

## DESTITUZIONE/ISTITUZIONE

### Un dialogo con Roberto Esposito

Inoperoso\*

#### 1. Introduzione

«Inoperoso» è il nome provvisorio che si è dato un gruppo di dottorandi, studenti, ex studenti e lavoratori ritrovatisi per condividere l'esigenza di aprire lo spazio per una pratica filosofica – e in un certo senso politica, almeno nelle nostre intenzioni – che si svolgesse in una forma diversa e perlopiù occlusa dalle attuali forme istituzionali.

L'iniziativa del gruppo, attivo dallo scorso settembre, ha preso fin qui prevalentemente la forma della lettura ad alta voce di testi filosofici e della loro discussione critica. Per farlo, abbiamo scelto testi che parlassero il più possibile da sé, e che aprissero quindi meglio di altri non al consueto approccio filologico e specialistico, incentrato su questioni interne ad una considerazione ristretta del singolo autore o del tema specifico, bensì ad una pratica collettiva di riflessione sulle grandi questioni e sulle tematiche che toccano ogni essere umano: una pratica che la formazione filosofica dovrebbe insegnare a condurre in modo senz'altro tecnico, ma sempre responsabile e in dialogo con le esigenze complessive della comunità. Oltre al gruppo di lettura, abbiamo intrapreso alcuni esperimenti di scrittura collettiva. Altre idee ed iniziative sono in cantiere.

La scelta dei testi di riferimento si è ispirata alla costellazione di pensatori che Roberto Esposito ha definito «pensiero impolitico» o, più recentemente, «paradigma destituente». Le ragioni di questa scelta appariranno chiare nel corso del testo che qui presentiamo. Si tratta della trascrizione di un dialogo che il gruppo ha intrattenuto con lo stesso Esposito lo scorso 11 maggio. Quello destituente, come è noto, è soltanto il primo dei tre «paradigmi ontologico-politici» che Esposito ha attraversato nel corso della sua pluridecennale ricerca, che lo ha reso un punto di riferimento internazionale per la filosofia politica e non solo. Egli ha infatti inteso superare le aporie cui il paradigma destituente, a suo avviso, metteva capo, abbracciando dapprima una prospettiva ontologico-politica «affermativa», e in seguito, negli ultimi anni, proponendo un terzo paradigma, da lui chiamato «istituente», per superare gli esiti spoliticizzanti nei quali a loro volta le filosofie affermative e immanentistiche, non diversamente da quelle di matrice impolitico-destituente, gli sembravano culminare.

Da parte nostra, ci siamo fatti portatori della rivendicazione di una possibile attualità critica, e forse politica, della posizione destituente. Nel farlo, abbiamo naturalmente tenuto ben presente il successivo sviluppo del pensiero di Esposito, e in particolare le critiche alle contraddizioni della prospettiva destituente da lui avanzate nella sua recente trilogia dedicata alla proposta del paradigma istituente. Abbiamo organizzato la presentazione dell'ultima di queste tre opere, *Vitam instituere*, presso l'Università degli Studi di Milano, in collaborazione con il professor Carmine Di Martino. A questo evento pubblico, il giorno seguente, ha fatto seguito l'incontro privato del quale riportiamo la

---

\* Gruppo di ricerca indipendente, Università degli Studi di Milano.

trascrizione. Quest'ultima è sostanzialmente fedele all'originale; ci siamo limitati ad integrarla con una parte del materiale preparatorio all'incontro che ci siamo scambiati via mail con Esposito, pensando che potesse aiutare a rendere più accessibile entrambe le «posizioni» da cui partivamo: quella del gruppo e quella dello stesso Esposito, il tentativo di ripensare oggi la destituzione e la sua critica da una prospettiva istituyente.

L'incontro si è tenuto presso i Frigoriferi Milanesi, per la cui disponibilità ringraziamo Virginia Cabassi. Hanno partecipato all'incontro: Andrea Amerio, Giovanni Arrigoni, Andrea Carrara, Virginia Cabassi, Raffaele Campanile, Alberto Francescato, Stefano Giuriso, Enea Lombardi, Andrea Lucchini, Lorenzo Mizzau, Matteo Mollisi, Corinna Palmucci, Paolo Polizzi, Giulia Zaccaro. Hanno contribuito in modo significativo all'organizzazione dell'incontro anche Samuele Arrigoni, Giovanni Montagnini e il prof. Carmine Di Martino.

Ringraziamo molto il professor Esposito non soltanto per la partecipazione, ma per l'enorme disponibilità e fiducia con la quale ha seguito l'iniziativa del gruppo nei mesi precedenti.

## 2. Colloquio

ROBERTO ESPOSITO: Cari amici, direi di cominciare ricapitolando un attimo il senso della vostra iniziativa. Me ne avete un po' parlato negli scorsi mesi, ma ora che ci troviamo tutti insieme a discuterne, provate ad introdurla in modo più articolato. Che cosa vi ha spinto? Quale idea avevate in mente all'inizio e che sviluppi hanno preso i vostri progetti? Che cosa pensavate e pensate di fare, richiamandovi a categorie e a pensatori che insistono piuttosto sul 'non fare', sul 'non-agire' come condizione di ogni autentico agire, pur consapevoli di tutte le aporie che una tale prospettiva comporta?

MATTEO MOLLISI: Anzitutto, io direi che siamo partiti da una esigenza molto situata, così come altrettanto situato, storico, prospettico è l'approccio che stiamo cercando di adottare. Direi che il paradigma impolitico/destituente ci è servito per tentare di dar voce ad un determinato malessere condiviso, legato al modo in cui le nostre vite sono messe in forma dall'attuale configurazione di potere, dai suoi dispositivi e dagli apparati che questi compongono, dai discorsi che interdicono e ancor più da quelli che promuovono, da ciò che veniamo spinti a fare molto più che da ciò che ci viene vietato di fare. Questa configurazione di potere è il prodotto di una «razionalità» – per dirla con Foucault – che tocca in modo più o meno intenso tutte le istituzioni da cui il nostro vivere associato è mediato: dalle macroistituzioni pubbliche e private, la cui influenza è più o meno sotto gli occhi di tutti e all'ordine del giorno, fino allo strato più impersonale ed inavvertito a partire dal quale la nostra forma di vita è istituita (le «tecniche del corpo» della società odierna), passando per quelle nuove figure dello spirito oggettivo – le «piattaforme» di cui tanto si parla negli ultimi anni – che sembrano porsi al margine delle istituzioni classicamente intese, nate al servizio di esse ma sempre più tendenti ad espropriarle della loro effettività, ponendosi come il nuovo spazio virtuale e ancora più impersonale entro il quale si decide delle forme elementari da cui la nostra vita è mediata. Questa razionalità, che noi

esperiamo dal punto di vista «privilegiato» del mondo dell'istruzione e dell'università, è forse ancora descrivibile nei termini della razionalità neoliberale, che promuove perlopiù forme di soggettivazione sul modello della «impresa di sé». Ma forse questo modello, se non sostituito, va quantomeno aggiornato, nel senso che sembra sempre più lasciare il posto ad una produzione di soggettività mediante induzione di scariche di piacere, implementando al principio neoliberale della responsabilizzazione forme di condizionamento di tipo pavloviano. Così, le forme più recenti di disagio sociale, nelle quali ci siamo perlopiù riconosciuti come gruppo ma che sappiamo eccedere di gran lunga la nostra nicchia sociale e professionale, hanno sempre più a che fare con una incapacità di reggere una condizione di assuefazione da stimoli «oggettivi» (punti, premi, classifiche, gratificazioni onnipervasive dagli effetti profondamente omologanti ed esclusivi) e di coltivare un agire che trovi il proprio senso in se stesso anziché in questo schema estrinseco dal quale viene catturato: banalmente, nella crescente incapacità di trovare un senso in ciò che si fa (che si tratti della filosofia o di qualsiasi altra attività) al di fuori del «ritorno» quantificabile e della scarica dopaminica che siamo sempre più abituati a richiedere. Tutte le figure dell'«operosità» denunciate dagli autori impolitici (dal *Wirkende* di Heidegger all'eccesso di azione di Weil alla subordinazione del presente all'avvenire di Bataille) ci sembrano un armamentario teorico imprescindibile, al pari di quello che lei ha messo in luce nei suoi libri sul paradigma immunologico sotto il titolo di «eccesso di immunizzazione» (col quale peraltro ci sembra che l'operosità intrattenga una parentela ancora da interrogare), per porre a tema le forme contemporanee del rischio di corruzione e prosciugamento che la vita, in quanto necessariamente istituita, tende sempre a correre.

Di conseguenza, il motivo dell'inoperosità ci sembra fondamentale per disporci oggi, nella nostra situazione, a pensare forme di controcondotta, non solo dal punto di vista del contenuto ma anche da quello della strategia o del metodo: mettere il nostro agire «al riparo dalla tentazione dell'atto», in quest'ottica, ci sembra che possa prendere il senso positivo del saper commisurare la forma della nostra iniziativa alle condizioni storiche vigenti, declinando questo esercizio alla disattivazione anzitutto nella forma del lavoro su di sé, poi in quella dell'organizzazione trasversale di comunità minime in cui ad essere condivisa è la propria esperienza singolare molto più che una qualche forma di identificazione in un generale – *Communitas* ci ha insegnato molto da questo punto di vista – e infine, eventualmente, nella misura in cui una certa resistenza all'operosità venisse in primo piano come mutamento storico delle nostre categorie e delle nostre esigenze profonde, cosa tutt'altro che improbabile, intercettarla per avanzare proposte più complesse, che a quel punto potrebbero forse dirsi «istituenti» nel senso che lei sta cercando di stabilire.

ROBERTO ESPOSITO: Avete toccato un punto delicato e importante del mio lavoro – qualcosa che non costituisce semplicemente un passaggio interno, ma un mutamento non irrilevante. Non è stato facile effettuarlo, ho esitato, ci ho pensato a lungo, esattamente per i motivi che avete richiamato, tutt'altro che infondati. Anche se, dovendo ritornare sul mio percorso di ricerca, devo dire che il paradigma istituente non succede direttamente a quello impolitico, ma piuttosto al paradigma di impersonale, che già costituiva una

prima deviazione rispetto alla semantica dell'impolitico e alla *communitas*, fra loro in qualche modo assimilabili sul piano della decostruzione.

