

Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben
Gianpaolo Cherchi (Università "Vita-Salute" San Raffaele,
Milano)
cherchigianpaolo@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 25/04/2019 – Accettato: 10/05/2019

English title: *About the Use of Benjamin and Heidegger by Agamben*

Abstract: During his research, Agamben has always made an extensive use of authors such as Walter Benjamin and Martin Heidegger, retrieving their lexicon, their speculative figures and their concepts. In his reflections on the relationship between history and language, Agamben comes to identify unusual comparisons between the two. Therefore the paper aims to retrace the speculative ground which makes such comparisons possible. More precisely it intends to show not only how these comparisons are hardly sustainable but, above all, how in the recent development of Agamben's thought the figure of Heidegger plays an increasingly marginal role.

Keywords: Agamben, Heidegger, Benjamin, use, gesture, philosophy of history.

1. *Tempo e linguaggio. La storia per immagini*

Si deve a Walter Benjamin l'idea secondo cui sia possibile cogliere il carattere autentico della storia solamente nell'ambito della dimensione estetica, più precisamente attraverso il medium dell'esperienza sensoriale e nella fattispecie quella visiva. Non a caso egli parla di *immagini della storia*. Se «la vera immagine del passato *guizza* via», se essa si dà alla percezione «solo come immagine che balena, per non più comparire»¹, allora la vera immagine della storia non deve presentare (o, meglio, non deve *rappresentare*) la storia come un che di reificato e pietrificato, come un qualcosa di statico e immobile nella sua continuità: essa deve, al contrario, articolare correttamente il passato, mostrandolo non nel suo *essere stato* quanto, piuttosto, nel suo *farsi*. È perciò nella polemica contro lo

¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi V, Einaudi, Torino 2005, p. 25.

storicismo che Benjamin introduce il concetto di *immagine dialettica* in contrapposizione all'*immagine arcaica*.

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica in posizione di arresto. Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'adesso è dialettica: non è un processo ma un'immagine, a salti – Solo le immagini dialettiche sono immagini autentiche (cioè non arcaiche)².

E subito dopo aggiunge:

il luogo in cui le si incontra, è il linguaggio³.

Questa considerazione benjaminiana stabilisce un legame originario fra linguaggio, immagine e storia; legame su cui si è concentrata – con i dovuti risvolti politici – la riflessione di Giorgio Agamben. Se il linguaggio costituisce il tratto essenziale dell'animale uomo – poiché, come sosteneva Aristotele, «l'anima non pensa mai senza immagini»⁴ – ciò significa non soltanto che esso appare come *homo sapiens loquendi*⁵, ma implica anche che il linguaggio sia, in effetti, il *luogo della negatività*⁶: si tratta di quel luogo in cui l'esigenza di rappresentare la realtà nella sua processualità temporale, nel suo *farsi*, rimanda costantemente ad una indicibilità originaria che costituisce il fondamento negativo del nostro rapporto con la realtà stessa; rapporto all'interno del quale il linguaggio appare come una vera e propria *tecnica*, come un *dispositivo* con cui si tenta di esprimere tale indicibilità, di dare forma a questa negatività. È attraverso il linguaggio, infatti, che trovano forma ed espressione le nostre esperienze e le nostre percezioni, che il pensiero può configurare e disegnare le proprie immagini, producendo la storia delle varie immagini di noi stessi, del mondo e delle relazioni storiche fra noi stessi e il mondo; ed è sempre nel linguaggio che tali immagini si manifestano nella loro processualità, nel loro *farsi*. Ecco che la storia appare allora come una trama e un intreccio di rappresentazioni e di figurazioni che si sono riversate, depositate e cristallizzate nel linguaggio, e più precisamente in quello filosofico.

Le immagini della storia che il pensiero ha elaborato lungo il cammino della civiltà occidentale vengono ricostruite da Agamben in un breve ma densissimo

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Aristotele, *De Anima*, Γ 7, 431 a 16.

⁵ Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001.

⁶ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben

saggio⁷ in cui queste vengono passate in rassegna con un intento critico e secondo il presupposto teorico (difficilmente confutabile) che «ogni concezione della storia è sempre data insieme con una certa esperienza del tempo che è implicita in essa, che la condiziona e che si tratta, appunto, di portare alla luce»⁸. Tuttavia, «poiché la mente umana ha l'esperienza del tempo ma non ne ha la rappresentazione, essa si rappresenta necessariamente il tempo attraverso immagini spaziali»⁹. La prima di queste immagini è quella di una temporalità circolare, caratteristica della riflessione dell'antichità greco-romana, che garantisce il mantenimento e la conservazione della realtà per mezzo della sua ripetizione. La sua espressione concettuale più propria è resa mediante la categoria dell'eterno ritorno, la quale presenta tuttavia alcune problematiche conseguenze. La prima di queste, fa notare Agamben,

è che il tempo, essendo essenzialmente circolare, non ha direzione [...] In senso proprio esso non ha inizio, né centro, né fine, o, meglio, li ha soltanto nella misura in cui nel suo moto circolare ritorna incessantemente su se stesso¹⁰.

Se ne avvede bene Aristotele che, nello stesso momento in cui definisce il tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi»¹¹, si rende conto di come, in un'immagine circolare della temporalità, sia impossibile decretare quale fra due momenti sia antecedente e quale sia successivo. Dire che il tempo è un numero, infatti, significa dire che esso è una misura, una misura specifica che ha il compito di definire il movimento. Qual è tuttavia, l'unità minima di tale misura? Essa viene individuata nell'istante (*tò nyn*), che nell'ordine di una rappresentazione spaziale della temporalità rappresenta l'equivalente del punto geometrico (*stigmè*), inesteso e privo di qualsivoglia dimensione: nell'istante si esprime quella «stretta connessione operativa – che non dovrebbe mai essere dimenticata – fra il nulla e i fondamentali concetti geometrico-matematici»¹². In quanto punto geometrico, il valore posizionale dell'istante, all'interno di questa immagine della temporalità, è puramente indicativo o – meglio detto – *ostensivo*. L'istante appare, cioè, come l'*Ora* che cessa di esistere proprio nel momento in cui viene mostrato e indicato. In questo suo «paradossale carattere nullificato»¹³, intrinsecamente instabile e distruttivo, nel suo essere sempre *altro* e nel suo *guizzare via*, nel suo essere insieme sia inizio che fine del tempo, l'istante reca perciò con sé, benjaminianamente, il carattere della caducità. Nelle parole di Agamben esso definisce quella tensione dialettica fra indicazione e significazione che è costitutiva di ogni

⁷ G. Agamben, *Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo*, in *Infanzia e storia*, cit.

⁸ Ivi, p. 95.

⁹ Ivi, p. 96.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219b.

¹² G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 103.

¹³ G. Agamben, *Tempo e storia*, cit., p. 97.

metafisica e di ogni ontologia¹⁴. Inoltre, se «il luogo in cui i filosofi greci trattano il problema del tempo è sempre la *Fisica*»¹⁵ ciò significa che il tempo ha una natura oggettiva, che esso è legato alle cose, e dunque è un'entità naturale più che un'entità logica. Quando i grandi storici dell'antichità scrivono le loro *Historiae*, essi in realtà vogliono combattere il carattere distruttivo del tempo¹⁶.

