

IL GESTO OLTRE L'AZIONE. UNA FILOSOFIA DELL'INNOCENZA

Discussione di G. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa, il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino
2017

Fabio Vergine

Il problema della colpa è il problema dell'azione, e di colui che la compie. La colpa, lungi dall'appartenere intrinsecamente alla sfera giuridica, ne costituirebbe piuttosto la soglia d'accesso.

La colpa è un concetto che traccia i limiti di una seria questione filosofica, prima ancor che giurisprudenziale: come si costituiscono i confini del diritto? Come si traccia la frontiera tra la struttura del diritto e l'immanenza in sé del vivente? Come si può, altresì, definire la colpevolezza del soggetto a partire dall'imputabilità dell'azione e dalla pena comminata? E soprattutto, una volta posto in questi termini il problema, è possibile superare la concezione dell'azione in quanto imputabile? È possibile, per il soggetto, fuoriuscire dalla struttura del diritto - e quindi dalla triangolazione *azione-colpa-pena* - per "consacrarsi" a quell'innocenza radicale che attraversa originariamente tutto ciò che vive?

Sono questi alcuni degli interrogativi che trapelano, talvolta tra le righe, spesso più manifestamente, dalle pagine dell'ultimo libro di Giorgio Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa, il gesto* (Bollati Boringhieri, Milano 2017).

Ed è proprio a partire dalla questione dell'imputabilità che la riflessione del filosofo italiano prende le mosse, confrontandosi in particolar modo con alcuni degli aspetti capitali del pensiero di Carl Schmitt: se è vero, infatti, che il principio secondo cui la pena sarebbe strettamente legata all'esistenza di una colpa cui essa si applica, Agamben sostiene come sia altrettanto vero il contrario, ovverosia che ciò che fornisce alla colpa sussistenza e statuto sia proprio la pena stessa. In fin dei conti, sarebbe proprio la pena a sancire la colpa, e dunque l'imputabilità dell'azione colpevole a partire dalla volontà del soggetto in cui essa inequivocabilmente si fonda.

Ma allora si tratta inevitabilmente di fare i conti con un problema ulteriore: se è avvalorata la tesi secondo cui "non vi è colpa senza pena", la frontiera di accesso alla sfera del diritto si manifesta niente meno che come una "soglia funesta", oltremodo mortifera nella misura in cui uccide l'innocenza costitutiva di ogni azione per assoggettarla al dominio di una sanzione che la punisce. In fondo è proprio questa la ragione che fa dire ad Agamben che il modo più semplice per eliminare il delitto dal mondo consisterebbe nell'abolizione del codice penale (p. 22).

Il termine latino che sintetizza la problematicità della questione esposta dall'autore è *crimen*. *Crimen*, appunto, non è che l'azione in quanto sanzionata, l'azione che, scaturita dalla cattiva volontà del soggetto e bollata dalla pena, perde ogni sua costitutiva innocenza primordiale. Non dunque l'azione qualunque, ancorché delittuosa, ma l'azione che risulta delittuosa in forza della condanna cui è stata soggetta; in forza, cioè, di quella conseguenza evidentemente nefasta quale è la sanzione inflitta dalla pena.

Inoltre, in un passaggio per certi versi cardinale del suo minuzioso lavoro di ricerca, (rigoroso anche e soprattutto da un punto di vista filologico ed etimologico), Giorgio Agamben ci indica come il

corrispondente sanscrito di *crimen* sia proprio il termine *karman*. Ma ancor più radicalmente, l'azione che il preciso significato del termine *karman* individua, contempla in sé la connessione sostanziale tra gli atti e le loro conseguenze.

In questa prospettiva, così come ricorda Agamben, il *karman* non indica semplicemente l'azione concreta, effettivamente svolta e compiuta dal soggetto, quanto piuttosto l'intenzione che determina e che soggiace all'azione, e che per ciò stessa produrrà determinate conseguenze (p. 48).