Mentre i temi dell'impolitico e della *communitas* nascevano all'interno di un impianto appunto decostruttivo – desunto in buona parte da Heidegger, dal secondo Heidegger (quello appunto dell'inoperosità) e da Derrida e poi da Nancy – il paradigma di impersonale faceva piuttosto capo a Deleuze (nonostante una presenza di Simone Weil, che anche muove una critica alla categoria giuridica di persona). Si tratta di un primo passaggio importante perché, nei confronti dell'impolitico, che è un pensiero negativo, segnato dal negativo o della mancanza, subentrava un pensiero dell'immanenza, di tipo radicalmente affermativo. Come è ben noto, Deleuze, situandosi su un piano d'immanenza, come Bergson, esclude il negativo facendolo coincidere con una differenza eternamente ripetuta – ciò che ci appare negativo non è che un'interpretazione sbagliata della differenza.

Il paradigma istituyente, che ho attivato più recentemente, reagisce a questo paradigma affermativo, ricostruendo un rapporto con la negazione. E quindi ricollegandosi in un certo senso al paradigma di impolitico. Anche se il pensiero istituyente fa del negativo non il presupposto del politico, ma lo pone al suo interno – come oltrepasamento artificiale di un'immediatezza naturale. Il libro che segna questo terzo passaggio, all'interno del mio itinerario, è *Politica e negazione*, che, dopo la parentesi dell'impersonale, interrompe il piano di immanenza, riaprendo una relazione costitutiva col negativo.

Perché questi passaggi, cosa li determina? Intanto va detto in generale che lungo un lavoro di quaranta anni come il mio, è possibile, e forse necessario, spostare, almeno in parte, il proprio angolo di visuale. Sul piano biografico, il mio orizzonte culturale di formazione iniziale è stata la filosofia francese contemporanea. Ma mentre in una prima fase, quella impolitica, i miei autori sono stati soprattutto Derrida e Nancy – entrambi tributari di Heidegger –, nella seconda stagione, quella impersonale, sono stati Foucault e Deleuze, fortemente segnati da Nietzsche. Il passaggio dagli uni agli altri è avvenuto con l'assunzione del paradigma biopolitico, subentrato a quello impolitico.

Il motivo di questo passaggio, situato tra i libri *Immunitas* (che già contiene un capitolo sulla biopolitica) e *Bios*, va cercato da un lato in un certo esaurimento della ricerca sull'impolitico – elaborata in *Categorie dell'impolitico*, in *Dieci pensieri sulla politica* e nell'antologia sull'impolitico, oltre che in *Communitas* – dall'altro nella sua irriducibilità a ogni prospettiva politica.

Dopo tanta decostruzione, ho sentito il bisogno di tentare un discorso, non dico ricostruttivo – dal momento che, dopo la crisi dei fondamenti classici, non è più possibile alcuna rifondazione – ma almeno re-istitutivo, nel senso che solo anni dopo si è venuto precisando. E poi la prospettiva biopolitica, nella versione che ne aveva dato Foucault nei suoi ultimi corsi al Collège de France appariva in quegli anni assai promettente, perché si prestava a diverse interpretazioni e in particolare a due, molto diverse tra loro – quella negativa, o tanatopolitica, elaborata da Agamben e quella, potenzialmente affermativa, che ho cercato di attivare io.

Tale interpretazione affermativa della biopolitica – secondo la quale politica e vita s'incrociano produttivamente (pur senza identificarsi), anziché

negarsi a vicenda, come nel caso di Agamben – m’indirizzava verso un pensiero dell’immanenza, che integravo con la categoria di impersonale. Così, pur senza perdere il contatto con la posizione impolitica di Simone Weil (impolitica fino a un certo punto, perché in Weil c’è anche un discorso sulle istituzioni da creare dopo la guerra), mi avvicinavo, oltre che a Foucault, soprattutto a Deleuze. E dunque tendevo ad abbandonare la categoria di negazione, estranea al paradigma bergsoniano-deleuziano.

L’impersonale in fondo è un pensiero dell’indifferenza, comunque estraneo a ogni trascendentalismo. Ma anche al negativo – è un pensiero della non-negazione. E infatti interpretavo il pensiero contemporaneo italiano, quello che ha assunto il nome di «Italian thought», in una chiave nettamente affermativa. Poi, a un certo punto – ecco il secondo passaggio che mi ha portato al pensiero istituyente – mi sono reso conto che la fine del negativo comportava necessariamente la fine del politico. Sia il paradigma impolitico sia quello impersonale escludevano in linea di principio, sia pure in maniera diversa, la categoria di soggetto e dunque anche quella di politico, dal momento che senza una qualche soggettività, opposta ad un’altra, senza opposizione (nel significato originario del termine) è impossibile parlare di politica.

A questo punto ho provato ad elaborare un discorso – appunto istituyente – alternativo sia al paradigma destituyente che a quello immanente. Nonostante la loro distanza – e anzi contrasto, visto che il primo è assolutamente negativo e il secondo risolutamente affermativo – entrambi finivano per precludere ogni via al politico, intrecciandosi in tale modo con la crisi della sinistra italiana ed europea. In questo senso mi pareva che un certo pensiero di sinistra fosse arrivato al capolinea, almeno sotto il profilo politico, non riuscendo più ad elaborare categorie politicamente utilizzabili.

Naturalmente, nell’orientarmi verso un pensiero istituyente, avevo ben presenti i rischi che voi adesso segnalate. Anche a me il modo in cui la nostra vita da tempo è messa in forma dal potere crea un profondo malessere – anche se il termine «potere» come soggetto unico, almeno dopo Foucault, non mi pare più affidabile. Chi, cosa, sarebbe il Potere? Dove si trova? Cosa lo connota? E comunque sarebbe possibile, e come funzionerebbe, una società priva di potere? Come si configura, quali sono suoi i presupposti ed esiti, un anarchismo filosofico? E, ancora di più, un anarchismo politico?

Il potere – d’altra parte lo dite voi stessi – è costituito da soggetti differenti, che vanno dallo Stato alle organizzazioni internazionali, dai centri finanziari globali alle piattaforme digitali, ai nuovi algoritmi. Ma come contrastarli – questo è il problema – senza politica, in una chiave inoperosa? Disattivandoli o abbandonandoli? Il progetto di disattivarli – ma come, con quali strumenti? – non è facilmente realizzabile, e, prima ancora, identificabile. Ma quando anche lo fosse, resterebbe nell’ambito dell’agire, sarebbe pur sempre un istituire – dovremmo istituire la destituzione – sia pure di tipo negativo, interno a quelle categorie di progetto, scopo, mezzo che si vorrebbero abbandonare. In realtà l’unica categoria conseguente del pensiero destituyente, cioè non contraddittoria con se stessa, è quella, heideggeriana, di *Gelassenheit*, di abbandono, di lasciar essere, di consegna al destino.

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

E' a questo che puntate? Attenzione, già il termine «puntare» implica un progetto, un fine, uno scopo, quella dimensione teleologica che un conseguente pensiero inoperoso dovrebbe rifuggire. A questa alternativa non si sfugge: o abbandonate il piano del progetto o restate dentro una prassi istituyente, dentro una forma di atto. L'inoperosità alla quale vi richiamate la considerate una forma di attività o di passività, una condizione ontica o ontologica? Un modo di essere o di agire? Come si può essere inoperosi se non scegliendo una certa direzione e dunque operando? Sono tutte questioni che, prima di rivolgere a voi, ho rivolto a me stesso, rendendomi conto che, all'interno dell'impolitico e poi dell'impersonale, mi precludevo ogni via d'accesso alla politica, avvolgendomi in contraddizioni insuperabili.

Naturalmente condivido con voi molte osservazioni e anche molte sensazioni. Il disagio e il fastidio per le vessazioni cui siamo giornalmente sottoposti – penso, nell'ambito dell'Università, alle folli e snervanti procedure di selezione, valutazione, inclusione/esclusione; penso, nell'ambito della sanità pubblica, agli infiniti costi da pagare, agli ostacoli da superare; penso alle lentezze e alle disfunzionalità della burocrazia, ma anche alle pratiche immunitarie e desocializzanti che abbiamo subito nelle fasi della pandemia. Per non parlare delle dissimmetrie, delle disegualianze, delle privazioni di libertà e di diritti che quotidianamente subiamo.

E sono d'accordo con voi che la categoria di neoliberalismo non riesce più a contenere tutto ciò. Del resto oggi, per esempio in Italia, più che di un neoliberalismo, dovremmo parlare di un liberal-nazionalismo o di un nazional-liberalismo, visto l'intreccio continuo di meccanismi globali e dispositivi statali. E' vero che il potere, se vogliamo continuare a usare questa espressione, funziona più che reprimendo, provocando scariche di piacere, promettendo godimento, agendo sul desiderio – e allo stesso tempo spegnendolo.

Tutto ciò è vero. Ma come contrastarlo, per di più in chiave destituyente? Cosa intendete per «resistenza»? Come si attua? Per esempio, non presentandosi più ai concorsi d'ingresso all'università o presentandosi senza mediane, per essere bocciati a favore di altri? Oppure non andando negli ospedali a farsi curare? Non riesco bene a capire in cosa possa consistere una resistenza impolitica, passiva. Una prospettiva gandhiana, un esodo? Ma da dove e verso dove? Certo, se poi la si intende in chiave individuale, interiorizzata, nel senso di vivere diversamente ciò che si vive, in una prospettiva messianica, in attesa della fine prossima, nel tempo che resta, ciò è possibile. Ma ancora una volta del tutto fuori da una prospettiva di mutamento collettivo.

Insomma, io credo che voi dobbiate essere consapevoli della contraddizione in cui state. Qual è questa contraddizione? Appunto, quella che ogni passaggio destituyente inevitabilmente avviene dentro istituzioni e attraverso l'attuarsi di una certa possibilità. Una possibilità che non arriva all'atto è un discorso che non si pronuncia, ad esempio; una scrittura che non si scrive. Però questo è impossibile, nel senso che allora scompare l'evento. La prassi destituyente essendo una prassi è assieme anche istituyente: questi due paradigmi vanno pensati assieme.

