

La soglia e il *topos* del resto: Giorgio Agamben¹

Paolo Bartoloni (National University of Ireland Galway)

paolo.bartoloni@nuigalway.ie

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 12/09/2018 – Accettato: 01/03/2019

English title: *The Threshold and the Topos of the Remnant: Giorgio Agamben*

Abstract: In this article I will follow Agamben as he conceptualises the space of the threshold. I will do so by investigating Agamben's reading of Paul in the book *Il tempo che resta*, with particular attention to hope and love. I will show how Paul's understanding of hope leads Agamben to propose an experience of life the productivity of which is not based on the possession and conceptualisation of work as norm.

Keywords: Agamben, Paul, threshold, hope, love, irreparable, *Il tempo che resta*, *La comunità che viene*.

1. Introduzione

Il lavoro filosofico di Giorgio Agamben ha avuto vasta eco internazionale come dimostrano le varie traduzioni delle sue opere e la ampia e ricca disamina critica dedicatagli negli ultimi anni da studiosi di tutto il mondo². Il successo della riflessione agambeniana si deve soprattutto ai libri della serie dedicata alla figura dell'Homo Sacer, che hanno contribuito in maniera originale alla rielabo-

¹ L'articolo *The Threshold and the Topos of the Remnant: Giorgio Agamben* è stato pubblicato in una precedente versione in inglese sulla rivista «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», 13, 1, 2008, pp. 51-63. Questa versione in italiano è stata rivista dall'autore per ragioni editoriali e di forma. Gran parte della traduzione in italiano è opera di Giuseppe Lucchesini e Valeria Bonacci. Le note tra parentesi quadre sono dei traduttori.

² Per limitarci al panorama anglosassone, Agamben è uno dei pochi filosofi italiani se non l'unico a cui sono stati dedicati veri e propri manuali di studio ad uso e consumo di studenti e studiosi. Mi riferisco al *The Agamben Dictionary*, a cura di A. Murray e J. White, Edinburgh University Press, Edinburgo 2011; e a *Agamben's Philosophical Lineage*, a cura di A. Kotsko e C. Salzani, Edinburgh University Press, Edinburgo 2017.

razione della categoria biopolitica in ambito filosofico e degli studi culturali. I punti nodali ormai assodati del pensiero agambeniano ruotano intorno ai concetti di potenzialità, talità, sospensione e soglia e alla conseguente teorizzazione di nuove forme di vita basate su un rapporto di convivenza e di coabitazione con le cose di contro al loro possesso. Quello che però spesso manca nell'interpretazione internazionale del lavoro di Agamben è il collegamento trasversale in seno alla sua vasta produzione, con il conseguente concentrarsi sui passaggi obbligati del suo pensiero tralasciando rimandi o curandosi poco di momenti all'apparenza marginali eppure strategici del suo lavoro. Questo saggio cerca di colmare, almeno in parte, queste lacune a partire da una rilettura dei concetti di speranza, soglia e resto, e di rendere quindi ancora più visibile l'originalità del contributo di Agamben nel contesto filosofico internazionale.

Verso la fine de *La comunità che viene* (1990), Giorgio Agamben scrive qualcosa che potrebbe essere interpretato come una parafrasi della famosa affermazione di Kafka per cui «v'è molta, infinita speranza – solo non per noi (*unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns*)»³. Afferma infatti che «possiamo avere speranza solo in ciò che è senza rimedio»⁴.

Un'osservazione alquanto enigmatica. Comincia ad aver senso, tuttavia, se la si colloca in un contesto più ampio, che oltre all'ultimo capitolo de *La comunità che viene*, include anche un altro testo successivo, mi riferisco a *Il tempo che resta* (2000). Nello specifico, i significati e il progetto filosofico che nascono da quella formula apparentemente paradossale possono esser meglio intesi se e quando si riconnetta la discussione agambeniana sulla speranza al messianismo: non soltanto a quello di Kafka, ma anche, e forse in modo ancor più importante, a quello di Paolo.