Una maggiore esplicitazione della relazione originaria fra il linguaggio e la temporalità appare nella concezione cristiana della storia. Derivato teorico della prima, la sua immagine (seguendo sempre la ricostruzione agambeniana) consiste in una linea retta lungo la quale il mondo procede dalla Genesi fino all'Apocalisse, riuscendo così a fornire al tempo una direzionalità e alla storia un senso, rintracciabile nella progressiva realizzazione della salvezza. La differenza più rilevante fra la concezione cristiana della storia e quella classica consiste per Agamben nell'annullamento della ripetizione, della ciclicità dell'eterno ritorno, per l'apertura alla *novitas* di ogni singolo evento irripetibile, il cui emblema è rappresentato dalla reincarnazione di Cristo. Ma la cosa più importante è che in questo cambio di paradigma l'esperienza del tempo viene scissa dalla dimensione della naturalità: la concezione aristotelica del tempo, intesa ancora come «successione continua di istanti puntuali»¹⁷, viene certamente mantenuta dal pensiero cristiano ma trasportata dall'esteriorità della natura all'interiorità dell'animo umano. Lungi dall'appartenere alle cose e dallo scomparire con esse, il tempo viene ora interiorizzato, assume cioè una dimensione soggettiva. Ed è qui, come adesso vedremo, che ci si apre alla dimensione del linguaggio.

2. Tempo e misura. Dal linguaggio alla voce

La centralità della dimensione soggettiva della temporalità appare in maniera evidente in Agostino. Come giustamente rileva Agamben, l'Ipponate si è sganciato ormai definitivamente da questioni di natura cosmologica, tanto che citando un passo del *Libro XI* delle *Confessiones*, riporta:

Che non mi si venga dunque più a dire che è il movimento dei corpi celesti che costituisce il tempo [...] È in te, mio spirito, che io misuro il tempo¹⁸.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., in modo particolare tutto l'*Excursus I* (fra la seconda e la terza giornata).

¹⁵ G. Agamben, *Tempo e storia*, cit., p. 98.

¹⁶ «Come la parola che indica l'atto di conoscere (*eidénai*), così anche la parola *historia* deriva dalla radice *id-*, che significa vedere. *Histor* è, in origine, il testimone oculare, colui che ha visto. La supremazia greca della vista trova anche qui la sua conferma. La determinazione dell'essere autentico come «presenza allo sguardo» esclude un'esperienza della storia, che è ciò che è sempre già là senza mai essere sotto gli occhi come tale» (*Ibidem*).

¹⁷ *Ivi*, p. 99.

¹⁸ *Ibidem*.

Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben

Il filosofo romano non sembra tuttavia cogliere appieno il nesso temporalità-linguaggio nella riflessione dell'Ipponate¹⁹. Altrove egli individua certo in Agostino uno fra i primi nella cultura occidentale a cogliere nella voce un'esperienza del puro significare privo di significato, traendo dal *De Trinitate* l'esempio di una meditazione su una parola morta «che mostra la *vox* nella sua purezza originaria come voler-dire»²⁰. È strano, tuttavia, come proprio in riferimento al tema della voce Agamben non colga il tentativo agostiniano di fornire un criterio di misurabilità del tempo: l'unità di misura, il particolare *metro* che Agostino adotta, è infatti quello della voce umana, intesa propriamente come *metrica*²¹.

Ma questo tempo con che lo misuro? Si misura un tempo più lungo con un tempo più breve come con la dimensione di un cubito quella di un trave? Così ci vedono misurare la dimensione di una sillaba lunga con quella di una breve, e dirla doppia; così misuriamo la dimensione dei poemi con la dimensione dei versi, e la dimensione dei versi con la dimensione dei piedi, e la dimensione dei piedi con la dimensione delle sillabe, e la dimensione delle sillabe lunghe con quella delle brevi: non sulle pagine, perché così misuriamo spazi e non tempi, ma al passaggio delle parole, mentre vengono pronunciate. Diciamo: «È un poema lungo, infatti si compone di tanti versi; versi lunghi, infatti constano di tanti piedi; piedi lunghi, infatti si estendono per tante sillabe. E una sillaba lunga, infatti è doppia della breve». Ma neppure così si definisce una misura costante di tempo, poiché un verso più breve può essere fatto risuonare, strascicandolo, per uno spazio di tempo maggiore di uno più lungo, che venga affrettato. La stessa cosa può avvenire di un poema, e di un piede, e di una sillaba²².

Tale nesso fra tempo e linguaggio, invece, non poteva sfuggire ad Heidegger. In una conferenza tenuta a Marburgo nel 1924 – intitolata, per l'appunto, *Il concetto di tempo*²³ – egli presenta i primi risultati di quelle ricerche che pubblicherà di lì a breve in *Essere e tempo*; e il suo discorso prende le mosse proprio da Agostino. In modo particolare è in questa sede che si può riscontrare uno dei primi usi specifici di quello che diventerà uno dei concetti chiave del *gergo* heideggeriano: si tratta del termine *Befindlichkeit* (*situazione emotiva*), che il tedesco qui adopera per tradurre il termine agostiniano *affectio*, mostrando tuttavia una certa riserva nei confronti del modo di procedere dell'Ipponate. Istituito un doppio legame fra tempo e parola – un legame sia ontologico, con il Verbo divino²⁴ che genera il tempo (restando tuttavia al di fuori del tempo), sia esistenziale, con la parola dell'uomo che

¹⁹ Limitandosi ad affermare che «è proprio l'aver mantenuto intatta la concezione aristotelica dell'istante puntuale, che ha impedito ad Agostino di venire a capo del problema del tempo». (Ivi, p. 100).

²⁰ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 46.

²¹ Ovvero un tema nei confronti del quale Agamben ha mostrato di avere un interesse tutt'altro che sporadico, soprattutto se si considerano opere come *Idea della prosa* e *Categorie Italiane*.

²² Agostino, *Confessiones*, XI, 27,33.

²³ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

²⁴ «In principio era il Verbo»: così si apre il Vangelo di Giovanni (cfr. Gv 1,1), che ricalca il racconto biblico della creazione, del quale peraltro il Libro XI delle *Confessiones* si occupa.

il tempo lo misura – e pretendendo che le *affectiones* dell'animo umano riescano ad intersecare in un punto l'eternità del Verbo, Agostino rimane inevitabilmente intrappolato fra due misure incommensurabili: quella dell'istante e quella dell'eterno. Venendo perciò rinviato alla vita umana, al soggetto, e schiantandosi qui contro un vuoto, contro un abisso insuperabile di negatività, l'autore delle *Confessiones* non sa più come procedere e la sua domanda rimane irrisolta.

Dunque, Dio mio, io misuro e non so cosa misuro²⁵.

Heidegger intende allora proseguire l'indagine sulla temporalità proprio da dove Agostino ha «smesso di domandare»²⁶. Con la differenza – di importanza fondamentale nell'economia tematica del nostro discorso – che per il filosofo tedesco «l'originario avere a che fare con il tempo non è un misurare» poiché «il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro»²⁷. Poiché l'Esserci è caratterizzato e strutturato da una costitutiva e originaria mancanza a se stesso, da una negatività che invoca costantemente e in ogni momento il suo autentico poter-essere, questo stesso Esserci è strutturalmente e necessariamente protratto in avanti, votato al futuro.

Il passato rimane precluso al presente fintanto che tale presente, l'Esserci, non è esso stesso storico. Ma l'Esserci è in se stesso storico nella misura in cui è la sua possibilità. [...] La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta un futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica²⁸.

Come per Agostino, anche la domanda heideggeriana sul tempo rinvia alla vita umana, al soggetto, al *Dasein*:

la domanda che chiede cosa è il tempo ha rinviato la nostra considerazione all'Esserci, se con *Esserci* si intende l'ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere²⁹.