GIULIA ZACCARO: Certo, ad esempio quando quest'estate abbiamo iniziato a pensare a questa iniziativa, l'esigenza filosofica ed esistenziale davvero

era quella di agire, o meglio, di riguadagnare uno spazio di pensiero e dunque di amicizia dove fosse possibile sottrarsi al duplice pericolo di un'in-attività rassegnata e forse compiaciuta nei suoi inconsapevoli tratti gnostici, e di un attivismo che a sua volta prende tinte quasi religiose, fanaticamente convinto di poter cambiare e scandire il corso della storia. Credo siano due forme della stessa disperazione, della stessa impotenza, ancora di più, della stessa forma di infantilismo. Paralisi e prometeismo soffrono entrambi della stessa non-libertà, l'una perché aspetta dall'Altro ciò di cui invece deve farsi responsabile senza sottrarsi all'angoscia di un gesto senza garanzia, l'altro perché cieco davanti a ciò che non può essere progettato o compiuto, ma solo atteso e sperato. Cerchiamo, per quanto possibile, di mettere a tema un'azione più libera e un'opera libera dall'opera. Libera da cosa e per cosa? Da ciò che lei chiama il fantasma dell'assicurazione e del compimento. Solo a questo titolo, mi sento di dire, si può fare uso di nozioni mistiche e teologiche - il lasciar essere è una di queste - senza farne un discorso religioso nell'accezione di Karl Barth, dunque, lo ripeto, tutt'altro che libero dall'opera. Il desiderio, lo ridico, è quello di ri-attivare uno spazio di amicizia dove è possibile assumersi la responsabilità della propria parola senza la volontà di padronanza. Potremmo dire nelle parole di Lutero, *desperatio fiducialis*. La mia sensibilità è certo teologica. Quando ho in mente la parola «opera», infatti ho in mente Barth nell'ultima parte dell'*Epistola ai Romani* e ho in mente il finale della *Libertà del Cristiano* di Lutero: la compulsione all'opera distoglie dalla vera opera e dal vero *servizio*, quello della libertà. Non a caso Barth non solo parla di non-azione, ma dell'in-azione in ogni azione.

ROBERTO ESPOSITO: Sì, sì, io ci ho lavorato. Dentro quel filone ciò che si oppone all'opera è la grazia. La salvezza non viene dalle opere ma dalla grazia. Però, quando tu dici «un'opera libera dall'opera», si tratta pur sempre di un'opera, e quindi rompe il paradigma destituente. Secondo me non c'è che la vostra via, ma o la si interpreta in maniera dialettica (noi operiamo per arrivare a una non-opera) oppure, la si deve intendere come una modalità libera, disattivante, emancipante della stessa opera.

MATTEO MOLLISI: C'è una frase de *La comunità inoperosa* di Nancy che lo dice molto bene: non si tratta di fare a meno delle opere (letterarie, politiche ecc.), ma di fare in modo che ciò che in queste opere si iscrive, si espone, si comunica e si spartisce sia l'inoperosità delle opere.

ROBERTO ESPOSITO: Tutto quel filone, da Blanchot a Nancy, è stato sicuramente molto importante. E può esserlo ancora: sempre, però, nella consapevolezza di questa antinomia a cui non si può sfuggire. Da questo punto di vista i nostri paradigmi sono interni l'uno all'altro, non possono essere contrapposti. Poi, va beh, il tema dell'opera, la parte che va decostruita dell'opera è proprio l'idea del compimento d'opera. Un'opera che non si compie, che non va verso il compimento, necessariamente incompiuta e che mette in opera l'incompiutezza stessa.

GIULIA ZACCARO: Sì, non adempiuta, che mostri e si nutra di questo non compimento. C'è della gratuità in ciò che Paul Ricoeur chiamava *Inachèvement*, al termine del *La memoria, la storia, l'oblio?*

MATTEO MOLLISI: Mi chiedo però se non serva un termine ancora più forte di «compimento» per denotare le figure contemporanee della cattura

della prassi in questa forma operosa. Banalmente, ad esempio, i modi in cui i dispositivi accademici, lo sappiamo bene, tendono a catturare la prassi con questi risultati, obiettivi, punti, classifiche, parametri pseudo-oggettivi, sono ancora figure del compimento – sicuramente, in un certo senso sì – o non serve una parola più forte, più accurata? Per tornare a *La comunità inoperosa*, li Nancy dice che la coazione al compimento accomuna tanto le comunità passate che hanno inteso fare opera della morte, trasfigurare i loro morti in qualche sostanza o soggetto (patria, suolo, nazione, umanità liberata o compiuta, falansterio assoluto, famiglia o corpo mistico), quanto le nuove forme di individualismo, che apparentemente fanno mostra di poter fare a meno di questa trasfigurazione. Ma poi glissa, non aggiunge altro. Secondo me, invece, è fondamentale riflettere sulla differenza tra queste due figure della coazione all'opera, al compimento.

ROBERTO ESPOSITO: Proviamo allora a portare il discorso su un caso concreto e specifico: l'università. Esistono due modi di porsi per sfuggire alla cattura del dispositivo universitario. Un modo è quello di non stare dentro all'università; un secondo modo è quello di entrare dentro all'università per cercare di decostruire dall'interno questi dispositivi.

GIULIA ZACCARO: Secondo me è anche il contraccolpo dovuto a questo enorme investimento che tutti abbiamo avuto nell'università: un contraccolpo che prende le tinte della delusione. «Non è il posto che mi aspettavo», sento dire a tanti miei colleghi, una delusione a cui mi sono unita e che cerco tutt'ora di capire. E cerco di comprenderla capendo però anche la tentazione della rinuncia e del ritiro, che, se declinata in una maniera perversa e disperata, per citare Kierkegaard, diventa esattamente il rovescio del conformismo accademico.

ROBERTO ESPOSITO: Sono d'accordo. Si potrebbe dire che, per esempio, questi incontri si potrebbero fare completamente fuori dall'università. Anzi, ci sono degli organismi, associazioni politiche, che sono fuori dall'università. Però, hai ragione, in questo modo è un po' il rovescio negativo di quella cattura: per non farci catturare stiamo nel fuori totale.

GIULIA ZACCARO: Volevo infatti riprendere questo discorso. Secondo me lei coglie un punto importantissimo della pretesa di certe declinazioni dell'inoperosità, ovvero fare a meno del potere e di essere completamente immuni dal suo esercizio. Come si fa ad essere esenti dal potere? Per chi ha un'inquietudine teologica e un interesse psicoanalitico è una domanda che va posta. Anzi, è una domanda che ad un certo punto si impone con tormento. Si tratta di trovare un'altra via che non sia quella della rinuncia gnostica.

ROBERTO ESPOSITO: Meglio sempre fare degli esempi. Io, nel mio piccolo, nelle mie contraddizioni, quando posso sperimentare questo punto antinomico? Io non ho mai tenuto, anzi ho sempre evitato di occupare cariche. Un po' perché mi facevano perdere tempo, un po' perché non amo quell'esercizio (ho sempre preferito studiare, scrivere, fare cose mie). Ma mi è capitato di stare in commissioni di concorso: beh, là si può stare in modo diverso, si può stare assumendo quella che è la logica generale (ogni professore si porta il suo allievo, passano gli allievi interni), oppure cercare di contestarlo nella misura in cui si è capaci. E a me qualche volta è anche riuscito di fare questo

esercizio. È questo forse un modo di stare dentro alle istituzioni con una carica anti-istituzionale o extra-istituzionale. La stessa cosa c'è probabilmente in ogni ambito. Se si sta nella prassi medica, ad esempio, si può contestare la pratica dei brevetti medici, che praticamente affama e non salva vite umane, contestando; oppure, starci dentro. E questo può avvenire un po' ovunque. Nell'operismo c'erano due posizioni: Tronti diceva «contro e dentro», Negri diceva «contro e fuori». Loro si riferivano ai partiti. Erano possibili entrambe queste posizioni. Non hanno funzionato né l'una né l'altra: il fuori si è risolto in poco e dentro non si è cambiato niente. Però restano quelle le due ipotesi.

MATTEO MOLLISI: Il problema è l'incredibile capacità di questo sistema, di questa configurazione di potere, di «incorporare» le proprie alternative, riducendole a parodie e chimere già al livello della nostra capacità di immaginarle, di ciò che possiamo e riusciamo ad immaginare. O addirittura, come hanno detto negli ultimi anni alcune delle menti più acute della teoria critica (penso a Baudrillard, a Žižek, a Fisher), non solo di incorporarle, ma anche di 'precorporarle', confezionandone a tavolino la rappresentazione – ad esempio nella forma di una serie tv – pronta per il consumo, riuscendo così nell'intento di svuotare la nostra capacità immaginativa con lo stesso gesto col quale ci promette di potenziarla.

ROBERTO ESPOSITO: Soprattutto in politica, perché tu entri in un partito pensando di cambiare qualcosa, e non ce la fai. Però, se resti fuori, non ce la facciamo nemmeno. Sperimentare nuove forme politiche. Questa che noi tentiamo oggi è una nuova forma politica.

ANDREA CARRARA: Ma, infatti, forse, il problema è restare «fuori» in vista di un futuro «entrare dentro», restare «fuori» ma tendendo a un compimento messianico, semplicemente eternamente differito. L'opera, il cambiare l'università, viene posto come un telos, un fine da realizzare e che andrà realizzato all'interno dell'università, quindi accumulando una serie di mezzi che ci permettano di farlo. Ma tutto ciò non fa che differire il fine e, contemporaneamente, rendere dipendenti dai mezzi. Perché i partiti che vogliono cambiare «dall'interno» le cose non riescono? Perché devono mantenere una via di mezzo, devono guadagnare potere: non solo devono acquisirlo, ma devono anche mantenerlo per poter cambiare le cose. Ma, per mantenerlo, non possono in alcun modo tradurlo in atto, realizzare l'opera. È una via di non uscita. Invece, quello che abbiamo più propriamente fatto noi è, fuori dall'università, ricreare l'università (nasce così l'università, come studenti che si incontrano). E lo abbiamo fatto perché abbiamo visto aprirsi una possibilità pratica concreta; direi che è questo che noi intendiamo come «inoperosità». Crediamo che l'inoperosità non escluda affatto l'opera, non escluda affatto l'attività.

ROBERTO ESPOSITO: Una via potrebbe essere, ad esempio, la seguente. Esistono altri gruppi in Italia oltre al vostro. Si potrebbe auspicare un'articolazione tra questi gruppi. Non formerebbe un'altra università, perché un'università ha bisogno appunto di mezzi. Però aprirebbe una possibilità per i giovani, per persone che vogliono stare in questo «dentro-fuori», che vogliono avere anche quest'altra possibilità, e quest'altro tipo di parola, che non è la parola accademica. Questo si potrebbe fare. Anche in questo caso, però, ci vuole

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

un'organizzazione, una capacità di articolare. Ad esempio, Santi Romano lavorava nel regime fascista, tuttavia scriveva delle cose molto radicali. Per lui un gruppo rivoluzionario o anche un gruppo malavitoso è un'istituzione se ha elementi di organizzazione. Quindi, quando io dico di mettere queste organizzazioni in contatto, incrociandole con altre organizzazioni analoghe, siamo nella logica istituyente, però con una tonalità destituyente. Per questo, le due cose vanno tenute assieme.