È in Paolo che si può trovare una delle analisi più radicali della speranza e della fine della speranza. Essa prende avvio dalla rivoluzionaria concettualizzazione paolina della morte e della resurrezione di Gesù. Se, da una parte, la morte di Gesù significa l'annichilimento della speranza, dall'altra la sua resurrezione ricostituisce la possibilità della speranza. Ma, e l'innovazione di Paolo consiste in questo, la speranza che emerge dopo la resurrezione non è la stessa che l'ha preceduta: è una speranza indeterminata, che rende simultaneamente inoperosa la vecchia speranza e fluida quella presente. Lo iato che la resurrezione apre fra vecchio e nuovo genera un tempo intermedio [*in-between*] – che è anche il «nostro» tempo –, una soglia che Agamben descrive come il «tempo che resta».

Gran parte dell'opera di Agamben può essere letta come un tentativo di interrogare il senso filosofico ed etico del «resto» e della «soglia», e i significati e

³ [L'affermazione, svolta da Kafka durante un colloquio con Max Brod viene riportata in questa forma da Benjamin nel saggio su *Franz Kafka*, in *Gesammelte Schriften*, Band II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 414; trad. it. di R. Solmi in Id., *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 280 (trad. mod.); cfr. M. Brod, *Franz Kafka. Eine Biographie*, Fischer, Frankfurt am Main 1954, p. 95; trad. it. di E. Pocar, *Franz Kafka. Una biografia*, Mondadori, Milano 1956, p. 89].

⁴ G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001², p. 85.

l'ontologia potenzialmente innovativa di questi due termini. L'indagine di Agamben non è condotta soltanto da una prospettiva temporale, ma anche da un'angolazione politica ed etica, e descrive la complessità delle categorie filosofiche di «soglia» e di «resto», così come il contributo teoretico che una nuova analisi di queste categorie può apportare.

In quest'articolo seguiremo Agamben nella sua concettualizzazione dello spazio della soglia, a cui, come abbiamo visto, si lega il concetto temporale di «resto». Seguiremo la lettura agambeniana di Paolo, con particolare attenzione alla speranza e all'amore. Dimosteremo come l'originale interpretazione paolina della speranza conduca Agamben a proporre un'esperienza di vita la cui produttività non è basata sul possesso e sulla concettualizzazione del lavoro come norma.

2. *La fine della speranza*

L'aforisma «possiamo avere speranza solo in ciò che è senza rimedio» si trova nell'ultimo capitolo de *La comunità che viene*, intitolato «L'irreparabile». Sembra un ovvio paradosso, visto che, convenzionalmente parlando, la speranza si predica sulla possibilità di cambiamenti, adattamenti e correzioni che determineranno una condizione nuova, o almeno un diverso stato dell'essere e della vita. Nel detto di Agamben, però, è proprio questa possibilità a essere negata. La speranza, egli sostiene, è possibile solo di fronte all'irreparabile, e dunque in assenza di possibilità. Come può essere?

L'analogia fra l'osservazione di Agamben e il famoso aforisma di Kafka secondo il quale c'è infinita speranza, solo non per noi, è esplicita – e ammessa dallo stesso Agamben ne *Il tempo che resta*⁵ – ma al contempo oscura. In apparenza, le due frasi non dicono la stessa cosa. Se, da un lato, Agamben sottolinea che «possiamo sperare», Kafka dall'altro sostiene l'opposto. Mentre la somiglianza è determinata dalla stessa persona grammaticale, «noi», la differenza è determinata in un caso dalla mediazione e nell'altro dalla mancanza di mediazione di questa persona. In altre parole, per Kafka la speranza sembra essere disponibile, un'entità fluttuante che attende di essere colta; per Agamben, invece, la speranza dev'essere negoziata. Inoltre – cosa, forse, ancora più importante – mentre per Agamben la speranza e la vita (la «nostra» vita) sono ancora legate, in Kafka tale connessione viene a mancare.

