pensiero che congiunge Merleau-Ponty a Deleuze e Foucault, piuttosto che percorrere la strada che da Lefort rimonta alla contingenza radicale di Machiavelli.

In Foucault, infatti, la genealogia non è constatazione di un'assenza, bensì essa registra ciò che il filosofo francese chiama, con Nietzsche, l'emergenza, ovvero «l'entrata in scena delle forze»⁴³. L'*Entstehung* è qui scarto nel senso di contrasto – nella doppia accezione di fenomeno empirico e di conflitto –, molteplicità che richiede non a caso uno «sguardo dissociante»⁴⁴. La storia e l'attualità si svelano come un'eccedenza, non come un baratro, e l'immanenza non è cattura, ma una dinamica incrementale.

Negli stessi termini si pone la “nuova ontologia” proposta da Merleau-Ponty, la quale consente di pensare efficacemente l'istituzione proprio in relazione a questa eccedenza d'essere⁴⁵. L'immagine della storia da lui messa a punto è,

³⁹ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

⁴⁰ *Ivi*, p. 14.

⁴¹ Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 213.

⁴² Non solo con la teoria dell'anacronismo prima esposta, ma anche quando, più di recente, riconosce la fecondità dell'immanenza, indicando l'opportunità di «favorire l'auto-organizzazione istituzionale dei movimenti», Id., *Istituzione*, cit., p. 144.

⁴³ M. Foucault, *La généalogie, l'histoire*, in “Hommage à Jean Hyppolite”, Paris 1971, pp. 145-72; trad. it.: *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1972, p. 39.

⁴⁴ *Ivi*, p. 42.

⁴⁵ Per un esaustivo esame di tale ontologia, con particolare riferimento al tema delle istituzioni, si veda E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», n. 2, 2019, pp. 71-98. Qui l'autrice dà ampiamente conto del lavoro sull'istituzione svolto da Merleau-

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre

infatti, proprio come sarà in Foucault, infittita, ispessita, arricchita «dall'illimitata fecondità di ogni presente, ma soprattutto dalla fecondità dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione»⁴⁶. È questa permanenza del molteplice⁴⁷ a generare una prassi istituente che, di conseguenza, non galleggia nel vuoto, non si regge attraverso un infingimento che supplisce a una carenza.

L'immagine della storia che qui ci viene proposta non contempla uno spazio *critico*: né una dispersione ontologica, né la distanza inemendabile dall'origine con cui la prassi ha irrimediabilmente a che fare. La storia è, scrive Merleau-Ponty

l'esplosione del mondo sensibile tra noi: ovunque c'è senso, dimensioni, figure, al di là di ciò che ogni «coscienza» avrebbe potuto produrre, e pur tuttavia sono gli uomini a parlare, pensare, vedere. Noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio e dell'essere.⁴⁸

L'impressione è che Esposito, nella misura in cui enfatizza il lavoro di Lefort, connettendolo al pensiero di Machiavelli e infine inscrivendo il paradigma ontologico-politico così individuato nell'alveo del post-fondazionalismo, resti indeciso tra un pensiero che considera l'immanenza solo come *crisi* – divario insanabile rispetto all'origine assente –, e una filosofia che invece la riconosca come germinazione di forme, espressività, inaugurazione di mondo. Il suo approssimarsi allo storicismo foucaultiano e la concomitante critica al decostruzionismo cui prima si è accennato, non ha comportato, infatti, l'abbandono o la revisione di quella differenza ontologica che, centrale anche in Lefort, ripropone il ritrarsi del politico, la sua inattingibilità in un vuoto sottratto al sociale, e rischia così di riprodurre le antinomie specifiche di quel pensiero di marca heideggeriana che Esposito stesso definisce, in maniera molto appropriata, destituente, impolitico. Laddove la teoria della temporalità cui il filosofo italiano ha lavorato consentireb-

Ponty nel fondamentale corso tenuto al Collège de France nel 1954-1955 e pubblicato col titolo *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, «Les Temps Modernes», in Id., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960; trad. it.: *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Id., *Segni*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 77.

⁴⁷ In questo tema si può intravedere una suggestione che fu anche arendtiana. Secondo la filosofa tedesca, le opere d'arte «hanno in comune con i “prodotti” della politica (parole e azioni) la necessità di uno spazio pubblico nel quale apparire ed esser viste: il poter esplicitare il proprio essere, che è apparenza, solo in un mondo comune a tutti»; esse inoltre si oppongono alla logica fabbrile, quella della produzione continua di oggetti di consumo dall'esistenza effimera: «sullo sfondo di esperienze politiche e di attività che abbandonate a se stesse vanno e vengono senza lasciare la minima traccia nel mondo, la bellezza è la più vera manifestazione di indistruttibilità», *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961; trad. it.: *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 281. Sull'interesse di Arendt per Merleau-Ponty e in generale per la fenomenologia si veda L. Boella, *Hannah Arendt “fenomenologa”*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 83-110.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 39.

Massimo Villani

be di pensare un mondo pieno, sempre espressivo, produttivo, «un mondo per così dire “aumentato” dalla sedimentazione della determinazione precedente»⁴⁹.

⁴⁹ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 71-82, qui p. 76. Revel ha ampiamente lavorato sulla prossimità di Merleau-Ponty e Foucault, in particolare in riferimento alla rispettiva teoria della storia. Su questo punto si veda il volume *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.