GIULIA ZACCARO: Credo che non passare dalla mediazione, quindi dal darsi delle regole - una regola? - che dalle più semplici come l'orario (ci vediamo alle 10 e 30 di mattina e non a mezzanotte) sia credere di poter superare la condizione umana, di non appartenerele più. Paradossalmente, tanto più un gruppo si pretende libero - e *paolino* - tanto più ha bisogno di ricordarsi di questo dato elementare. Penso sempre a Barth, quando si scaglia contro il paolinismo anche dello stesso Paolo. Paolo contro il paolinismo! Credere di poter fare a meno dell'intermedio, dunque dell'ambiguità chiaroscurale del potere, è pretendere di poter arrivare da sé a una condizione di totale inoperosità, ricadendo così nell'opera. Ma vi ricordate quale è il simbolo evangelico dell'inoperosità e la sua immagine più perfetta? Il giglio del campo e l'uccello del cielo. Da loro dobbiamo imparare gioia, silenzio e obbedienza. È la lezione di Kierkegaard. Ma come intraprendere questa ascesi senza escludersi dall'umano? Come aspirare alla semplicità perfetta senza dimenticare la propria drammatica divisione soggettiva? Mi muovo su un crinale sottile, lo so, ma è un esercizio che va fatto se non si vuole ricadere nel demoniaco, come ci insegna Kierkegaard, o nella completezza immaginaria e narcisistica, in una prospettiva psicoanalitica. O forse, ascesi è sapere che il demoniaco (e il narcisismo) è inevitabile e che la mietitura - penso alla parabola evangelica del buon grano e della zizzania - non sarà *opera* nostra. Quanto siamo padroni della non-azione?

ROBERTO ESPOSITO: Però non a caso Barth stava dentro la Chiesa. Altrimenti dove? E da dove? Certo, si può parlare anche fuori dalla Chiesa, però lui lo faceva dall'interno. Anche perché quel rapporto con l'istituzione, in quel caso la Chiesa, per quanto critico, ti dava una possibilità di intervento che fuori non sarebbe stata possibile. A chi parlavi? Barth, e ancora più Bonhoeffer, sono esempi decisivi di questo dentro-fuori, e di come il dentro-fuori possa diventare *contro*; Bonhoeffer andava contro il potere esistente che invece aveva incorporato la Chiesa evangelica, una certa Chiesa luterana che era diventata la Chiesa ufficiale del nazismo, come oggi parte della Chiesa ortodossa è passata all'ordine del potere politico russo. Però, c'è sempre questa necessità. Non chiamiamola dialettica, chiamiamola *antinomica*.

LORENZO MIZZAU: C'è soprattutto una cosa che mi colpisce in ciò che si diceva poco fa. Mi sembra che ogni volta che tentiamo di definire l'istituzione, di catturarne il carattere dinamico di movimento istituyente, non possiamo non tornare al concetto e al problema marxiano dell'organizzazione. Ma in che modo il pensiero marxista del Novecento ha raccolto l'eredità di Marx in relazione all'organizzazione? A me sembra chiaro che, al di là delle profonde distanze che possono separare autori come Lenin, Lukács, Benjamin e Bloch, sino ad arrivare all'operaismo di Tronti e al neo-operaismo di Negri, il problema dell'organizzazione sia inscindibile da un certo «carattere distruttivo», rispetto al

quale il momento istituyente è sempre subordinato. Mi spiego meglio. È ovvio che il proletariato, la classe che lotta, può farlo soltanto dandosi un'organizzazione. Ma a cosa è diretta la sua organizzazione? Precisamente alla dissoluzione della società borghese. Ovviamente questa vocazione distruttiva non ha né può avere l'ultima parola, ma senza di essa non vi sarebbe nemmeno la possibilità di qualcosa come un'organizzazione. Ci si organizza soltanto per la distruzione, insomma. Soltanto perseguendo la distruzione è possibile darsi un'organizzazione, in quanto organizzazione della lotta. Tutto ciò mi sembra ancora più inevitabile quando penso al fatto che, per Marx, le istituzioni della società borghese - *in primis*, lo stato borghese - non sono, in ultima analisi, che i modi in cui il Capitale organizza il proprio regno come regno dell'astrazione. Tali istituzioni, insomma, sono istituzioni astratte, viziate da quel principio di astrazione reale che il Capitale stesso è. Ora, non credo che ciò implichi necessariamente che il totale abbandono dalle istituzioni politiche, dai *media* o dalla società. Si può agire all'interno di queste istituzioni senza attribuire a tale azione un senso strategico, bensì soltanto, per così dire, tattico. Se in una certa congiuntura storica è necessario presentarsi alle elezioni o votare un referendum, lo si può fare senza per questo sconfessare il carattere distruttivo o destituente del proprio agire. Inoltre, non è nemmeno detto che la prassi destituente, in questo modo, metta capo a una semplice distruzione delle istituzioni. Forse Benjamin aveva in mente qualcosa del genere quando diceva che l'avvento del messia non sconvolgerà il mondo, ma lo cambierà appena, di pochissimo. È forse questo «pochissimo» la vera posta in gioco nella destituzione.

ROBERTO ESPOSITO: Poco fa hai menzionato la possibilità di fare a meno di una strategia. Ma anche volere fare a meno di una strategia è una strategia. Anche dire «sì» quando conviene e «no» quando non conviene, è una strategia. La possiamo chiamare in un altro modo, ma il risultato non cambia. Per quanto riguarda la prospettiva marxista, bisognerebbe poi mettere l'accento su alcuni punti che non hai menzionato. Ad esempio, il leninismo che ha prodotto la rivoluzione sovietica conteneva già *in nuce* il germe di ciò che, in seguito, è stato lo stalinismo, cioè un'organizzazione chiusa, verticistica e autoritaria. Questa è stata la storia. Ora, io mi chiedo, piuttosto, se alcuni lemmi fondamentali del lessico marxista siano ancora utilizzabili. Anzitutto, il concetto marxiano di egemonia. Riprendendo il discorso sulla prasseologia, sul rapporto mezzi-fini, ci si può chiedere: l'egemonia è un mezzo o un fine? E, se è un fine, ciò rompe la logica dei mezzi puri? Resta però il fatto che l'egemonia non è sufficiente a sfondare certi muri. E allora? Si può fare a meno di questo concetto? Oggi persino la destra rivendica l'egemonia. Se non è possibile farne a meno, allora si rimane dentro il rapporto mezzi-fini. Per quanto riguarda il secondo punto, penso principalmente alle tesi di Laclau. Si comincia sempre dal vuoto, dalla mancanza, dall'assenza di fondamenti. Non è il soggetto politico, non siamo noi a fondare le condizioni del nostro agire. Per Laclau, la politica di emancipazione è sempre una politica-contro, mai una politica-per. Il punto di partenza è sempre la molteplicità delle contestazioni, dei movimenti, delle realtà che abbiamo di fronte, con l'obiettivo di articularle tra loro. Ecco, voi sentite questa necessità? Di articolare e organizzare le proteste? Il movimento femminista, il movimento (chiamiamolo ancora così) operaio, il movimento

ecologista - è necessario tenerli insieme, o no? È una questione fondamentale, perché se non c'è alcuna esigenza di articularli, allora nemmeno un gruppo come il vostro dovrebbe volersi connettere ad altro; mentre io ritengo che ciò sia assolutamente necessario. Ma articolare significa anzitutto organizzare, costruire un'organizzazione. E allora ci si deve chiedere: è possibile costruire un'organizzazione senza potere, senza responsabili e senza guide? Non saprei rispondere; sono domande che rivolgo anzitutto a me stesso. Ma il dubbio può essere spinto fino a un certo punto. Se bisogna organizzare un gruppo, allora qualcuno dovrà pur organizzarlo. Questo ci riporta alla questione del potere. Possiamo chiamarlo come vogliamo, ma questo resta il punto.

MATTEO MOLLISI: Io direi che, più che su «organizzazione sì o no», la questione debba vertere sul modo, in una forma puramente strategica. Che ci sia bisogno di darci un'organizzazione e che questa organizzazione sia la più effettiva possibile è fuori discussione. Il problema più che altro è: data la congiuntura storica attuale, qual è il modo più effettivo? È un modo che non ha paura di cedere alla tentazione di istituzionalizzarsi in forme più immediate, con gli strumenti che le istituzioni al momento danno – ad esempio costituendosi in associazioni, partiti, movimenti che perlopiù tendono a fare il gioco di ciò a cui vorrebbero opporsi – oppure è utile farlo? E qui forse rientra in gioco in forma assolutamente laica e secolarizzata il tema dell'escatologia, di che cosa farsene dell'escatologia. Non è forse necessario disporsi ad un esercizio che sospenda la traduzione in atto in forme immediate, in attesa che vi siano delle congiunture storiche più favorevoli, che vengano a maturazione certe tendenze che secondo noi ci sono, che vanno in direzione di una resistenza all'operosità?

ROBERTO ESPOSITO: Scusa, tu quando parli di «situazione», alludi alla congiuntura italiana, mondiale, europea? E a quali ambiti di queste congiunture? Perché bisogna specificare. A cosa ti riferisci quando parli di 'contesto storico'? Quello italiano è diverso, ad esempio, da quello brasiliano.

MATTEO MOLLISI: Se dovessi scegliere una categoria per circoscrivere, fondamentale sia per la nostra vocazione ed esperienza sia per la sua importanza oggettiva, è quella della formazione. L'università ed eventualmente altri spazi formativi.

ROBERTO ESPOSITO: Questa individuazione è importante, altrimenti il discorso diventa ingestibile. Se si parla della situazione storica generale, mondiale, diviene difficile parlare. È importante assumere un punto da contestare. Quindi stiamo parlando della formazione in Italia? Perché non è dovunque la stessa, anche se ha caratteri comuni dovunque.

MATTEO MOLLISI: Certamente no, però ci sono delle problematiche trasversali. Penso ad esempio, per riprendere un tema fondamentale cui prima accennavamo, il ruolo dei dispositivi nella formazione, soprattutto delle nuove tecnologie.

ROBERTO ESPOSITO: E anche i sistemi di valutazione. Tu prima hai detto che nella situazione attuale ci sono vettori che vanno in una direzione critica, diversa. A cosa alludi? A cose come questa?

MATTEO MOLLISI: Alludo a una certa crisi che nella percezione del posto che il lavoro deve occupare nella vita si sta manifestando negli ultimi anni. Ad esempio, sto pensando al fenomeno delle «grandi dimissioni», che in Italia

ha preso piede negli ultimi due o tre anni, e che si stima coinvolgere un milione di persone.

ROBERTO ESPOSITO: Quindi un fenomeno che riguarda anche il lavoro, non solo la formazione.

MATTEO MOLLISI: Sì, però il modo in cui ci si approccia all'organizzazione della vita adulta tra lavoro e vita extra-lavorativa, dove il confine negli ultimi anni è sempre più labile, presuppone la questione della formazione. Se ci si forma per produrre...