Per fare luce su questo scarto concettuale, che determina non solo la peculiare concezione agambeniana di speranza, ma anche il suo rapporto con la cosmogonia kafkiana, bisogna indagare il significato di «irreparabile» nel pensiero di Agamben.

Il capitolo «L'irreparabile» de *La comunità che viene* si ritaglia uno spazio a sé all'interno del libro. La specificità de «L'irreparabile», come lo stesso Agamben

⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 58.

spiega in una nota, ha un carattere sia tematico che stilistico. Il capitolo prende spunto da due testi filosofici, il § 9 di *Essere e tempo* di Heidegger e la proposizione 6.44 del *Tractatus* di Wittgenstein. Non siamo qui di fronte a un'analisi convenzionale o a una lettura puntuale dei testi di Heidegger e di Wittgenstein, questi vengono invece utilizzati per intraprendere una riflessione aforistica sul rapporto fra essenza ed esistenza. Non è questa la sede per discutere sul valore concettuale della trattazione agambeniana di *Essere e tempo* e del *Tractatus*, quello che ci interessa invece è far luce sul significato filosofico che Agamben sembra attribuire alla nozione di «irreparabile». Nel testo lo definisce nel modo seguente: «L'Irreparabile è che le cose siano come sono, in questo o quel modo, consegnate senza rimedio alla loro maniera di essere»⁶. È di estremo interesse che Agamben, per chiarire questa affermazione, faccia riferimento all'esperienza della rivelazione: «[r]ivelazione non significa rivelazione della sacralità del mondo, ma soltanto rivelazione del suo carattere irreparabilmente profano»⁷. Con la rivelazione, spiega in seguito Agamben, il mondo è stato «consegnato (...) alla sfera profana»⁸. È l'irreparabile consapevolezza di questa condizione di profanità a conferirle una purezza che differenzia questo mondo da un mondo «impuro e provvisorio»⁹. Mentre quest'ultimo, scrive Agamben, è segnato dall'indeterminatezza e dalla transitorietà, in cui le cose possono non essere quel che sembra che siano, nell'irreparabile «è stata tolta ogni legittima causa di dubbio o di speranza...»¹⁰. La rivelazione, secondo Agamben, ha introdotto un elemento di chiusura, dividendo due sfere esistenziali, che sono, tuttavia, anche due temporalità: il mondo prima e quello dopo la rivelazione, il primo segnato dall'incertezza, e il secondo dalla purezza dell'irreparabile.

Per approfondire la concettualizzazione agambeniana dell'irreparabile e metterla in relazione con altre figure centrali per quest'articolo, dobbiamo ora volgerci alla lettura agambeniana di Paolo e in particolare all'analisi della soglia ne *Il tempo che resta*.

3. *Il resto*

Nelle epistole di Paolo si trovano molti riferimenti alla speranza. Tre di essi in particolare sembrano catturare l'attenzione di Agamben. I primi due sono tratti dalla *Lettera ai Romani*. Nel versetto 18 del cap. 4, leggiamo: «[colui] il quale contro la speranza (ἐλπίς) credette nella speranza, per diventare padre di molte genti secondo quanto detto: così sarà la tua discendenza»¹¹. Il riferimento, come sappiamo, è ad Abramo quale personificazione di una fede che trascende e su-

⁶ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 73.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 74.

¹⁰ *Ibidem*, (corsivo nostro).

¹¹ [Traduciamo qui basandoci sulla traduzione interlineare del passo svolta da Agamben nell'appendice al libro, cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 142].

blima la Legge. Nel capitolo 8, versetti 24-25: «Nella speranza infatti siamo stati salvati. La speranza vista, però, non è speranza; ciò che uno vede infatti, come potrebbe sperarlo? Se invece speriamo in quello che non vediamo, con pazienza siamo aperti a ricevere»¹². Il terzo passo si trova nella *Prima Lettera ai Corinzi*, capitolo 13, versetto 13: «Ora restano (μένει) queste tre cose: fede (πίστις), speranza (ἐλπίς) e amore (ἀγάπη). Ma la più grande di queste è l'amore»¹³.