In tal modo essa impone la necessità di delinearne le strutture fondamentali, fra le quali compare ora il linguaggio. Il suo ruolo viene ulteriormente specificato in *Essere e tempo*, dove si afferma:

il fatto che il linguaggio sia messo a tema *soltanto ora*, sta ad indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci. *Il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso*³⁰.

²⁵ Agostino, *Confessiones*, XI, 27,33.

²⁶ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., p. 29.

²⁷ Ivi, p. 40.

²⁸ Ivi, pp. 47-48.

²⁹ Ivi, p. 30.

³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2018, § 34, p. 197.

E più avanti:

poiché il discorso è costitutivo dell'essere del Ci, cioè della situazione emotiva e della comprensione, e poiché Esserci significa essere-nel-mondo, l'Esserci, in quanto in-essere che discorre, ha già sempre espresso se stesso. L'Esserci ha il linguaggio. [...] La successiva interpretazione di questa definizione dell'uomo come *animal rationale* non è certamente «falsa»; essa però nasconde il terreno fenomenico da cui questa definizione dell'Esserci è stata tratta. L'uomo si presenta come l'ente che parla. Ciò non significa che egli abbia la possibilità della comunicazione orale, ma che questo ente esiste nella maniera dello scoprimiento del mondo e dell'Esserci stesso³¹.

Come noto, il rapporto con l'altro è per Heidegger una dimensione che appartiene al mondo dell'inautenticità, dell'assoluta impersonalità del *Si (man)*: il *Dasein* si dà in una situazione originaria di assenza e di mancanza rispetto a sé stesso, in quanto è gettato nell'inautenticità del *Si*, la quale non è semplicemente falsa ma è più precisamente un modo difettivo dell'autenticità stessa, vale a dire un modo in cui il *Dasein* non si è ancora trovato. Avremo modo di tornare sulla dialettica heideggeriana autenticità/inautenticità (e sul modo in cui viene letta e interpretata da Agamben); quel che ci preme sottolineare, per il momento, è che il *discorso* è qui da intendersi non tanto come mero e semplice *dialogo* quanto come quell'esistenziale che fonda, nel *Dasein*, la possibilità di articolare linguisticamente l'insieme delle rappresentazioni e dei significati che caratterizzano la sua esistenza, il suo specifico *Da*: la sua apertura.

Tutto questo sembra essere ribadito da Agamben quando, nell'affermare la «radicale separazione del linguaggio dalla voce»³², sostiene che il linguaggio non costituisce affatto la voce propria del *Dasein*, bensì quel luogo in cui il *Dasein* fa un'autentica esperienza dell'essere. È a questo punto, infatti, che il filosofo romano recupera il tema heideggeriano della *Stimmung*. In quanto *Stimmung* fondamentale l'angoscia «apre originariamente il mondo e porta il *Dasein* di fronte al suo *Da*»³³: essa *situa emotivamente* il *Dasein* dinanzi ad un nulla essenziale, assoluto ed originario, «e lo mantiene, spaesato, in esso»³⁴. In tal modo il *Dasein* si trova dinanzi ad «un *silenzio* in cui non sembra esser più alcuna traccia di una voce»³⁵, in cui non vi è alcuna *Stimme*. Nell'angoscia, insomma, il *Dasein* lascia il passo ad una negatività abissale: esso fa esperienza del venir meno della stessa possibilità di definizione del proprio *Da* o, detto in termini agambeniani, «l'esperienza di un aver-luogo del linguaggio in cui vengono meno tutti gli *shifters*»³⁶.

³¹ Ivi, § 34, p. 203.

³² G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 70.

³³ Ivi, p. 71.

³⁴ Ivi, p. 72.

³⁵ Ivi, pp. 72-73.

³⁶ Ivi, p. 73. Attraverso le indagini di Jakobson e di Benveniste, Agamben definisce come *shifter* quell'elemento del discorso «cui è attribuita la funzione di articolare il passaggio fra significazione e indicazione» (Ivi, p. 35) e il cui significato non sarebbe comprensibile se separato dalla stessa istanza di discorso: gli *shifters* operano infatti una articolazione non dal non-linguistico al lin-

Ma se nella *Stimmung* fondamentale dell'angoscia il *Dasein* – come abbiamo appena visto – fa esperienza del suo *Da* come di un autentico luogo della negatività, dovremo allora domandarci: in che modo dev'essere intesa l'apertura costitutiva dell'Esserci di cui parla Heidegger? La determinazione del senso storico di tale apertura costituisce infatti il cuore del problema: non solo per quanto riguarda la riflessione heideggeriana sulla storia (nel senso di una possibile determinazione di una *filosofia della storia* in Heidegger) quanto soprattutto – nell'ambito del presente saggio – per quanto riguarda la lettura e l'interpretazione che ne viene fatta da Agamben.

Nella negatività abissale che l'angoscia presenta dinanzi al *Dasein*, Agamben rintraccia un limite contro cui il pensiero di Heidegger si schianta continuamente, senza via d'uscita.

Questo limite si manifesta nell'improvvisa reintegrazione del tema della *Stimme*, che l'apertura più originaria della *Stimmung* sembrava aver completamente eliminato. [...] Nell'apertura del *Dasein* compare, infatti, il richiamo (*Anruf*) di una Voce della coscienza, che impone una comprensione più originaria (*ursprünglicher Fassen*) di questa stessa apertura, quale era stata determinata attraverso l'analisi della *Stimmung*³⁷.

Come noto, è nell'approfondimento di questo tema della *Stimme*, della Voce che «sempre già scinde ogni esperienza di linguaggio e struttura originalmente la differenza di mostrare e dire»³⁸, che Agamben proseguirà la sua indagine, definendo il pensiero della Voce come «il compito supremo della filosofia»³⁹. Ed è sempre in relazione a questo tema che egli tematizza il concetto di *infanzia*, definito non in termini cronologici o psicosomatici quanto, piuttosto, come una *esperienza trascendentale* o, meglio, come un *experimentum linguae*, ovvero come quel luogo «in cui ciò di cui si fa esperienza è la lingua stessa»⁴⁰. L'*infanzia* rappresenta insomma il luogo trascendentale dell'origine dell'umano, il luogo in cui si rende visibile lo iato e la discontinuità fra lingua e parola, ed è proprio in virtù dell'esperienza di questa discontinuità e di questa scissione che l'uomo è un essere storico, che è nella condizione di poter *fare* e *avere* esperienza⁴¹. Se perciò la storia per Agamben «non è la ricerca di una causa o un'origine, ma l'esposizione di una frattura – prodotta attraverso la discontinuità fra linguaggio e parola» (fra ciò che nella terminologia di Benveniste è definito come il *semiotico* e il *semanti-*

guistico, quanto «dalla *lingua* alla *parola*» (*Ibidem*). Perciò, afferma Agamben, «ogni *shifter* ha la struttura di una voce» (Ivi, p. 104), poiché è solo mediante il possesso di una voce che può essere indicato il puro aver-luogo del linguaggio come «distinto da ciò che, in questo aver-luogo, viene formulato in proposizioni linguistiche» (*Ibidem*).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 115.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ G. Agamben, *Experimentum Linguae*, in *Infanzia e storia*, cit., p. IX.

⁴¹ A tal proposito cfr. anche la voce «Infancy» in AA.VV., *The Agamben dictionary*, ed. by A. Mur-ray e J. Whyte, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 105-106.

co⁴²), allora «l'uomo entra nella storia esponendo la discontinuità del linguaggio e anche la discontinuità del tempo»⁴³. Meglio detto: è attraverso l'articolazione di questa discontinuità del linguaggio che l'uomo articola la discontinuità del tempo, è in questo modo che egli entra nella storia.