Ecco dunque che la coppia concettuale, a dire il vero del tutto omogenea, di *karman/crimen* viene ad essere, secondo il filosofo italiano, la categoria fondamentale per mezzo della quale risulta possibile tracciare con più precisione i confini del diritto e delineare, nondimeno, le fondamenta dell'edificio dell'etica e della morale religiosa occidentale (p. 52).

Crimen/karman, in altre parole, altro non significa se non che l'azione in sé perde la propria organica innocenza, diviene imputabile e produce effetti e conseguenze. Ecco in estrema sintesi l'esito delle precise ed analitiche ricostruzioni dell'autore, nonché delle sue ricognizioni nello sconfinato archivio della storia del pensiero.

Il retroterra di una simile concezione dell'azione è senz'altro la ben determinata eppur scivolosa nozione moderna di *volontà*, della quale è quantomeno difficile riuscire ad identificare quell'origine etimologica che ne possa rappresentare anche il più puntuale corrispettivo: nella costruzione occidentale del diritto e della morale, la libera volontà ed il libero arbitrio costituiscono le fondamenta della responsabilità dell'uomo e delle proprie azioni.

Ciò malgrado, Agamben non trascura di focalizzare l'attenzione sulle aporie che investono le riflessioni intorno al cosiddetto *passaggio all'atto*: come può la volontà essere il criterio dell'azione buona e l'involontarietà il criterio dell'azione malvagia, senza rovinare in un'argomentazione del tutto paradossale?

Soprattutto con Aristotele e Hannah Arendt - due tra gli interlocutori più presenti e significativi nel testo - il modello di riferimento che Giorgio Agamben si propone di oltrepassare è il modello della *praxis*, quell'azione che, contrariamente alla *poiesis*, ha la propria finalità in sé stessa; quell'azione, cioè, che coincidendo con la propria opera (*ergon*) si dà nella forma di una piena attualità. Si tratta, in altre parole, di quell'atto perfettamente compiuto in sé, e che per ciò stesso diventa *entelecheia* (p. 102), piena attualità il cui fine non è perseguito giacché esso stesso è il proprio fine.

Seguendo nuovamente le riflessioni di Aristotele, si può affermare che l'uomo stesso, in quanto tale, sia un "uomo d'azione", un essere che, in quanto dotato di *logos*, sia geneticamente connotato dall'azione, laddove *praxis* e *logos*, come ricorda Arendt, coincidono.

Ma se l'uomo è tale proprio perché votato all'azione così intesa, ecco aggiungersi un altro bersaglio alla critica agambeniana, prima ancora che l'autore individui quella che egli stesso definisce quale "terzo modo" per identificare l'attività dell'uomo e per porsi *al di là dell'azione*. Quest'obiettivo è senz'altro rappresentato dalla filosofia di Immanuel Kant e da quello che si potrebbe definire nei termini di un *antropocentrismo dell'azione*: nel pensiero del filosofo tedesco, infatti, l'uomo incarna il fine ultimo e il fine in sé, cioè quel fine in riferimento al quale non è possibile individuare alcun mezzo. In questo senso, secondo Kant, l'esistenza dell'uomo colloca in

sé stessa il proprio scopo supremo, ponendo le basi per saldare su una fallacia logica la propria supremazia nei confronti dell'intera natura: come può darsi, del resto, una finalità senza mezzi, se non attraversando tutte le innegabili difficoltà di ordine logico - e non solo - che *l'impasse* dell'antropocentrismo porta con sé?