Cominciamo dall'ultima citazione. Agamben traduce il verbo μένει con «resta», invece, per esempio, del più declamatorio e retorico *abideth* [persiste] della versione *King James*. La scelta lessicale è significativa, poiché determina la disposizione e l'argomentazione complessiva del progetto filosofico di Agamben. Pensiamo ad esempio alla centralità del verbo «restare» nel titolo del libro di Agamben, *Il tempo che resta*. Il verbo indica una soglia, un *interim* fra il tempo precedente la resurrezione di Gesù e il tempo del suo ritorno finale. Due temporalità vengono dunque definite in relazione a una terza, che si interpone fra di esse. E tuttavia non è semplicemente una questione di temporalità; è piuttosto, e più significativamente, una questione di vita. In termini filosofici, si potrebbe parlare di «ontologia». È in questo senso che «tempo» va qui inteso come un «periodo», che include l'etica, la conoscenza, la giustizia, la verità. Paolo usa i concetti di fede, speranza e amore.

Il primo tempo, quello che precede la morte di Gesù, è reso inutilizzabile dall'avvento del Messia e dalla sua successiva resurrezione; il terzo tempo, l'*eschaton*, è un tempo venturo, indeterminato. Ciò che resta è il presente, in cui la salvezza è negata, in cui nulla può essere salvato, tranne una pratica etica e politica che prepari l'avvento del tempo finale. Il resto è per Agamben una porzione di vita nella quale non è in questione nulla di più, e nulla di meno, che la ricostituzione di una vita di cui si può fare piena esperienza soltanto in un altro tempo. Non sarà «questo» tempo, non sarà il «nostro» tempo; e inoltre, cosa forse più importante, la ricostituzione di una vita che non è «per i noi attuali» dev'esser compiuta e conseguita rendendo inoperosa la nostra esistenza precedente (la prima temporalità).

La riflessione di Agamben su Paolo è chiaramente centrata sull'analisi del resto. Questo progetto viene sinteticamente delineato all'inizio de *Il tempo che resta*. Nel primo capitolo del testo leggiamo: «c]he cosa significa vivere nel Messia, che cos'è la vita messianica? E qual è la struttura del tempo messianico? Queste domande, che sono le domande di Paolo, devono essere anche le nostre»¹⁴.

Paolo afferma che restano tre cose: fede, speranza e amore, e che l'amore è la più importante di tutte. Ma a cosa si riferisce quando parla di «fede», «speranza» e «amore»? E, ciò che è ancora più rilevante dato il contesto della nostra discussione, cosa intende Agamben per «fede», «speranza» e «amore»? E come mai viene esclusa la legge?

¹² [Cfr. *ivi*, p. 145].

¹³ [Cfr. *ivi*, p. 155].

¹⁴ *Ivi*, p. 24.

La risposta all'ultima domanda non è solo la risposta più semplice; essa ci fornisce anche un esempio concreto della significativa prassi etica e politica che è in questione nel resto. Secondo Agamben, la legge, che sia la legge romana o quella ebraica, non viene abolita o abrogata, ma semplicemente sospesa nella e dalla fede. La «sospensione» non va qui intesa come cancellazione, bensì come ricostituzione. La legge viene ricostituita mediante un processo di rinnovamento. In altre parole, la fede viene attivata per ricostituire la legge, la cui continuazione dipende, come ora traspare, dalla fede. In questa sede non è possibile svolgere una riflessione approfondita sulle interpretazioni – svolte da Agamben e da altri filosofi contemporanei – della legge e della giustizia in Paolo. Il riferimento alla legge deve qui restare un *excursus*, ma un *excursus* importante, poiché chiarisce il ruolo cruciale della vita nel resto e, così facendo, si ricollega a quell'«irreparabile» da cui abbiamo preso le mosse in quest'articolo.