Siamo così circolarmente giunti, seguendo l'itinerario agambeniano e passando attraverso Heidegger, all'affermazione benjaminiana con cui abbiamo iniziato il nostro saggio, ovvero l'affermazione secondo cui le immagini autenticamente storiche, le immagini dialettiche, si incontrano nel luogo del linguaggio. Non dovrebbe perciò sorprendere, a questo punto, il fatto che nel saggio su *Tempo e storia* Agamben voglia individuare una «coincidenza fra due pensatori così lontani»⁴⁴. Ebbene, è proprio tale coincidenza che qui si intende mettere in discussione e problematizzare, mostrando in primo luogo come le filosofie della storia di Benjamin e Heidegger evocano immaginari assolutamente contrapposti e, successivamente, tentando di spiegare come, proprio in ragione di tale distanza abissale, Agamben si sia progressivamente distanziato da Heidegger, soprattutto nei suoi scritti più recenti.

3. Progettare il futuro o articolare storicamente il passato?

Relativamente all'autore di *Sein und Zeit*, è a partire dal richiamo ad una *Stimme* originaria che egli, come abbiamo visto, apre il *Dasein* alla sua possibilità di accedere al proprio *Da*, vale a dire alla propria storicità. Heidegger definisce così i punti cardinali dell'autoprogettazione dell'Esserci, facendo entrare in gioco le categorie del *progetto*, del *destino* e della *colpa*, con le quali si definisce l'immagine mitologica di una *autointerpretazione preontologica dell'Esserci*: la Cura. Di essa fornisce una ricostruzione che vale la pena riportare interamente.

La «Cura», mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa avesse fatto, interviene Giove. La «Cura» lo prega di infondere lo spirito a quello che aveva formato. Giove acconsente volentieri. Ma quando la «Cura» pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva formato, Giove glielo proibì e pretendeva che fosse imposto il proprio. Mentre la «Cura» e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato formato fosse imposto il proprio nome, perché gli aveva dato una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò loro la seguente equa decisione: «Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto

⁴² Cfr. *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore, Milano 1971 e *Problemi di linguistica generale II*, Saggiatore, Milano 1985, oltre che *Essere di parola. Seamantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

⁴³ AA. VV., *The Agamben Dictionary*, cit., voce «History/Historicity», p. 92.

⁴⁴ G. Agamben, *Tempo e storia*, cit., pp. 107-108.

che esso vivrà lo possiede la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra)»⁴⁵.

Come noto, Heidegger trae da un saggio di Burdach⁴⁶ questa narrazione mitologica, e sempre da Burdach recupera il significato del termine, nella doppia direzione di *pena angosciosa* da un lato e di *premura* o *devozione* dall'altro. Le ricorrenze etimologiche della cura sono attestate tutte all'interno di un orizzonte figurativo caratterizzato dall'inquietudine e dalla preoccupazione. Il significato del termine latino *cūra* (da cui peraltro deriva il mito raccontato da Heidegger) è appunto quello di preoccupazione, turbamento, ansia. La *Cura*, insomma, veicola un immaginario caratterizzato da una *situazione emotiva* (una *Befindlichkeit* o, agostinianamente, una *affectio*) di dolore e di tormento. E non è casuale, a questo punto, che l'autoprogettarsi dell'esserci secondo la Cura, l'assunzione libera della decisione di aderire al proprio destino, si configuri inevitabilmente come un *essere-per-la-morte*.

Il destino, come impotente e coraggiosa ultrapotenza del tacito e angoscioso autoprogettarsi nel proprio essere-in-colpa, richiede, quale condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione dell'essere della Cura, cioè la temporalità. Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine confluiscono così cooriginariamente come confluiscono nella Cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico sul fondamento della sua esistenza.

Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, NELL'ATTIMO, per «il suo tempo». Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica⁴⁷.

La morte, che sia colta secondo la prospettiva inautentica del *si muore* o che sia colta secondo quella della storicità autentica che assume nella Cura il proprio destino, rimane per Heidegger l'unica prospettiva filosofica possibile. Il conseguimento da parte dell'Esserci del fondamento autentico della sua esistenza, il riconoscimento e la libera accettazione del suo destino come storicità autentica, è possibile soltanto attraverso il sacrificio stesso dell'Esserci, attraverso la sua morte.

Tornando dunque a quel parallelismo agambeniano istituito fra Heidegger e Benjamin, se per il primo *il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro* (come la categoria dell'*autoprogettarsi dell'Esserci* rende manifesto), in Benjamin lo sguardo

⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 42, cit., p. 241.

⁴⁶ K. Burdach, *Faust und die Sorge*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1923), p. 1 e sgg.

⁴⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 74, cit., p. 453.

verso il futuro è completamente assente. Il suo *Angelus Novus* gli volta le spalle, e vi è spinto contro volontà dalla bufera del progresso, che si impiglia nelle sue ali e gli impedisce di fermarsi. Egli non si proietta in avanti ma vorrebbe al contrario tornare indietro, recuperare il passato, verso cui il suo sguardo è rivolto, e riconnettere i frantumi e le macerie che crescono verso il cielo. Se vuole arrestare il tempo è per evitare a tutti i costi di andare verso il futuro. Se vuole arrestare il tempo è per articolare storicamente il passato, in modo da non essere più strumento della classe dominante, dei vincitori della storia che non hanno mai smesso di vincere. Benjamin dimostra di essere ben consapevole che proiettarsi verso il futuro significa illudersi di poter salire sul carro trionfale della storia in cui i dominatori di ogni tempo e luogo danno mostra del loro bottino, significa diventare complici di un patrimonio culturale in cui ogni documento, ogni atto, ogni parola e ogni gesto, è sempre traccia di una barbarie, il risultato di un servaggio, di un abuso, di una violenza. Coerentemente con ciò, Benjamin non assume liberamente alcun destino. Anzi, dell'idea di destino egli produce una critica radicale e corrosiva, considerandolo come «il nesso di colpa del vivente»⁴⁸. Il destino è quel dispositivo – per usare un linguaggio agambeniano – che istituisce il vivente già da sempre come colpevole, in una maniera tale che solo in quanto colpevole egli può essere un soggetto, nel senso autenticamente giuridico-normativo del termine, ovvero nella misura in cui «l'illecito appare come una condizione e non come una negazione del diritto stesso»⁴⁹. Lo stesso Agamben sembra rendersi conto dell'intreccio dialettico-ontologico in cui l'agire – ovvero il destino (*Schicksal*) – risulta intimamente connesso all'essere – ovvero al carattere (*Charakter*) – tanto da affermare, nel suo recente studio sull'azione, la colpa e il gesto, che

l'uomo è responsabile non per quello che fa, che può essere sempre e in qualche modo giustificato, ma per quello che è⁵⁰.

Aggiungendo immediatamente dopo che

non basta, infatti, come è avvenuto nel pensiero francese contemporaneo, sostituire al concetto di azione quello di evento. Così, in Alain Badiou, la coppia che sta a fondamento dell'etica e della politica non è più essere e azione, ma essere ed evento. Un'analisi attenta di quest'ultimo concetto mostra tuttavia che esso non è che un altro nome dell'azione. Esso designa, più precisamente, il risultato dell'azione, l'*ergon* della prassi come fine in sé. E come l'azione determina lo statuto etico dell'agente che ne assume la responsabilità, così, in Badiou, l'evento determina il rango etico di coloro che restano ad esso fedeli. La dicotomia essere/evento corrisponde, cioè, perfettamente a quella essere/agire⁵¹.