ROBERTO ESPOSITO: Richiamo una questione personale. Ne parlo spesso con mia figlia. Lei fa l'architetto a Berlino e mi dice che lì le cose stanno un po' cambiando. Oggi il lavoro non è più il centro della vita, e poi all'interno del lavoro si può fare architettura progettando grandi edifici, ma anche lavorando sul legno e sull'acqua in una chiave non produttiva, bensì ecologica. Quindi, esistono queste possibilità diverse. Non so se sia possibile in ogni lavoro, ma comunque esistono, almeno in parte. Tornando all'università e alla scuola, come intensificare queste pratiche non produttive?

MATTEO MOLLISI: Secondo me, dal punto di vista della nostra vocazione, anzitutto diffondendo una consapevolezza genealogica di questa visione del mondo tutta incentrata sulla categoria di produzione: storicizzarla, mostrare che non è l'unica possibile, che ha una sua storia complessa e che quindi può essere decostruita.

ROBERTO ESPOSITO: Alcuni di questi temi, certo non tutti, erano presenti anche nel 68'-69'. Dunque, come mai quella sconfitta? E come si fa oggi a evitarla? Gli anni 70' ne produssero molte, di sconfitte. Ma una sconfitta può anche essere l'emarginazione! Se queste istanze, le vostre, vengono emarginate, il sistema produttivo che criticate, continua a perpetuarsi da sé. Io sono meno ottimista, perché nell'università, in quest'ultimo decennio, sono nate le agenzie di valutazione. Nessuno si sottrae. Nessuna università si sottrae alla valutazione, nessuno che voglia entrare a un dottorato si sottrae alle mediane, poiché sottrarsi significa stare fuori.

GIULIA ZACCARO: Sottrarsi vuol dire togliersi la possibilità di parlare.

ROBERTO ESPOSITO: Non solo, ma poi lasciare spazio a chi non si sottrae. Quando comincio il sistema di valutazione, alcuni professori dissero: «No, io non partecipo. Non mando i miei titoli a valutare». Questo faceva sì che i dipartimenti di questi professori non ricevessero finanziamenti e non potessero fare un serie di assunzioni e di attività. E quindi, anche chi era contro -io stesso ero molto critico - furono costretti a farsi valutare, altrimenti il sottrarsi andava a svantaggio di altri.

LORENZO MIZZAU: Conosco un ragazzo americano, sui trentacinque anni, che, dopo aver lavorato su Derrida in chiave di economia politica, ha deciso di fondare una sorta di università alternativa, che per ora non ha alcun riconoscimento istituzionale. È chiaro che l'orizzonte in cui si pone è quello neoliberale, dal momento che figura come un'istituzione privata, che può campare soltanto coi soldi degli iscritti. Ma la sua ambizione era di costruire una sorta di contro-istituzione, cioè, in qualche modo, di disattivare il dispositivo neoliberale che cattura la formazione. Per questo il suo obiettivo dichiarato è di

costruire dei gruppi, delle comunità di pensiero, capaci di tornare a esercitare la critica senza passare per il filtro della filosofia universitaria. Il prezzo da pagare per questo è che, naturalmente, non può erogare titoli di studio. Se, per qualche ragione, il gruppo non si forma, il pensiero collettivo non «accade», gli iscritti sono rimborsati. Mi sembra un buon esempio di un'istituzione il cui unico scopo non sia la conservazione e la riproduzione di sé.

ROBERTO ESPOSITO: Quindi chi fa questa scelta sa che non può andare a insegnare?

LORENZO MIZZAU: Diciamo che lui è riuscito a creare una rete di contro cultura, attraverso rapporti con case editrici e istituzioni varie, attraverso cui è possibile ritagliarsi degli spazi. Ma il mio era solo un esempio, per indicare ciò che mi sembra essere una forma di ritiro attivo, di rottura attiva. D'altra parte, ho l'impressione che questa sia un'esigenza molto diffusa. Non a caso durante le sue presentazioni di questi giorni, l'altroieri a Torino e ieri a Milano, la maggior parte delle domande puntavano al momento di rottura, alla decisione, all'evento, alla rivolta o alla rivoluzione. Mi sembra che l'attenzione si concentrasse spontaneamente sul problema: che tipo di rottura è possibile configurare dentro un paradigma istituyente?

GIULIA ZACCARO: Lorenzo, hai detto bene prima, un ritiro attivo, un modo di configurare assieme attivo e passivo. Bisogna trovare l'attività nella passività e la passività nell'attività. A questo proposito volevo chiederle: ieri ha fatto riferimento all'ambito lacaniano, e ha usato la parola «soggettivazione», come si declina? Anche la soggettivazione è un modo di configurare attivo e passivo. Credo ci sia un certo modo di vivere passivamente ma in senso deleterio l'istituzione, e un certo modo, per così dire, di soggettivarla.

ROBERTO ESPOSITO: Come sapete il termine *soggetto* ha dentro di sé anche questo senso di assoggettato, essere assoggettato, essere soggetto a qualcuno. C'è il doppio senso: soggetto in senso attivo e soggetto in senso passivo, o addirittura nel senso di subire una costrizione. Il tema della soggettivazione è stato ripreso in più modi, da Lacan in un senso, da Foucault in un altro. Per Foucault (parlo di lui perché lo conosco meglio di Lacan) persino in un dispositivo come quello della confessione, che è un dispositivo massimamente passivo (io mi confesso, sconto i miei peccati, faccio la penitenza), vi è un elemento di soggettivazione. Nella lezione di ieri facevo un paragone tra pensiero istituyente e potere costituente. Una pratica istituyente come quella che noi stiamo facendo, secondo me, in questo momento sta creando soggettivazione. Questo è soggettivazione: la capacità riflessiva e la capacità creativa di creare delle cose. Lo spostamento dal soggetto cartesiano o kantiano alla soggettivazione è un passaggio decisivo. La soggettivazione non è un'opera, un'operazione, perché la soggettivazione passa sempre per la destituzione di una certa soggettività precedente.

GIULIA ZACCARO: Lacan parla di «atto». La trovo una parola molto interessante, perché unisce attivo e passivo, destituzione e soggettivazione. Mi soggettivo disattivandomi, destituendomi. C'è infatti nell'atto una doppia valenza, quella legata alla perdita, al lasciare, al cedere - così difficile per i nevrotici - e quella legata al coraggio. Sì, il coraggio dell'atto che si compie solo se allento la presa, di un atto che riesce solo se cedo. Ha tanto della grazia quanto

della decisione. L'atto che compio mi compie, mi realizza, mi cambia. È traumatico, perché attraverso l'atto mi scopro diverso, responsabile davanti all'impossibile, meno impotente perché meno vittima del giogo nevrotico, e forse per questo finalmente meno passivo proprio perché ho attraversato la passività (attiva) della destituzione. Un'altra cosa che volevo dire sulla situazione di cui parliamo. Penso di parlare a titolo collettivo, anche se sono personalmente molto legata alla dimensione e alla pratica psicoanalitica. Il contesto da cui partiamo, ciò che cerchiamo di soggettivare, è quello di una grande sofferenza psichica e di una sofferenza simile alla sventura di cui parla Simone Weil, perché come la sventura non ha parole per dirsi, o almeno, non ha parole che non siano usurate e altrettanto impotenti. Una sofferenza muta e passiva, che posso dire di aver provato sulla mia pelle, nella mia carne. Una sofferenza paralizzante, senza varchi di parola e spazi di silenzio. Uno dei nostri compiti potrebbe essere creare tali varchi e riaprire questi silenzi.

MATTEO MOLLISI: E che perlopiù è dovuta alla produttività, alle forme neoliberali dell'operosità, come innumerevoli studi sulle patologie del contemporaneo stanno mostrando: e non da pochi anni, ma da alcuni decenni a questa parte.

ROBERTO ESPOSITO: Intanto io pratico analisi, da analizzato. Queste questioni le riconosco dentro la mia stessa soggettività. Chiunque fa analisi parte da un trauma e anche io parto da un trauma molto importante. Negli anni 70' è uscito *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, che era una contestazione radicale dell'intera pratica psicoanalitica. Lui si riferiva fondamentalmente a Freud, la famiglia, l'Edipo. Però quel discorso di Deleuze e Guattari sull'anti-Edipo era sbagliato. Il desiderio non deve essere legato alla mancanza ma alla pienezza. Ma ciò lascia fuori tutti i traumi e tutte le lacerazioni. E voi, in un ideale orizzonte costitutivo, inserite Lacan come un riferimento, o lo criticate?

GIULIA ZACCARO: Certo, Lacan è un riferimento fondamentale, tanto per la pratica destituente tanto per ri-pensare cosa sia l'istituire, e da che cosa siamo istituiti. Prima ancora di essere sottomessi all'università, la famiglia, siamo sottomessi e istituiti dal nome del Padre, dalla Parola del Padre, dal Linguaggio. Come ce la giochiamo con l'alienazione significante e con il vuoto di godimento che ci istituisce come parlanti?

STEFANO GIURISATO: Alle volte nella discussione sento una polarizzazione tra «istituente» e «destituente» molto accentuata, come se queste due categorie fossero fuori dalla storia: «siamo assolutamente istituenti» o «siamo assolutamente destituenti». Magari invece si tratta di capire se queste categorie non siano da inserire in un contesto storico preciso, se riteniamo che si debba ambire a compiti storici istituenti o destituenti. Vi può così essere un momento storico istituyente e un momento storico destituente, a secondo dell'esigenza. Rimane inoltre da capire secondo quali «valori fondativi» una certa prassi, istituyente o destituente che sia, si debba talvolta manifestare nella storia. A questo si può aggiungere un'altra riflessione: non siamo noi a decidere interamente come si dispongono innanzi a noi gli eventi che aprono o chiudono delle possibilità. Facciamo l'esempio della prima guerra mondiale. In quell'epoca si vivevano le doglie di cambiamenti drastici (si pensi alla diffusa esigenza dell'abbattimento dello Stato liberale giolittiano in Italia o dell'abbattimento

dello zarismo in Russia). La prima guerra mondiale è stato l'evento che ha scatenato le energie, tanto materiali quanto ideologiche, per attuare, a seconda delle varie configurazioni storiche, dei cambiamenti. Cosa significa destituire in un contesto di «pienezza» come il nostro, dove nessuno spazio per il nuovo sembra aprirsi all'orizzonte? Il momento destituente può concretizzarsi nel «far venire le doglie all'epoca», agendo sull'unico piano sui cui pare si possa esercitare una certa effettività: quello del discorso comune. Una sorta di azione socratica che sparge i semi della novità, la quale può concretamente materializzarsi soltanto con un evento in grado di mettere in moto risorse ed energie. Destituire diffondendo un certo tipo di consapevolezza storica circa determinati temi, e una volta al potere, istituire. Ciò che rimane problematico in sommo grado è capire quale sia il contenuto dell'istituzione, alla quale il momento destituente non può che essere propedeutico, e verso quali fini si indirizzano le doglie dell'epoca. Con ciò non si vuole prendere necessariamente una posizione netta in merito a questa possibile interpretazione dell'istituire o del destituire, ma soltanto porla sotto gli occhi di tutti all'interno di questo dibattito per ampliarne la riflessione.