4. *L'inizio dell'amore*

L'affermazione de *La comunità che viene*, secondo la quale «possiamo avere speranza solo in ciò che è senza rimedio», viene echeggiata ne *Il tempo che resta*, quando Agamben sostiene che «[i]l resto messianico eccede irrimediabilmente il tutto escatologico, esso è l'insalvabile che rende possibile la salvezza»¹⁵. Nel medesimo paragrafo, Agamben connette questa concettualizzazione all'aforisma di Kafka sulla speranza, e scrive: «[l']aforisma kafkiano, secondo cui c'è salvezza, ma 'non per noi', trova qui il suo unico senso»¹⁶.

Sia Agamben che Kafka alludono a un tempo e a uno spazio – a una vita – che sembrano irreparabilmente al di là di noi, o fuori di noi. Questo è ben evidente in Kafka, dove «noi» è fuori dalla speranza. Ma anche in Agamben la speranza appartiene a ciò che è senza rimedio, a quell'evento che ha luogo, in un certo senso, come preparazione essenziale per il tempo a venire. O, per essere più precisi, la speranza è possibile soltanto se «noi» rinunciamo ad essa per il nostro individuale vantaggio terreno; in altre parole, se ammettiamo che la speranza può essere per «noi» soltanto quando la prepariamo per un luogo ed un tempo indeterminati e indefiniti, al di là di «noi». Ancora una volta, questa proposizione si contrappone all'accezione consueta della speranza, che la lega inequivocabilmente alla vita – a *questa* vita –, in cui la speranza, grazie a un flusso di possibilità relate e irrelate, è l'ultima a morire, come diciamo in italiano.

Riflettiamo per un momento sull'ipotesi che la speranza raggiungibile (la speranza di poter influenzare il mondo in conformità ai nostri desideri, beneficiando dei suoi cambiamenti) in ultima istanza morirà, mentre una speranza collocata nell'ambito dell'irreparabile si conserverà quale speranza. Si potrebbe ipotizzare che sia Kafka che Agamben aggirino la convenzionale comprensione della

¹⁵ Ivi, p. 58.

¹⁶ *Ibidem*.

speranza – che si basa su un legame biologico fra gli uomini e la speranza – proponendo una speranza al di là della vita umana (Kafka) o una speranza che sopravvive alla sua morte biologica (Agamben).

Al fine di cogliere il senso di tale tematizzazione della speranza, occorre tener presenti due elementi: il primo riguarda la fusione agambeniana di speranza e salvezza, il secondo un paradosso ontologico, per il quale può esservi salvezza (speranza) solo come risultato della sua scomparsa. Questo paradosso è tuttavia soltanto apparente, e può essere chiarito spostando la prospettiva filosofica. La speranza, la salvezza, è preparata, prodotta, nel tempo che resta, un tempo che si trova di fronte all'irreparabile e privo di speranza. Agamben concorda con Kafka sul fatto che la speranza non sia per noi, ma diverge da Kafka in modo sostanziale quando afferma che siamo noi a produrre la speranza.

Questo fare incessante, che pure non si trasforma in possesso, è denso di suggestioni politiche ed etiche che sembrano in diretto rapporto con il nostro tempo di economie globalizzate, di scontri razziali e religiosi e di disparità economiche. E indubbiamente si ricollega a un'altra lettura di Paolo, quella di Badiou (2003)¹⁷, il quale interpreta Paolo come l'«apostolo» e l'antifilosofo che ha sovvertito i discorsi dominanti del suo tempo, ovvero il discorso ebraico (basato sul possesso della Legge e sull'obbedienza ad essa) e il discorso greco (caratterizzato dall'infaticabile conoscenza e dal possesso del cosmo). Badiou legge le epistole e le azioni di Paolo come il tentativo di produrre un controdiscorso, il cui cardine è la produzione di una vita priva di proprietà – tanto individuali quanto collettive –, siano esse la razza, la religione, il genere, la lingua o la conoscenza.