⁴⁸ W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvetti, Roma 2017, p. 15.

⁴⁹ G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 40.

⁵⁰ Ivi, p. 70.

⁵¹ Ivi, p. 72.

Agamben non manca certo di sottolineare l'importanza del concetto heideggeriano di *evento* (*Ereignis*), ma non in *Karman*, dove il nome di Heidegger non compare neppure una volta.

L'importanza centrale dell'*Ereignis* viene invece sottolineata dal filosofo romano nel già citato saggio su *Tempo e storia*, sostenendo che questo concetto «permette di pensare l'Evento non più come una determinazione spazio-temporale, ma come l'apertura della dimensione originaria in cui si fonda ogni dimensione spazio-temporale»⁵². Ovvero l'*Ereignis*, dal momento che assume il significato specifico di *evento-appropriazione* in cui l'essere si rivela all'Esserci come *destino*, consente all'Esserci stesso di autoprogettarsi come *Cura*, di dare luogo al progetto di una fondazione della storicità dell'Esserci. Agamben ritiene che sia

agevole mostrare come questa fondazione della storicità nell'essere dell'uomo come cura, pur situandosi in una regione diversa, non è in alcun modo in contrasto con la fondazione marxiana della storicità nella prassi⁵³.

Con un passaggio teorico nullo vengono qui accostate (ancora una volta) due correnti di pensiero così distanti fra loro, senza evidentemente sentire la necessità di una problematizzazione più approfondita, che sappia andare al di là della sbrigativa citazione di una dichiarazione dello stesso Heidegger secondo cui la concezione materialistica della storia sarebbe stata superiore a qualsiasi altra storiografia⁵⁴. Ma al di là di questa puntualizzazione, quel che più ci interessa è che subito dopo aver introdotto questa convergenza teorica fra il materialismo storico e la concezione della storia di Heidegger, Agamben scrive che esiste

un'esperienza immediata e disponibile per ciascuno in cui una nuova concezione del tempo potrebbe trovare il suo fondamento. Quest'esperienza è qualcosa di così essenziale all'umano, che un antico mito dell'Occidente ne fa la patria originale dell'uomo. Si tratta del piacere. [...] Vero materialista storico non è colui che insegue lungo il tempo lineare infinito un vacuo miraggio di progresso continuo, ma colui che è in grado in ogni momento di arrestare il tempo, perché detiene il ricordo che la patria originale dell'uomo è il piacere. [...] Colui che, nell'*epoché* del piacere, si è ricordato della storia come della propria patria originale, porterà infatti in ogni cosa questo ricordo, esigerà in ogni istante questa promessa: egli è il vero rivoluzionario e il vero veggente, sciolta dal tempo non nel millennio, ma *ora*⁵⁵.

Si tratta allora di definire un'immagine autentica del piacere, vale a dire una corretta articolazione storica dell'idea della felicità.

⁵² G. Agamben, *Tempo e storia*, cit., p. 110.

⁵³ Ivi, p. 109.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, pp. 110-111.

4. Della felicità, o del mezzo puro

Nell'ambito del materialismo marxiano l'immagine della felicità assume la forma di un'esistenza non alienata, un'esistenza caratterizzata da un modo di produzione o, per dirla con Agamben, da una *forma di vita* in cui gli individui possano godere in maniera immediata e non reificata del proprio lavoro, in cui la prassi umana sia liberata dal principio dello *scambio* e rivolta esclusivamente all'*uso*. È nel valore d'uso che per Marx consiste il «contenuto materiale della ricchezza»⁵⁶, e nella forma di vita capitalistica rappresenta soltanto il depositario materiale dello scambio, e del valore ad esso collegato. Lo scambio, infatti, esprime l'oggettivazione del lavoro umano astratto calcolato attraverso l'unità di misura del tempo socialmente necessario; un tempo perciò – stando alle difficoltà riscontrate da Agostino – privo di qualsiasi contenuto, di qualsiasi estensione, un tempo *vuoto*.

E ancora, per Benjamin l'idea della felicità è coglibile unicamente nello svincolamento dal paradigma del progresso e del *progetto*, nella totale rinuncia al futuro al quale, lungi dall'andargli incontro, è necessario voltare le spalle. Citando Lotze, egli sostiene con forza la tesi secondo cui una delle più grandi caratteristiche dell'animo umano sia la «generale mancanza di invidia di ogni presente per il proprio futuro»⁵⁷.

L'immagine di felicità che custodiamo in noi è del tutto intrisa del colore del tempo in cui ci ha oramai relegati il corso della nostra esistenza. Felicità che potrebbe risvegliare in noi l'invidia c'è solo nell'aria che abbiamo respirato, con le persone avremmo potuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi. In altre parole, nell'idea di felicità risuona ineliminabile l'idea di redenzione. Ed è lo stesso per l'idea che la storia ha del passato. Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione⁵⁸.

Tutto questo Agamben sembra comprenderlo molto bene quando, citando la famosissima lettera di Marx a Ruge del settembre 1843, esprime la seguente considerazione sul luogo – un luogo ineluttabilmente *storico* – in cui siano custoditi i sogni, indici segreti di felicità:

“Apparirà allora che il mondo possiede da lunghissimo tempo il sogno di una cosa, di cui esso deve solo possedere la coscienza per possederla veramente”. Certamente – ma come si possiedono i sogni, dove sono custoditi? Ché qui non si tratta, naturalmente, di realizzare qualcosa – nulla è più noioso di un uomo che abbia realizzato i

⁵⁶ K. Marx, *Il Capitale*, I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 2009, pp. 108-109.

⁵⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi II, cit., p. 23. La citazione benjaminiana è tratta da H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte un Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, III, 1864 (trad. it. *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, UTET, Torino 1988, p. 626).

⁵⁸ *Ibidem*.

propri sogni [...] Ma nemmeno si tratta di custodire intangibili in camere di alabastro, coronati di gelsomini e di rose, ideali che, diventando cose, si sfracellerebbero: è il segreto cinismo del sognatore.

Bazlen diceva: quel che abbiamo sognato, lo abbiamo già avuto. Tanto tempo fa, che nemmeno ce ne ricordiamo. Non in un passato, quindi – non ne possediamo i registri. Piuttosto i sogni e i desideri inadempiti dell'umanità sono le membra pazienti della resurrezione, sempre in atto di risvegliarsi nell'ultimo giorno. E non dormono chiusi in preziosi mausolei, ma stanno confitti come astri viventi nel cielo remotissimo del linguaggio, di cui appena decifriamo le costellazioni. E questo – almeno – non l'abbiamo sognato. Saper afferrare le stelle che come lacrime cadono dal firmamento mai sognato dell'umanità è il compito del comunismo⁵⁹.

I sogni, e le immagini della felicità che essi contengono, sarebbero allora custoditi in un luogo remotissimo, di cui non possediamo i registri ma di cui il passato, in tutto ciò che esso reca con sé come incompiuto, inespresso e irrealizzato – come *mai stato*⁶⁰ – costituisce l'indice, la chiave d'accesso. Proprio in quanto i sogni, in tutto ciò che essi hanno di *irrealizzato*, possiedono la natura del *mai stato*, l'indice segreto di felicità che essi portano con sé è conservato non nel futuro ma nel passato: la corretta articolazione storica dell'idea della felicità invocherebbe dunque non un heideggeriano *essere-per-la-morte* bensì un benjaminiano *essere-per-la-vita*: un appello alla vita per tutto ciò che essa possiede come *mai stato*.