ROBERTO ESPOSITO: Capisco il senso e la forza di questo discorso, ovvero il discorso dell'attesa dell'evento. La fase della prima cristianità è stata paradigmatica in questo. L'evento non è venuto, Cristo non è tornato, e al suo posto è venuta Roma. Oggi non saprei dire: «Aspettiamo l'evento», a meno che non si tratti dell'evento teologico. Il mondo sta andando verso una catastrofe potenziale. Non mi sentirei di iscrivermi al partito dell'attesa dell'evento.

MATTEO MOLLISI: Io sono diventato scettico verso questa prospettiva dopo il Covid, mano a mano che notavo l'enorme scarto tra la rottura che ha esercitato la seconda guerra mondiale – la quale, nella sua assoluta traumaticità, ha effettivamente sgombrato il campo per una crescita inaudita e per nuove possibilità di azione e di pensiero, aprendo il trentennio che Hobsbawm, forse un po' enfaticamente, ha chiamato *golden age* – e la dinamica non di rottura, bensì di intensificazione di una serie di processi e di tendenze già in atto che l'evento-Covid ha causato.

ROBERTO ESPOSITO: I grandi eventi contemporanei sono tutti negativi. Il Covid, la crisi ecologica e la guerra. Qual è l'evento affermativo che invece aspettiamo? Il mondo va in questa direzione. Si profila un potenziale scontro di civiltà, catastrofico. È vero che ci sono degli eventi che aprono a una nuova consapevolezza collettiva. Però oggi c'è una tale sproporzione di forze che fa paura. E poi c'è la morte individuale, un dato inesorabile che indebolisce qualsiasi progetto individuale o collettivo.

PAOLO POLIZZI: Infatti, io non sono mai stato attratto dall'idea che si debba “aspettare qualcosa”, e condivido molto l'ultima parte del suo discorso. Piuttosto, sono affascinato in quest'ultimo periodo da autori, come Gramsci, che mettono l'accento invece su categorie che si intrecciano direttamente con ciò che, problematicamente, possiamo definire “storia”. Penso, per esempio, alla categoria dei “rapporti di forza” che recupera il negativo - che so essere un concetto a lei caro - e a partire da un'analisi delle strutture istituenti e delle dinamiche che si sviluppano traccia un quadro del contesto che si sceglie di valutare. La domanda che lei poneva a Matteo: “Tu a quale contesto ti riferisci?”

Italiano?», da questo punto di vista è importantissima. La situazione che c'è in Italia è differente rispetto a quella di altri paesi e credo che non si debba cadere nella tentazione di utilizzare dei dispositivi universali, senza prendere in considerazione la diversa articolazione e il diverso ruolo che assumono concretamente.

Da un punto di vista teorico credo quindi sia importante ritornare sulla questione del negativo. Capire se questa è una categoria, come ritiene Deleuze, sostanzialmente da superare e allora si tratta politicamente di accelerare dei processi che sono già in atto pensando una filosofia del tutto affermativa; oppure, se si tratta di fare l'inverso: utilizzare questa categoria per distinguere le dinamiche storico-sociali - distinguere cioè le contraddizioni specifiche dei singoli momenti storici - e pensarne il possibile o necessario superamento.

Poi volevo dire un'altra cosa, più personale, sulla questione legata all'utilizzo delle istituzioni a cui si faceva riferimento all'inizio. Credo che avere un punto di riferimento dentro le istituzioni sia necessario. Per esempio, all'ENS di Parigi - che è un'istituzione antica e iperconsolidata - mi ha colpito molto l'esperienza dei seminari che si tengono tutti i lunedì, dalle 18:30 alle 20:30, in cui si parla di Marx, con la presenza anche di lavoratori e lavoratrici; così si apre l'istituzione accademica anche alla cittadinanza, si ha un modo diverso di viverla. Se è vero che in qualche modo l'istituzione crea vita, che è un discorso interessante di Deleuze che potrebbe essere recuperato, questo è un esempio di un modo diverso per usare un dispositivo, convertirlo.

ROBERTO ESPOSITO: Hai messo sul campo tante cose. Il negativo. Forse, può essere utile interrogarsi su cosa sia il nichilismo. La filosofia ha parlato tanto di nichilismo, ma cos'è il nichilismo? La negazione che si assolutizza o è l'eliminazione della negazione e del negativo? Nietzsche, ad esempio, sostiene che non ci si può opporre al nichilismo, bisogna passare da un nichilismo passivo a un nichilismo attivo. Il nichilismo va intensificato, accelerato. Questo lo diceva anche Deleuze del capitalismo: il capitalismo è invincibile se lo contrastiamo, perciò bisogna lasciarlo intensificare perché ad un certo punto si è talmente riempito di sé che implode. È una prospettiva sulla quale sono diffidente. Si potrebbe applicare al fascismo. In Italia ci sono elementi di fascismo. Potremmo dire: speriamo che aumentino, così ad un certo punto entrano in contraddizione. Non mi convince. Per me il negativo significa contrapporsi nei modi, nelle forme, nei tempi possibili ai dispositivi di controllo e di esclusione. Da questo punto di vista, quindi, hai ragione a dire che ci sono delle differenze. In Francia anche secondo me la situazione è migliore. In Francia ci sono stati dei movimenti di contestazione con forza e durata che Italia non sono immaginabili. Producono dei risultati? Non lo so, ma il fatto stesso che ci siano significa qualche cosa. Poi per «negativo» si possono intendere molte cose. Il negativo è la necessità, la morte, un terremoto, la pandemia. Ma il negativo è anche l'affrontare queste cose con un atteggiamento diverso. La contestazione è il negativo. Quindi, bisogna scegliere tra i vari significati del negativo. Perciò, quel mio libro, *Politica e negazione*, ha come sottotitolo *Per una filosofia affermativa*. Si tratta di pensare il negativo affermativamente, come elemento di contestazione. Per esempio, la categoria di «opposizione» è importante. 'Opposizione' ha dentro di sé l'elemento del positivo, del *positum*, etimologicamente. Però, appunto

opposizione è un modo di affermare il negativo, il contrasto, il conflitto. Dire che il sistema non va contrastato ma va accelerato perché implode da sé, mi fa paura. Non implode affatto. Il capitalismo ha attraversato decine di crisi e ne è sempre uscito rafforzato. Ecco perché non basta la semplice destituzione. Non basta perché è inefficace, perché alla fine è un'attività individuale, perché non crea alternative. La destituzione è importante perché è il momento originario, è il presupposto dell'istituzione. L'istituzione ha dentro di sé un fondo anarchico. Il rifiuto del principio come comando, questo significa *anarchico* in senso filosofico. Però, questo primo vuoto iniziale deve essere produttivo di qualche cosa; non può restare solo la mancanza o l'attesa. Non so su questo punto Agamben cosa direbbe. Impostazione storica significa impostazione di differenza. Se partiamo dal fatto che il paradigma fondamentale di tutta la modernità è il campo di concentrazione, è difficile poi avviare un discorso storico. Certo, Agamben direbbe che il suo è un discorso paradigmatico, non storico; ma, ci deve poi essere un punto in cui il discorso paradigmatico entra in contatto con la storia. Agamben secondo me è il maggior filosofo contemporaneo, lo dico in maniera netta, però secondo me nel suo dispositivo c'è un problema, e cioè il problema del rapporto fra paradigma e storia.

MATTEO MOLLISI: Io credo che questa forma di estremismo di Agamben, che pure è tra i miei maggiori riferimenti filosofici, sia in fondo un elemento nostalgico.

ROBERTO ESPOSITO: Di un'origine.

MATTEO MOLLISI: Anche, però direi più che altro nostalgia di un nemico forte, ben identificabile. È qualcosa che ho visto molto emergere in diversi interventi critici riguardo la pandemia, e cioè quest'idea di trattare il nemico attuale come se fosse il fascismo e quindi di autointerpretarsi come quegli intellettuali che fanno la resistenza in quel modo lì, che però non è più un modo attuabile.

ROBERTO ESPOSITO: In effetti, è un po' così. La pandemia non è il fascismo, sono due cose diverse. Possono avere degli esiti che vanno in una stessa direzione, però restano due cose distinte. Sennò, tutto è uguale nel negativo.

GIULIA ZACCARO: E anche gli strumenti di lotta diventano uguali.

MATTEO MOLLISI: Diventano la posa e il simulacro di quelli che furono, e che non hanno più ragione di essere.

LORENZO MIZZAU: Sì, credo anch'io che il discorso di Agamben, proprio su questo punto, possa sollevare alcuni problemi. Però, d'altra parte, lei stesso diceva poco fa che non saprebbe dire come Agamben vedrebbe questo punto. Io credo che vi sia un lato del pensiero di Agamben che potrebbe convergere in un paradigma istituente, o, che, almeno, ci permette di porre il problema dell'istituzione con tutta la dovuta radicalità, ed è il discorso sull'uso. Disattivare un dispositivo significa anzitutto liberare, rendere disponibile per un nuovo utilizzo, ciò che quel dispositivo aveva catturato. Insomma, tutta la teoria della potenza destituente a me sembra una teoria positiva dell'azione. È chiaro che qui l'elemento destituente è accentuato, ed è accentuato perché l'uso non è mai qualcosa di prescrittibile, qualcosa che possa essere posto come scopo, ma soltanto ciò che è liberato dalla destituzione.

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

ROBERTO ESPOSITO: Sì, su questo hai ragione. Ad esempio, la categoria di «bene comune». Come lo produci? Appunto, disattivando i due dispositivi del bene privato e del bene dello Stato, demaniale. Già i giuristi romani ragionavano così: i beni che non sono né privati né pubblici sono beni comuni (una piazza, l'aria, l'acqua). Questo si lega un po' alla categoria di «uso» come la adoperava Agamben, è una giusta osservazione. È questo forse il punto di possibile congiunzione tra i due paradigmi.