Possiamo ora comprendere in che modo l'affermazione di Paolo sulla speranza, nella *Lettera ai Romani* (8, 24-5) («Nella speranza infatti siamo stati salvati. La speranza vista, però, non è speranza; ciò che uno vede infatti, come potrebbe sperarlo? Se invece speriamo in quello che non vediamo, con pazienza siamo aperti a riceverlo»), sia elaborata da Agamben come esempio a sostegno della sua lettura di Paolo. Non possiamo contare su ciò che è qui, visibile, cioè sulla legge, sulla conoscenza. Esse non possono darci speranza, poiché non sono fatte di speranza. La speranza si trova in ciò che non si vede o non si possiede, e, in quanto tale, è al di là di noi, irreparabilmente inafferrabile. Ciò che ci resta da fare è produrre speranza con pazienza, lavorare attivamente e incessantemente verso di essa. Nell'interpretazione agambeniana di Paolo, gli uomini, nel tempo messianico, non possono vivere nella speranza; possono solo tendere «verso» di essa.

A loro volta, questa concettualizzazione filosofica e questa prospettiva inducono Agamben a sottolineare e a illustrare l'enfasi che Paolo, nella *Lettera ai Corinzi*, pone sull'amore (ἀγάπη) rispetto alla fede e alla speranza. Se è corretto assumere, come Agamben sembra fare, che la speranza non è per noi, e che è la fede a fornire il necessario e incontestabile orientamento, l'amore è ciò che, in ultima istanza, rende possibile la vita. Un orientamento senza motivazione sarebbe

¹⁷ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

inutile, il che equivale a dire che una fede priva d'amore sarebbe inutilizzabile. Ma qui un chiarimento diviene imperativo.

Come aveva già osservato Jacob Taubes¹⁸, l'amore in Paolo dev'essere inteso non come amore per Gesù, ma per il prossimo. Mentre la fede è in Dio, in Gesù e nella sua resurrezione come Cristo, l'amore è l'elemento quintessenziale, che permetterà alla fede di prosperare all'interno della comunità. L'amore è l'unico possesso possibile, e l'unico che, una volta acquisito, determinerà l'asservimento della soggettività e la celebrazione della comunità senza con ciò sacrificare la libertà. Il risultato è che nel tempo messianico la speranza è finita e l'amore trionfa, sì che si potrebbe esser tentati di affermare che la fine della speranza coincide con l'inevitabile inizio dell'amore. È in questo senso che si potrebbe cominciare a intendere, come fa Agamben, l'altrimenti enigmatico riferimento di *Rm* 4, 18 alla speranza.

Come si ricorderà, Paolo sosteneva che Abramo credesse nella speranza contro la speranza. Nel contesto delle interpretazioni di Paolo nel pensiero contemporaneo, e certamente nell'opera di Agamben, ciò si può intendere come una costruzione del futuro e della speranza inattuabile basata sul rifiuto della speranza antica e attingibile. Apparentemente per Paolo credere nella speranza significa abbandonarla, rinunciarvi, scegliendo invece una fede alimentata e mossa dall'amore.

Il vecchio è ciò che è stato reso inutilizzabile dal nuovo, e, tuttavia, il nuovo deve ancora arrivare. Ciò che *resta* è questo tempo, insieme estraneo e affascinante, una soglia, in cui la «rinuncia» diviene uno strumento indispensabile per l'ontologia e per il progetto filosofico di una produzione incessante, i cui risultati non sono misurati dal possesso, bensì dall'amore. È questa l'idea sulla quale Paolo lavorava e che ci è stata tramandata? E, se è così – come Agamben crede –, cosa possiamo imparare, da quest'idea?

La mia ipotesi è che sia possibile rispondere a questa domanda interrogando ulteriormente il senso e la rilevanza filosofica che si celano nell'idea di «produzione incessante»; in altre parole, di quella condizione di ansioso «fare», per dirla in termini heideggeriani, che si oppone alle abitudini convenzionali e disvela gli enti nella loro singolarità. Questo sentiero conduce inevitabilmente a equiparare il concetto di vita in quanto tale con la vita sulla soglia; o, piuttosto, conduce a comprendere l'*habitus* ontologico dell'ente in quanto singolarità attraverso l'esperienza della soglia.