Sorprende, perciò, l'accostamento effettuato da Agamben (cui abbiamo fatto prima riferimento) fra la prospettiva del materialismo storico e quella di Heidegger, prospettiva in cui l'idea della felicità sembra essere completamente estromessa: l'intrico di concetti quali *essere-in-colpa* e *essere-per-la-morte*, la loro coabitazione originaria all'interno della struttura ontologica fondamentale della Cura, definiscono già da sempre l'Esserci come un'*interiorità originariamente colpevole* che si purifica mediante il suo annientamento all'interno di una temporalità storica trasfigurata nella figura del *destino*. In questo modo Heidegger elimina ogni reale possibilità di apertura a questa interiorità, all'Esserci stesso, negando ogni trascendenza e, con essa, ogni possibile elemento di redenzione.

Nella sua etimologia latina, la felicità deriva dal termine *felix*, il quale a sua volta è una derivazione del greco *phyo*, e si riferisce a ciò che è *produttivo*, che porta frutto, o ancora a ciò che, in senso goethiano, è *fecondo* (*fruchtbar*). Quella della *fecondità* (*Fruchtbarkeit*) è un'immagine che Goethe adopera per indicare la capacità del pensiero di tramutarsi in azione. Fecondo, e perciò stesso produttivo, è quel pensiero che è in grado di realizzarsi in un atto pratico. Ed è proprio la categoria dell'azione, piuttosto che quella dell'essere, ad occupare un ruolo prioritario nel pensiero di Goethe: si pensi al *Wilhelm Meister*, in cui l'osces-

⁵⁹ G. Agamben, *Idea del comunismo*, in *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 49-50.

⁶⁰ «Questo – il mai stato – è raccolto dall'idea della felicità» (Cfr. G. Agamben, *Idea della felicità*, in *Idea della prosa*, cit., p. 66).

sione del protagonista è quella di concretizzare la propria esistenza in qualcosa di pratico, con la costante inquietudine per «l'incapacità di congiungere le idee alle cose»⁶¹; ma ancor di più si pensi all'esclamazione di Faust «in principio era l'Azione»⁶², che ribalta e capovolge l'incipit del Vangelo di Giovanni «in principio era il Verbo»⁶³.

Se applicata all'ambito della filosofia della storia l'immagine della felicità comporta, dal punto di vista ontologico, una necessaria configurazione della struttura dell'essere che, in quanto *essere-per-la-vita*, implichi al suo interno una particolare struttura dell'agire. Si tratta, in altri termini, di concepire una struttura o un'immagine dell'essere che sia concepibile nella sua essenza come una struttura o un'immagine dell'agire. Un'immagine in cui l'agire non appaia, tuttavia, come un semplice e mero fatto esistenziale, come una prerogativa imputabile ed attribuibile unicamente al soggetto, ma come una prerogativa *tout court* ontologica, ovvero come una prerogativa essenziale e costitutiva della realtà, o ancora – per tornare circolarmente al medesimo ambito benjaminiano con cui si è aperto questo saggio – come un *mezzo puro*, non riconducibile ad un soggetto agente e perciò svincolato da qualsiasi legame di tipo finalistico. Compito della filosofia è allora la produzione di una tale immagine dell'agire.

Si tratta di un compito che Agamben prende in carico assumendo nella propria riflessione, in tutta la sua centralità, la questione fondamentale del linguaggio⁶⁴. Il suo interesse è tentare di circoscrivere una forma linguistica che sia svincolata dal carattere sacrale del diritto⁶⁵ e che, allo stesso tempo, sia in grado di disattivare il dispositivo della progettualità storica, in base al quale l'agire viene sempre ricondotto, finalisticamente, ad un agente, ad un soggetto. Negli ultimi sviluppi delle sue ricerche Agamben giunge così ad individuare nella parola che tace e nell'azione inoperosa del *gesto*, quel luogo in cui all'uomo sarebbe concesso di insediarsi *felicemente* nella storia liberandosi dalla necessità di assumerla come un compito da realizzare.

Se chiamiamo “gesto” questo terzo modo dell'attività umana, possiamo allora dire che il gesto, come mezzo puro, spezza la falsa alternativa tra il fare che è sempre un

⁶¹ W. Goethe, *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2007, p. 71.

⁶² W. Goethe, *Faust*, Einaudi, Torino 1981, p. 39.

⁶³ Gv 1,1.

⁶⁴ A tal proposito C. Salzani conferma: «Condensando il senso del suo filosofare nell'*experimentum linguae*, nel tentativo di fare esperienza del linguaggio al di là del presupposto negativo e mistico dell'“indicibile” e invece come pura “potenza”, Agamben pone le basi per le sue future ricerche politiche: è questo *experimentum* che apre lo spazio a un nuovo concetto di etica, di comunità, di politica, perché solo il superamento del fondamento negativo, di ogni presupposto sostanziale, può condurre alla liberazione “messianica” dell'umanità post-storica. Solo da una nuova idea di linguaggio può sorgere una nuova comunità» (C. Salzani, *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, RIFL 2015 N.1, p. 272).

⁶⁵ Vale a dire una *forma di vita* liberata dal carattere presupponente del linguaggio per mezzo del quale il soggetto si istituisce come tale: attraverso il linguaggio, infatti, il soggetto si autoproduce *in primis* come soggetto giuridico, e quindi essenzialmente come *soggetto imputabile*.

mezzo rivolto al fine – la produzione – e l'azione che ha in se stessa il suo fine – la prassi. Ma anche e innanzi tutto quella tra un'azione senz'opera e un'azione necessariamente operosa. Il gesto non è, infatti, semplicemente privo di opera, ma definisce piuttosto la propria speciale attività attraverso la neutralizzazione delle opere cui era legato in quanto mezzo [...] Esso è, cioè, un'attività o una potenza che consiste nel disattivare e rendere inoperose le opere umane e, in questo modo, le apre a un nuovo, possibile uso⁶⁶.

Valutare la solidità argomentativa e la consistenza teorica dell'indagine agambeniana è un compito che esula dagli obiettivi di questo saggio. Quel che in questa sede si intende evidenziare è che la progressiva presa di distanza di Agamben nei confronti di Heidegger sia avvenuta proprio nel momento in cui la sua ricerca ha iniziato ad elaborare in maniera sistematica il concetto di *uso*, legato ad una disattivazione sia del dispositivo aristotelico potenza/atto sia, soprattutto, di quello della progettualità storica, che in Heidegger, invece, è assolutamente centrale. In via conclusiva tenteremo perciò di mostrare come il pensiero di Heidegger, radicalmente incentrato sulla nozione di progetto, nel quadro di una prospettiva teorica caratterizzata dall'elaborazione di un'idea dell'*inoperosità* sia potuto apparire ad Agamben del tutto inservibile, privo insomma di qualsiasi possibilità d'*uso*.

5. *L'uso, o dell'inappropriabile come il semplicemente vivente*

Rispetto a quanto detto finora si potrà forse obiettare che Agamben ribadisce chiaramente che il senso autentico e proprio con cui si deve guardare alla nozione heideggeriana della cura non è la pura e semplice preoccupazione, ma che si debba intenderla «in senso ontologico, come la struttura fondamentale dell'esserci»⁶⁷. Egli fa riferimento ad un primato ontologico della cura su qualsiasi comportamento e situazione che possa riguardare l'Esserci stesso, specificando che tale primato non è di carattere cronologico o genetico «ma ha, al contrario, la forma singolare del trovarsi sempre già in qualcos'altro»⁶⁸, ovvero si caratterizza come un *a priori esistenziale*. Nelle parole di Heidegger:

La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci deve quindi essere colta nella seguente struttura: essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine *Cura*, che qui è utilizzato in un senso ontologico-esistenziale puro. Esso non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico, del genere della preoccupazione o dell'incuranza⁶⁹.