Forse allora il nodo problematico della questione risiede davvero, come si è tentato di dire in apertura, nel soggetto dell'azione imputabile, o ancor meglio, nel dispositivo nel quale tale soggetto si incarna: la *persona*. Così come ha evidenziato il filosofo italiano Roberto Esposito in alcuni suoi studi relativamente recenti¹, la categoria di *persona* - che nella sua derivazione etimologica sta ad indicare la maschera teatrale - non coincide con l'individuo umano, ma indica il suo statuto giuridico, il quale, in quanto tale, varia in funzione dei rapporti di forza con gli altri uomini. In questo senso, la categoria di *persona* focalizza il dispositivo in virtù del quale l'individuo può esercitare quell'azione che risulta essere imputabile proprio in quanto produce effetti e porta con sé inevitabili conseguenze; che lo si definisca *fine in sé*, o meno evocativamente *persona*, l'uomo diviene così un soggetto di diritto, e in quanto tale, come ricorda Agamben, responsabile delle proprie azioni che, a loro volta, assumono rilevanza giuridica.

Più precisamente, l'apparato connesso alla *persona* è ciò che iscrive l'uomo nell'altrettanto costringente dispositivo *volontà-azione-imputazione* (p. 126). Come sciogliere questo capestro, e insieme ad esso, quel vincolo che tiene insieme il soggetto e l'azione sotto l'egida della responsabilità? È questo l'interrogativo di fondo che segna ogni tappa dell'esplorazione compiuta dal filosofo italiano attraverso le origini dell'edificio della morale occidentale e che, se da un lato proietta la sua critica sino al cuore della riflessione intorno al diritto romano, dall'altro lo spinge a ravvisare nel *buddhismo* e nel pensiero orientale dei validi alleati.

Se la *persona* sancisce davvero i limiti entro i quali è possibile attribuire al soggetto la responsabilità delle proprie azioni ascritte al dominio dell'imputabilità, è forse altrettanto vero che la soggettività non si esaurisce tutta nell'azione, o tantomeno nel dispositivo stesso di *persona*: si tratterebbe, piuttosto, di recuperare l'impersonalità che ne sta al fondo, quella disseminazione infinita per mezzo della quale risulterebbe impossibile tracciare i confini della soggettività e delle nostre rappresentazioni.

“Disattivare” la *persona* per rintracciarne, al fondo, l'immanente innocenza del vivente, oltre il diritto, oltre la responsabilità, oltre l'azione. Come fare?

La chiave della prospettiva aperta da Agamben risiede nella nozione di *gesto*, nella sua purezza, nella sua immanenza, nella sua irriducibilità al meccanismo dei mezzi e dei fini. Che cosa è il gesto? *Tertium datur*, terza via tra il fare *poietico*, quel fare che è sempre costitutivamente un mezzo rivolto ad un fine fuori di sé, e l'azione in quanto *praxis*, quell'azione cioè che ha il suo fine in sé stessa (pp. 137-138).

Il gesto, per Agamben, è ciò che inaugura l'occasione di un'attività umana che non si lasci ricondurre ad un atto colpevole, aprendola, in tal modo, ad un suo inedito possibile uso. Altresì, il

¹ Cfr. i lavori che Roberto Esposito ha dedicato all'analisi critica del dispositivo *persona* e alla tematica dell'*impersonale*: R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013; R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

gesto non coincide con l'azione, o per meglio dire, non corrisponde all'azione imputabile ad alcuno; non giudicabile nella sua immanenza a sé stesso, il gesto non ha soggetto. È la pura potenza del mimo di cui parla Alberto Magno, è la danza inesauribile dell'*Ātman* e del suo corpo (pp. 135-136).

Ciò che Agamben chiama in causa nei termini di un mistero dell'umano si manifesta proprio nell'atto puro di un gesto estraneo alla logica trascendente del giudizio. È la pura potenza della vita, di quella vita impersonale che si oppone al diritto, così come per certi versi accade anche nel pensiero di Michel Foucault.

Le prospettive che il testo di Agamben apre nelle pagine finali permettono, inoltre, di tracciare la via per uno spazio politico oltre l'azione, per un'inoperosità prolifica che neutralizzi l'*ergon* che connota le azioni umane, ancora iscritte nel sistema venefico dell'imputazione. Spazio assolutamente innocente, il puro gesto estingue la trascendenza della colpa.