L'esplorazione che Giorgio Agamben compie delle zone di indistinzione e sospensione – il *topos* interstiziale della soglia – dipende dal suo uso filosofico dell'inoperosità. Queste zone assumono forme diverse ed emergono a partire da preoccupazioni filosofiche disparate, fra cui la potenza – in quanto spazio di indistinzione fra *dynamis* e *energeia*, autenticità e inautenticità – e la biopolitica – in quanto giustapposizione tra *zōē* e *bios*). La stessa prospettiva di Agamben sul linguaggio e sulla letteratura, e la sua trattazione di categorie benjaminiane qua-

¹⁸ J. Taubes, [*Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, p. 74] trad. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, pp. 101-102.

li «citazione» e «maschera mortuaria», è guidata dall'esigenza di pensare spazi ontologici ed estetici alternativi, i cui tratti emblematici sono l'indeterminatezza e, in una parola, le soglie¹⁹. Non sorprende dunque che Agamben rimandi direttamente ne *L'aperto* (2004) al concetto blanchotiano di *désœuvrement*, e proprio nel momento cruciale in cui porta la sua indagine sull'aperto a un compimento, per quanto parziale. Agamben traduce *désœuvrement* con *inoperosità*, e attribuisce alla nozione un significato filosofico che la ricollega a Blanchot. È attraverso il *désœuvrement* che, secondo Agamben, la separazione fattizia-politica degli uomini e degli animali può essere insieme compresa e rinegoziata. Gli individui e le cose non si stanno più davanti in quanto oggetti, ma si fronteggiano reciprocamente in quanto cose per sé. Ma è appunto questo reciproco fronteggiarsi in quanto cose per sé a generare una disponibilità che, infine, trascende la reificazione dell'altro e apre la possibilità di una mutua appropriazione. Ciò potrebbe costituire un'esperienza di vita in cui l'essenza della cosa – sia essa umana, animale o inorganica – sia accolta come tale e non come una «maschera mortuaria», la quale non è altro che un linguaggio che parla della cosa mettendola da parte.

Come ora comprendiamo, il *désœuvrement* racchiude due significati, che si implicano reciprocamente. Il primo significato determina l'inoperosità della «macchina antropologica». Il secondo, più nascosto, implica l'uso – «mettere in opera», «in-operare» – di ciò che resta dopo la fine della storia, della metafisica e della macchina antropologica.

Soglia, sospensione, indistinzione, — sono queste le parole che risuonano con forza nei testi di Agamben. Esse alludono a una rottura, a una cesura, a una pausa, in quanto condizione che potrebbe condurre a un movimento di mutua appropriazione, e a un'esperienza del linguaggio e degli enti che, dopo aver reso il linguaggio e gli enti ordinari inoperosi, dia avvio a un movimento di esplorazione e di produzione situato nello iato fra negatività e apparenze, nel tentativo, forse, di afferrare il mondo piuttosto che l'«orrore» della sua scomparsa. Potrebbe sembrare ironico che, per esistere nel mondo, per essere nel mondo, si debba optare per una «distruzione» dell'«esperienza». Tuttavia, come dovrebbe ormai esser chiaro, quest'espressione non si può interpretare letteralmente. Comincia ad avere senso soltanto se la comprendiamo come la vita che resta dopo la fine dell'essere storico e/o metafisico.

¹⁹ Su questo punto, si veda anche P. Bartoloni, *The Paradox of Translation via Benjamin and Agamben*, «CLCWeb», 6.2, 2004, Purdue University Press, <http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/>, e inoltre P. Bartoloni, *Translation Studies and Agamben's Theory of the Potential*, «CLCWeb», 5.1, 2003, Purdue University Press, <http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/>.