⁶⁶ G. Agamben, *Karman*, cit., pp. 137-138.

⁶⁷ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 65.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 41, cit., p. 235.

Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben

Ciò di cui l'Esserci si prende cura, in quanto è caratterizzato da questo essere-avanti-a-sé-già-in, è tutto ciò rispetto a cui l'Esserci si ritrova ad esser-preso, tutto ciò che si incontra nel mondo e che ha l'essenza dell'essere-a-portata-di-mano (*Zuhandenheit*), ovvero tutto ciò che è *maneggevole, utilizzabile* o, ancora, ciò con cui si ha *dimestichezza*. «Che questa relazione abbia a che fare con la sfera dell'uso»⁷⁰ è così evidente che Agamben afferma: «l'uso del mondo» rappresenta (citando ancora Heidegger) «il rapporto primo e immediato dell'esserci»⁷¹. Dato tale rapporto, ci si deve tuttavia chiedere – come lo stesso Agamben si chiede – come può la Cura situarsi «“prima” di ogni “comportamento” e di ogni “situazione” effettivi dell'Esserci»? Ovvero – per porre la domanda negli stessi termini in cui la pone Agamben – come può la Cura detenere il proprio primato sull'uso? La risposta fornita dallo stesso Agamben individua nell'angoscia il dispositivo decisivo che stabilisce tale primato: essa definisce una relazione con il mondo il cui l'essere-a-portata-di-mano è non occasionalmente bensì radicalmente revocato; l'angoscia produce un nulla di utilizzo (*Nichts von Zuhandenheit*) e in questo modo «non esce dal mondo, ma svela una relazione col mondo più originaria di ogni dimestichezza»⁷². Ma quel che più conta è che

è solo dopo che il primato apparente della dimestichezza è stato spazzato via grazie all'angoscia, che la cura può presentarsi [...] come la struttura originale dell'esserci. Il primato della cura è stato reso, cioè, possibile solo attraverso un'operazione di annullamento e di neutralizzazione della dimestichezza. Il luogo originario della cura si situa nel non-luogo della maneggevolezza, il suo primato nel venir meno della primarietà dell'uso⁷³.

Secondo Agamben questo primato della cura sull'uso si iscrive nella dialettica heideggeriana fra autentico e inautentico, o fra proprio e improprio (*Eigentlich* e *Uneigentlich*), che è di derivazione assolutamente hegeliana nella misura in cui «qualcosa esiste e si dà realtà solo afferrando un essere che lo precede e, tuttavia, dilegua e si toglie»⁷⁴. Il medesimo riferimento alla dialettica del proprio e dell'improprio, compare in un altro luogo agambeniano, ovvero nel commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo, e più precisamente nelle pagine in cui il filosofo romano si sofferma ad analizzare soprattutto la lettura che del testo paolino fa Heidegger. Ad essere essenziali per Paolo, a detta di Heidegger, non sono né il dogma né la teoria ma il modo peculiare, fattizio, in cui vengono vissute le relazioni mondane. Interpretando lo *hos me* paolino alla stregua di un *come se non (als ob nicht)*, Heidegger interpreta il senso della *klesis*, della chiamata divina, non come una modificazione, una fuga o un abbandono delle relazioni rispetto al mondo quanto, piuttosto, come una *appropriazione*. Il commento di Agamben al riguardo è illuminante:

⁷⁰ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 67.

⁷¹ Ivi, p. 69.

⁷² Ivi, p. 71.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 73.

È attraverso un'interpretazione dell'*hos me* paolino che Heidegger sembra elaborare per la prima volta l'idea di un'appropriazione dell'improprio come carattere decisivo dell'esistenza umana. Il modo di vita cristiano non è determinato, infatti, dalle relazioni mondane e dal loro contenuto, ma dal modo in cui queste sono vissute e – in questo modo soltanto – appropriate nella loro stessa improprietà.

Resta che, per Paolo, non di appropriazione si tratta, ma di uso e il soggetto messianico non solo non è definito da proprietà, ma non può nemmeno possedere se stesso come un tutto, sia pure nella forma della decisione autentica e dell'esser-per-la-morte⁷⁵.

Se l'uso è per Agamben distinto dall'appropriazione, tanto da configurarsi come il suo opposto, allora esso dovrà necessariamente assumere lo statuto dell'*inappropriabile*. Inadeguati vengono pertanto considerati i tentativi di voler restituire all'uso una centralità ontologica, portati avanti da parte di Heidegger in opere successive ad *Essere e tempo*: dapprima infatti egli assimila l'uso all'*energeia*, ovvero alla messa-in-opera, al passaggio dalla potenza all'atto⁷⁶; e nel 1950, ne *La questione della tecnica*, tenta di ricondurre la strumentalità alla causalità – peraltro, a detta dello stesso Agamben, non senza alcuni problemi⁷⁷.

Per definire lo statuto dell'*inappropriabile* il filosofo romano fa riferimento alla forma di vita francescana, e in modo particolare al concetto di *usus* da essi elaborato: in *Altissima povertà*⁷⁸ si mostra come tale concetto venga adoperato strategicamente in chiave negativa, in opposizione al diritto, per una rivendicazione della povertà e dell'irriducibilità della vita al principio di proprietà; nella rivendicazione della vita stessa, insomma, come qualcosa di *inappropriabile*. A tal proposito, tornando al capitolo così intitolato de *L'uso dei corpi*, Agamben commenta:

Nella prospettiva che qui ci interessa, il problema non è se la tesi francescana [...] fosse più o meno saldamente argomentata: decisiva sarebbe stata piuttosto una concezione dell'uso che non si fondasse su un atto di rinuncia – cioè, in ultima analisi, sulla volontà di un soggetto – ma, per così dire, sulla natura stessa delle cose⁷⁹.

La dottrina francescana dell'uso era legata, come noto, alla regola del *vivere sine proprio* che caratterizzava la forma di vita da loro professata: all'insegna della

⁷⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 38.

⁷⁶ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 77.

⁷⁷ «Al momento di ricondurre la strumentalità alla causalità (e, quindi, all'ontologia), Heidegger evoca la dottrina aristotelica delle quattro cause. [...] Il progetto di riportare lo strumento nell'ambito della dottrina aristotelica della causalità non è, però, facilmente realizzabile» (Ivi, p. 101).

⁷⁸ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011. In quest'opera, peraltro, il nome di Heidegger compare una sola volta, del tutto marginalmente, nel contesto della valutazione dell'ontologia francescana non come essenzialista ma, al contrario, come operativa, effettuale o, se si preferisce, esistenzialista. (Cfr. pp. 164-sgg.).

⁷⁹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 114.

Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben

povertà, ovvero all'insegna della rinuncia a qualsiasi forma di proprietà. Pensare allora la teoria dell'*uso* al di fuori di una strategia della rinuncia, significa pensare la stessa categoria della *povertà* al di fuori di questa strategia. Ovvero:

Pensare la povertà in una prospettiva filosofica significa pensarla come una categoria ontologica. Cioè, ancora, pensarla non soltanto in relazione all'avere, ma anche e soprattutto in relazione all'essere⁸⁰.