ALBERTO FRANCESCATO: Vorrei porre una questione che inerisce a molte delle cose che sono state espresse e che si relazionano alla chance, alla possibilità di decidersi e cogliersi nell'accadimento, nella caduta in cui la chance si esaurisce. Anche a me sembra, rispetto a quel che dicevano Stefano e Matteo prima, che l'evento - o la chance - accadano sempre, si diano sempre, sul margine di ogni attimo, in forza dell'esser sempre fuori di sesto del tempo; ma le forme della solidità - o del solido, del cristallino, come le chiama Bataille - o le mediazioni, le combinazioni dei progetti e delle forze la occultino. Infatti, mi sembra, ogni forma di progettualità - anche i modi dell'istituzione, per quanto le mie stesse parole cadano in contraddizioni con se stesse - nascondano e rimuovano la natura esistenziale del tempo e del desiderio che si danno originariamente, nell'uomo, come tempo di perdersi e desiderio di morire - in una parola: la chance. Le forme di mediazione, le forme di organizzazione, le forme di progettualità irretiscono il futuro e mancano il presente, interpretandoli a partire dalla greve luminosità del passato. Da questo punto di vista il gesto, la parola, il corpo sono interpretati e si costituiscono - mancandole -, mi sembra, come funzioni di S/stato, come ultime figure della cristallizzazione. La profondità è perduta. Sposo ciò che ha detto Giulietta prima, ma immediatamente mi viene da criticarlo, perché mi sembra che si esponga in realtà a una forma di occultamento della tendenza dell'uomo a perdersi, a morire, a esporsi alla morte e al tempo come transito. Il riferimento qui è proprio Bataille. Allora mi viene da pensare alla scrittura, come gesto politico oltreché esistenziale - perché di fatto nella mia esistenza scrivo -, ma il linguaggio è morente, e quindi perché, mi chiedo, non metterlo fino in fondo a morte. Penso che sia giusto proporre - al di là di un linguaggio filosofico, esaurito, e uno politico, che irretisce la chance - l'occasione di scrivere il linguaggio del malessere, del morente, del desertificato, del suicida. A ciò aggiungo, riprendendo la questione iniziale e tentando di dare ulteriore carne alle proposte: ma una forma di progettualità che insista sull'istituzione di una comunità o di una rete di comunità, nella mia vita individuale, che cosa mi porta a rimuovere? Mi porta a rimuovere la paura di morire, per esempio? Contribuisco a una comunità per far sì che in qualche modo qualcosa mi sopravviva, o perché sono mosso a compassione verso l'altro? Due forme di egoismo che si specchiano l'una nell'altra. Ma poi che importa? Io muoio. Tutto si spegne - diciamo così - cado nell'abisso. Come afferma Nietzsche: assumere il nichilismo, assumerlo fino in fondo, senza occultamento, senza perdere la distruzione. Mi viene in mente Rimbaud che scrive, scrive frammenti e poesie, e pian piano la sua vita si volge al deserto - al deserto cittadino, al deserto marino, al deserto africano -, e le sue poesie sono bellissime perché mette a morte il linguaggio - e se stesso, e Verlaine - e poi a un certo punto cade nella notte. Mi chiedo questo...

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

ROBERTO ESPOSITO: Ognuno di noi vive delle contraddizioni. Io da più giovane ho lavorato su Bataille, molto. Poi, se posso fare una considerazione più personale, più esistenziale, quando si arriva alla mia età e si vede che attorno muoiono quelli della propria età, della propria generazione, questa idolatria della morte si attenua o si rovescia, perché la conservazione della vita è più forte della tendenza alla dissoluzione, la quale può essere intesa in due modi. In quella di Bataille, cioè la morte attraverso l'eccesso, attraverso l'*eros*, attraverso la droga. Poi c'è anche il discorso di Freud, di *Al di là del principio di piacere*: la morte non come un eccesso, ma come un ritorno a una posizione di inattività iniziale. Sono due modi di pensare la morte diversi e anche opposti; non ho capito a quale dei due tu ti riferisca.

ALBERTO FRANCESCATO: A quello batailliano.

ROBERTO ESPOSITO: Tutti quanti abbiamo un'attrazione per questo tipo di rischio. Per esempio, quando si dice di avere le vertigini, quando si sta in alto, si potrebbe dire: «Io ho la voglia di buttarmi giù». Però poi questo contrasta con quell'altro principio di conservazione. Tu mi pare dicessi che qualsiasi cosa facciamo (costruiamo comunità, etc.) poi è destinata a finire perché io stesso sono destinato a finire, dunque la domanda che ti poni è «perché fare tutto questo?»

ALBERTO FRANCESCATO: Sì. C'è un passo di Bataille che fa più o meno così: «Le energie che si veicolano nella produzione, sono minori delle energie scatenate dalla perdita». Mi sento allora di concludere che nell'assumere la vertigine, nell'assumere la caduta si dia la possibilità di vivere, di guadagnare la vita, l'amore, la bellezza dei corpi, della terra e del cielo. E si ritrova la chance, e si ritrova il tempo... come in Proust. Oppure è solo il silenzio che il poeta disperatamente cerca.

ROBERTO ESPOSITO: Peraltro, Bataille dice anche cose molto suggestive dal punto di vista letterario, e tuttavia lui stesso negli anni 30' aveva organizzato dei gruppi di contrattacco, di opposizione al fascismo. Anche lui oscillava tra queste tendenze opposte. Io ho inserito Bataille tra gli autori impolitici anche se c'era in lui questa tendenza al politico, contraddittoriamente.

ALBERTO FRANCESCATO: In questo periodo sto rileggendo il *Su Nietzsche*, il Bataille degli anni 40'; l'elemento della guerra è presente, ma gli aerei tedeschi arrivano da nessun luogo, bombardano rovine deserte, i nazisti sono ombre sullo sfondo, mentre Bataille percorre un mondo desolato dove appunto non c'è più opposizione. Bataille sembra vivere una storia in cui gli accadimenti sono sullo sfondo, rarefatti. Ci sono solo rovine. Sembra che la donna amata stia morendo. E lì, attraverso questo scorcio disperato, vedo Bataille attraversare la malattia, la morte, la guerra, con ebbrezza. Allora mi dico: che non sia questo che tentiamo di occultare? Per paura.

GIULIA ZACCARO: Ne parliamo spesso di questo, è qualcosa che ci riguarda personalmente, e quindi filosoficamente. La dimensione che più mi inquieta della pulsione di morte e quella che vedo più diffusa è il livellamento di senso di cui parla Sartre ne *L'Essere e il Nulla*: un condottiero, Alessandro Magno ad esempio, non vale più del più umile degli umili che si ubriaca in solitudine. Se la pienezza non è possibile, allora tanto vale lasciar perdere, tanto vale restituirsi al fondo inorganico da cui proveniamo. C'è qualcosa di liberatorio in questo,

certo, ma credo, o almeno lo spero, che l'equivalenza del senso di ogni azione non sia l'ultima parola. O meglio, come amare l'inutilità strutturale di ogni azione? Come non rassegnarsi alla delusione dell'impossibilità dell'Azione? Credo che qui si ponga il problema della singolarità più assoluta. Penso ancora una volta a Karl Barth. E ci penso ogni volta che mi coglie la disperazione, o la viltà, direbbe Lacan. Sì, la disperazione è viltà. Barth, dopo aver messo a morte ogni opera e dichiarato l'essere peccato di ogni opera, di ogni intenzione, di ogni progetto, sia esso il paolinismo o la stessa *Epistola ai Romani*, dice: «Agiamo, viviamo, poiché tutto questo non è invano». Quel «non è invano» è per me il punto della più assoluta singolarità e pertanto spetta a noi declinarlo, ciascuno secondo il proprio vissuto, la propria biografia. Il *non invano* è sempre davanti alla morte, forse è detto alla stessa morte, e in questa resistenza davanti alla tentazione del non senso. Una delle declinazioni della chance bataillana? Sono domande che mi pongo quotidianamente, il *non invano* non si può insegnare, esso resiste al potere, e tuttavia, perché mi sento quasi costretta a testimoniare agli altri proprio nel momento della massima tristezza? Ricoeur diceva che il «così sia» non può essere preteso, non può essere imposto.

MATTEO MOLLISI: Secondo me c'è anche un altro discorso che si potrebbe fare. Le comunità hanno sempre aperto al proprio interno uno spazio verso questa dimensione – la festa, la fusione orgiastica, il sacrificio – e questa apertura le ha tenute vive. Christoph Türcke, autore di un bellissimo saggio che tocca anche questo argomento, scrive giustamente che il capitalismo è quella formazione sociale nella quale per la prima volta le tecniche dell'estasi diventano «assolute»: vengono cioè distillate da ogni connessione sacra, cessano di essere segno e accessorio di un'esperienza che distacca l'intero collettivo dalla sua quotidianità. Ed è per questo che in epoca moderna tendiamo sempre più a cercare i surrogati di questa esperienza estatica collettiva che, inconsciamente, sappiamo perduta. Questi surrogati, nella fase spettacolare del capitalismo, sono perlopiù esperienze simulacrali, estetizzanti, e la produzione di questi simulacri è la prestazione fondamentale che la nostra società deve assolvere. Credo sia questo ciò che intende dire Agamben quando in *Elogio della profanazione* scrive che oggi i dispositivi della religione capitalista agiscono non tanto sui comportamenti primari, ma proprio sui comportamenti che sono stati distaccati dalla loro relazione a un fine, che nella sua fase estrema il capitalismo non è altro che un gigantesco dispositivo di cattura dei mezzi puri, cioè dei comportamenti profanatori.

ALBERTO FRANCESCATO: O forse il demonico - è di questo che alla fine stiamo parlando - è stato precorporato e messo in simulacro dalle stesse prime comunità che ne sarebbero state distrutte se fosse circolato.

CORINNA PALMUCCI: Il concetto di impolitico in Simone Weil si colloca esattamente tra istituente e destituente, e a tal riguardo la sua biografia è emblematica. Negli ultimi anni di vita la filosofa dimostra un forte impegno politico nel *Comitato francese di Liberazione Nazionale*, proprio mentre si chiude in se stessa, nel dolore mistico, lasciandosi lentamente morire. È qui presente una tendenza a un'opera unitaria, un tentativo - appena abbozzato - di progettare una sorta di federalismo in cui le istituzioni possano fungere da elemento di mediazione equilibrante di una sfera politica strutturalmente conflittuale. In

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

questa prospettiva ritrovo completamente quanto da lei affermato nella conferenza di ieri e nel suo ultimo libro.

ROBERTO ESPOSITO: Hai ragione. Simone Weil mantiene per tutta la vita un'attitudine destituente, poi parte per la guerra in Spagna e propone un progetto per le nuove istituzioni della Francia postbellica. È una figura in cui istituzione e destituzione si intrecciano sempre, in tutta la sua vita. Tutta la sua vita è questo intreccio, entra in fabbrica come operaia e contemporaneamente c'è l'Attesa di Dio. C'è tutto insieme là dentro. Lei è veramente una figura tipica di questo incontro antinomico.