Agamben si sofferma perciò sul titolo di una conferenza tenuta da Heidegger nel 1945, e intitolata *Die Armut*, la povertà dove la povertà viene definita nei termini di una *manca*za, e l'esser povero nei termini del *manca*re. Ma un mancare di che cosa? Nella conferenza del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*, egli aveva attribuito tale mancare all'animale, definito come *povero di mondo* (*weltarmut*). Nel corso del 1941-42 sull'inno hölderliniano *Andenken* il riferimento al mancare è invece assente: Heidegger tenta infatti di dare qui una definizione positiva della povertà, e nonostante ciò, pur ammettendo che la vera povertà «non deve essere definita soltanto come rinuncia alla ricchezza»⁸¹, egli la definisce come quel coraggio di fronte al mondo che nelle cose più semplici e originarie «scorge l'essenza della ricchezza e in questo modo conosce la legge e la maniera in cui essa si offre»⁸². Anche qui, il tentativo di fornire una definizione positiva della povertà fallisce, poiché «essa continua a dipendere dal suo opposto»⁸³. Di fronte a questa difficoltà Heidegger reintegra perciò la concezione della povertà come mancanza, nella conferenza *Die Armut* sopra citata, attribuendola questa volta non all'animale quanto all'uomo. Qui il pensatore tedesco riconosce che sebbene il significato abituale della povertà concerne il possesso, e dunque sia riferito all'avere, la sua essenza consiste in un essere:

essere veramente povero [così Heidegger citato da Agamben] significa: essere in modo tale, che noi non manchiamo di nulla, tranne che del non-necessario (*das Unnötige*, "il superfluo"). Mancare veramente significa: non poter essere senza il non-necessario e in questo modo appunto appartenere soltanto al necessario⁸⁴.

⁸⁰ G. Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2018, p. 59. Il volume raccoglie, con qualche variazione, le lezioni tenute da Agamben all'Accademia di Architettura di Mendrisio fra l'ottobre 2012 e l'aprile 2013. La terza lezione, intitolata appunto *L'inappropriabile*, è assolutamente prossima (sia cronologicamente che tematicamente) all'indirizzo teorico adottato ne *L'uso dei corpi*: oltre a riportare lo stesso titolo contiene molte parti del tutto identiche al capitolo omonimo dell'ultimo volume del progetto *Homo Sacer*, salvo un breve quanto decisivo excursus su Heidegger, presente invece nella lezione, e sul quale qui ci soffermeremo.

⁸¹ Ivi, p. 63.

⁸² Ivi, pp. 63-64.

⁸³ Ivi, p. 64.

⁸⁴ Ivi, p. 61.

Il necessario è «ciò che viene dal bisogno» o «dalla costrizione», mentre il non-necessario «ciò che non viene dal bisogno, ma dal libero»⁸⁵. Come ben rileva Agamben

ciò che manca all'uomo non è, però, il necessario, bensì il non-necessario, cioè precisamente quel "libero" e quell'"aperto" che, nel corso del 1929-30, definivano il suo possesso essenziale⁸⁶.

Ancora una volta, l'esser poveri, ovvero la mancanza dell'uomo per ciò che è non-necessario, e dunque libero, serve ad alimentare quel dispositivo in base al quale la povertà, lungi dall'essere pensata positivamente, viene sempre tenuta in relazione con il suo opposto, mirando così al «rovesciamento della povertà in ricchezza, della necessità materiale in superfluità spirituale»⁸⁷. Perciò, nel testo della lezione agambeniana, il commento riportato al riguardo dal filosofo romano è laconico e assai critico:

Se mi sono soffermato su questi testi di Heidegger è per mostrarne l'insufficienza [...] Non soltanto Heidegger, come i francescani, non riesce a raggiungere una determinazione positiva della povertà, che resta, nella conferenza, in ogni caso dipendente dalla ricchezza, ma questa determinazione negativa viene arbitrariamente rovesciata in positivo, cosa che i francescani si erano ben guardati dal fare.

La concezione heideggeriana della povertà non poteva pertanto servirmi⁸⁸.

Sono note, infine, le pagine in cui Agamben pone in relazione l'animale *povero di mondo* con l'uomo *formatore di mondo* per mostrare come proprio attraverso tale relazione Heidegger cerchi di «pensare in modo più radicale il rapporto fra il semplice vivente e il *Dasein*»⁸⁹. La povertà definisce dunque non l'uomo, che è in grado di relazionarsi con l'aperto, quanto l'animale, il cui modo di essere proprio – lo stordimento (*Benommenheit*) – è quello di essere integralmente assorbito nel suo ambiente. Citando ancora una volta il corso heideggeriano sui *Concetti fondamentali della metafisica*, Agamben riporta:

Lo stordimento è la condizione di possibilità grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, *si comporta in un ambiente ma mai in un mondo*⁹⁰.

Come spiegazione dello stordimento, di questa chiusura dell'animale all'interno del suo ambiente percettivo, viene riportato l'esempio heideggeriano dell'ape

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 65.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 66.

⁸⁹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 53.

⁹⁰ *Ivi*, p. 55.

alla quale, dopo aver iniziato a succhiare il miele, viene reciso l'addome, e nonostante ciò essa continua a succhiare, *assorbita* e *stordita* dal cibo. Ciò dimostrerebbe che «l'ente, per l'animale, è aperto ma non accessibile»⁹¹, che esso è manchevole e povero di mondo; laddove il *Dasein*, al contrario, è in grado di distarsi dal proprio stordimento e di aprirsi, in maniera angosciata e decisa, al mondo, ovvero (come abbiamo visto) al proprio *autoprogettarsi*.

Agamben non nasconde le proprie riserve e i propri dubbi circa la capacità, da parte del pensatore tedesco, di misurarsi con la questione del *semplicemente vivente*⁹², tanto da chiedersi: «in che modo dobbiamo intendere il rimprovero che Heidegger fa alla metafisica e alle scienze da essa dipendenti di pensare l'uomo "a partire dalla sua *animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*?"»⁹³. Nel suo tentativo di risposta a questo rimprovero heideggeriano egli giunge a rovesciare il dispositivo della macchina antropologica ammettendo non solo il nuovo compito filosofico di una «presa in carico» della pura e semplice «vita biologica, cioè della stessa animalità dell'uomo»⁹⁴ quanto, soprattutto, sostenendo contro il filosofo di Messkirch:

Heidegger è stato forse l'ultimo filosofo a credere in buona fede che il luogo della *pólis* – il *pólos* dove regna il conflitto fra latenza e illatenza, fra l'*animalitas* e l'*humanitas* dell'uomo – fosse ancora praticabile, che – tenendosi in quel luogo rischioso – fosse ancora possibile per degli uomini – per un popolo – trovare il proprio destino storico. Egli è stato, cioè, l'ultimo a credere – almeno fino a un certo punto e non senza dubbi e contraddizioni – che la macchina antropologica, decidendo e ricomponendo ogni volta il conflitto fra l'uomo e l'animale, fra l'aperto e il non-aperto, potesse ancora produrre per un popolo storia e destino. È probabile che, a un certo punto, egli si sia accorto del suo errore, che abbia compreso che da nessuna parte una decisione che rispondesse a un invio storico dell'essere fosse possibile⁹⁵.

⁹¹ Ivi, p. 58.

⁹² Ivi, p. 74.

⁹³ Ivi, p. 77.

⁹⁴ Ivi, p. 80.

⁹⁵ Ivi, p. 78.