CORINNA PALMUCCI: Dal mio punto di vista l'impolitico è proprio questa attitudine. Significa esprimere la contraddizione, tenere assieme istituzione e destituzione.

ROBERTO ESPOSITO: Per me, infatti, Weil è la pensatrice più radicale del 900'.

STEFANO GIURISATO: Sulla questione esistenziale Alberto ha sottolineato che la politica, o la comunità, occulta quella morte di fronte alla quale scappare è vile; guardare in faccia la morte dovrebbe essere un atto di coraggio mentre rifugiarsi nella politica, nella comunità è una riduzione di questo senso di morte, e in quanto tale è vile. Mi chiedo però se non esistano forme esistenziali dove non ci sia soltanto la contemplazione e la pulsione verso la morte, ma anche verso la vita. Una dimensione esistenziale dove la vita venga, banalmente, riprodotta. Una comunità, qualsiasi essa sia, può anche fondarsi o essere ereditata, ma defunge se non si riproduce. Questo per dire che una possibile dimensione esistenziale dove la vita è tutelata in modo autentico, che tiene comunque conto della morte, potrebbe essere quella del genitore. Il genitore sa bene che un giorno non sarà più per i figli, ma li mette al mondo lo stesso. Il genitore sa che è mortale, ma lo stesso dona nuova vita. Noi non riusciamo più ad essere genitori. Mi stupisce sempre che la nostra giovane generazione non contempra quasi mai la possibilità di diventare genitore. Magari, in quella dimensione esistenziale si può trovare una forma di vita positiva, non necessariamente vile. Quale futuro senza vita?

GIULIA ZACCARO: Sì, lo stesso Freud pensa la soggettività come un impasto delle pulsioni; non si dà mai pulsione di morte pura. Noi conosciamo la pulsione di morte, che è muta, per il frastuono di Eros. Quindi, secondo me il lavoro da fare è tenere insieme la contraddizione, soggettivarsi in un intrico che tenga conto della morte, e che però - della morte - ne faccia un buon uso, e soprattutto senza credere che la vittoria della pulsione di morte sia la sconfitta del senso. Riprendendo il discorso Corinna, credo che anche senza impegno politico la vita di Simone Weil sarebbe una vita all'insegna del senso e del *non invano*; anche se si fosse lasciata morire senza sacrificarsi per una causa maggiore, sarebbe stata una vittoria della vita.

ALBERTO FRANCESCATO: Mi viene da pensare che le due cose coincidano. Che tra Eros e Thánatos si adoperi una distinzione indebita.

GIULIA ZACCARO: Si potrebbe anche dire così, certo. Ma per me rimane la differenza fra una pulsione disgregante e una pulsione aggregante. C'è questo battito che le tiene insieme, a volte fino a farle coincidere.

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

STEFANO GIURISATO: È un po' la dimensione esistenziale del genitore. Il genitore mette al mondo la vita ma poi va verso la morte.

MATTEO MOLLISI: Se si uniscono Eros e Thanatos, però, non si spiega come questa unica pulsione verso la perdita verrebbe sempre bloccata, e come l'intero ordinamento sociale, umano, comunitario in tutte le sue forme minime trovi la sua forza in pratiche e dispositivi che frenano o incorporano la spinta verso l'autodissoluzione.

ALBERTO FRANCESCATO: Non credo sia Eros ciò che blocchi, che freni.

LORENZO MIZZAU: Io volevo solo porre una questione, che credo sia diffusa, sul concetto di istituzione. Io mi ricordo un fascicolo di *AutAut* in cui Cacciari e altri prendevano posizione contro Foucault e contro Toni Negri, e di quel fascicolo mi è tornato in mente quando lei parlava del potere con la 'P' maiuscola. In Italia era appena uscita la *Microfisica del potere*, e in alcune lezioni dove spiegava il suo metodo Foucault metteva l'accento sul fatto che il potere non è mai il Potere con la 'P' maiuscola, un universale (lo Stato, il Capitale, l'Ideologia, ecc.), ma è sempre diffuso e molteplice. Mi ricordo di un articolo dove Cacciari rimproverava a Foucault proprio il contrario, cioè che, nella sua concezione, i micropoteri finivano con l'essere una sorta di espressioni, di epifenomeni, di un unico Potere con la 'P' maiuscola, in ultima analisi monolitico. Io mi chiedo se il concetto di istituzione non corra questo stesso rischio, nella misura in cui si parcellizza, si pluralizza al punto che risulta quasi impossibile dire cosa sia propriamente un'istituzione.

ROBERTO ESPOSITO: Quel discorso di Cacciari mi pare sbagliato. Non mi sembra che una pluralità di poteri possa essere ridotta a una sorta di espressione della medesima sostanza, il Potere. Darei la stessa risposta per quanto riguarda l'istituzione. Perché mai una pluralità di istituzioni dovrebbe poi rimandare a un'unica istituzione?

LORENZO MIZZAU: Il rischio che si corre, mi sembra, è di desemantizzare il concetto. Se lo si applica in modo microfisico, parcellizzazione, l'istituzione diventa una sorta di cosa in sé. Un significativo vuoto, come il Potere con la "P" maiuscola.

ROBERTO ESPOSITO: Sai, mi sembra che ciò possa accadere con qualsiasi concetto. Se esistono molti tipi di bottiglia, cos'è una bottiglia? Naturalmente, questo rischio c'è. Quando ho evidenziato il carattere plurale delle istituzioni, del modo di intendere le istituzioni, il mio obiettivo era di contrastare la tendenza a ridurre la dimensione istituzionale allo Stato, al politico, al partito o al sindacato. Se invece cominciamo a pensare che anche le ONG siano istituzioni, allora forse si apre uno spazio di intervento. Inoltre, più che le diverse istituzioni, ciò che mi interessa è la potenza istituente. È necessario trovare un equilibrio tra l'Uno, il Tutto e il Molteplice, la proliferazione delle differenze. Questo è il rischio che corre la cultura postmoderna: le differenze proliferano e si moltiplicano al punto da polverizzarsi. È per questo che, anziché il concetto di differenza, preferisco accentuare quello di conflitto. Il conflitto tiene assieme gli opposti, li definisce, li determina. Poi, naturalmente, come ogni discorso, anche il discorso sulle istituzioni ha molti limiti e molte contraddizioni. A me è sembrato che aprire questo fronte di discussione, anche rispetto alla

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

destituzione, potesse essere utile. Nessuna categoria la si può elaborare individualmente, e nasce sempre da un lavoro comune. Io dico: Perché non scrivete un testo proprio su questo tema, «istituzione/destituzione»? Una sorta di tentativo di articolare posizioni che inizialmente sembrano incommensurabili, divergenti. Ma non è così, perché l'idea di istituzione come io la penso tiene dentro di sé la questione della destituzione, non è il suo opposto.

ANDREA LUCCHINI: Io volevo solo aggiungere un ultimo aspetto. Si tratta dell'infessato perpetuarsi di uno scarto netto tra l'istituire e l'istituzione, che mi pare traspaia sistematicamente, anche se non sempre in maniera esplicita, in tutti i suoi testi in cui il paradigma istituente viene tematizzato. Un fatto, questo, da ricondursi alla tendenza presente in molti autori - segnatamente nella sinistra filosofica, da Sartre alle nuove forme di neo-anarchismo, come lei afferma nei suoi testi - a fossilizzarsi su un'immagine negativa dell'istituzione, ostruttiva e annichilente, assecondando però in tal modo una tradizione che di questo stesso concetto ha tracciato un disegno parziale. A mio avviso, anche per riallacciarmi a quanto dicevano Matteo e Giulia all'inizio, la questione è problematizzare questo iato e vedere se si dà la possibilità di pensare un atto che disattivi l'opera; e forse, si tratterebbe allora di farlo muovendosi lungo la linea mobile degli incontri e delle sovrapposizioni tra i dispositivi di cattura della prassi nelle forme dell'operosità e l'istituzione nei suoi profili d'incompletezza, di staticità. Mi rendo conto sia una formulazione che non può che presentarsi in principio come ancora contraddittoria, come antinomia. Ma, credo che proprio per questo vada esplorata, a costo di affacciarsi alla dispersione, come l'esperienza del "fuori" che Foucault vedeva nella scrittura di Blanchot. Mi limito qui a un esempio circoscritto all'orizzonte filosofico di Heidegger, visto che lei ne fa un autore paradigmatico del pensiero impolitico-destituente. Attraverso la sua prospettiva, per vedere come quel tipo di disattivazione riesca a dialogare comunque con la permanenza dell'azione, ci si potrebbe soffermare sul processo di latinizzazione del lessico concettuale greco, ci si potrebbe interrogare di nuovo e più a fondo sul significato dei suoi effetti. Da lì si potrebbero aprire altre vie.

Mi pare insomma ci sia questo problematico rapporto con la solidificazione, non con l'atto *tout court* per forza, perché altrimenti il discorso finisce per diventare aporetico, come è evidente.

ROBERTO ESPOSITO: Sono d'accordo. Ad esempio, prima è emerso il tema della formazione. È utile, anziché dire: "Parliamo dell'università, della scuola, degli asili nido", porre il problema della formazione, del formare, di quello che è un percorso in atto. Ma è evidente che parlare della formazione non significa non parlare dei problemi dell'università, della scuola: va sempre tenuto assieme questo doppio livello tra sostantivo e verbo.

ANDREA LUCCHINI: Cosa che peraltro mi sembra si relazioni anche al nucleo esistenziale che è emerso a più riprese durante il colloquio. Si potrebbe dire che l'istituzione, del tipo degenerare sin qui problematizzato, si sia spesso interposta, nelle esperienze molto variegata interne al gruppo, tra *bios* e *lógos*, lasciando alla deriva ambedue. Di più, che quel tipo di solidificazione abbia inesorabilmente prodotto l'annullamento dei due poli, che una volta separati hanno perso l'energia, la tensione nel mezzo che li animava. Abbandonando Dioniso, Nietzsche ammoniva Socrate, anche Apollo abbandonò te.

Inoperoso, *Destituzione/istituzione. Un dialogo con Roberto Esposito*

ROBERTO ESPOSITO: A questo punto volevo solo dire che questo lavoro che state facendo mi sembra importante, e che va tenuto in vita, va potenziato, va solidificato, perché è una cosa che può essere molto utile, e dal punto di vista filosofico, e sotto il profilo politico. È il modo di tenere assieme queste due cose che purtroppo tendono a divergere. Assumiamo, io direi, questi due giorni come l'inizio di qualcosa che potrà essere portato avanti. Grazie a tutti.