

## L' inoperosità e le sue vie

Di Walter Tossici

L' inoperosità si può ricollegare a un insieme di concetti, in grado di mostrare il contesto in cui va a collocarsi. A prima vista, viene evidenziato il superamento della società disciplinare, che, “ descritta da Foucault, fatta di ospedali, manicomii, prigioni, caserme e fabbriche, non è più la società di oggi. Al suo posto è subentrata da molto tempo una società completamente diversa, fatta di fitness center, grattacieli di uffici, banche, aeroporti, centri commerciali e laboratori di genetica. La società del XXI secolo non è più una società disciplinare, ma è una società della prestazione”. Il primo bersaglio contro cui si rivolge l' inoperosità si può ricondurre alla “società della prestazione”, intesa dal filosofo sudcoreano Byung-Chul Han come il carattere autentico della società odierna; in quanto tale, i soggetti che la popolano “non si dicono più soggetti di obbedienza, ma soggetti di prestazione. Sono imprenditori di sé stessi”. [1]

In particolare, alla base di tale passaggio vi è un cambiamento di paradigma , legato al fattore fondamentale dell'aumento della produttività. Infatti, si parla della società della deregolamentazione, o meglio del poter-fare illimitato, come carattere positivo, in contrasto col carattere negativo, del non-poter-fare, come obbligo e divieto. Ci sono “nuovi valori fondamentali al posto del divieto, come il progetto, l’iniziativa, la motivazione (..) la società della prestazione, invece, genera soggetti depressi e frustrati”. (..) “Il cambiamento di paradigma dalla società disciplinare alla società della prestazione presenta una continuità”. Infatti, l'aumento della produttività è il fattore che ha posto l'esigenza del “passaggio al paradigma della prestazione, intesa come elemento positivo del poter-fare, contro l'effetto controproducente dato dal mero divieto regolamentato dall' elemento negativo del dovere”.(..)

“La positività del poter-fare è molto più efficace della negatività del dovere. Così, l'inconscio sociale passa dal dover al poter-fare. Il soggetto di prestazione è più veloce e più produttivo del soggetto d'obbedienza. Tuttavia il poter-fare non annulla il dovere. Il soggetto di prestazione resta disciplinato. Egli è passato attraverso lo stadio della disciplina. Il poter-fare incrementa il livello di produttività già raggiunto mediante la tecnica

disciplinare, ovvero attraverso l'imperativo del dovere. In rapporto all'incremento della produttività, tra il poter-fare e il dovere sussiste una continuità. Tuttavia, nel momento del passaggio dalla società disciplinare alla società di prestazione va a collocarsi, secondo Alain Ehrenberg, la depressione. Causa di depressione sarebbe l'imperativo di appartenere solo a sé stessi. La depressione – è intesa – come (..) “espressione patologica del fallimento dell'uomo ipermoderno nel tentativo di fare i conti con il tentativo di rispondere all'imperativo di essere sé stesso, ossia di realizzare i nuovi valori fondamentali della cosiddetta società del lavoro post-moderna: il progetto e l'iniziativa individuale; l'esito di tale fallimento è la depressione, che Byung-Chul Han collega all'esaurimento, esito della pressione da prestazione, che contiene in sé l'imperativo della prestazione, ossia l'imperativo di essere sé stessi – “quale nuovo obbligo della società lavorativa tardo-moderna”.

(..) “Non è l'imperativo di appartenere solo a sé stessi a causare depressione da esaurimento, bensì la pressione della prestazione”. (..) “Secondo Alain Ehrenberg, la depressione si diffonde là dove gli obblighi e i divieti della società disciplinare cedono il passo alla responsabilità e all'iniziativa individuale. In realtà, causa di malattia non è l'eccesso di responsabilità e di

iniziativa, bensì l'imperativo della prestazione quale nuovo obbligo della società lavorativa tardo-moderna". [2]

(..) “Al nuovo tipo umano, che è inerme in balia dell'eccesso di positività, manca ogni sovranità. L'uomo depresso è quell'animal laborans che sfrutta sé stesso del tutto volontariamente, senza costrizioni esterne. Egli è al tempo stesso vittima e carnefice. Il sé in senso enfatico è ancora una categoria immunologica. La depressione invece si sottrae a ogni schema immunologico. Essa esplose nel momento in cui il soggetto di prestazione non è più in grado di poter-fare, ed è in primo luogo una stanchezza del fare e del poter-fare. Il lamento dell'individuo depresso, “niente è possibile”, è concepibile soltanto in una società che ritenga che “niente è impossibile”. Il “non-esser-più-in-grado-di-poter-fare” conduce a un'autoaccusa distruttiva e all'autoaggressione. La depressione è la malattia di una società che soffre dell'eccesso di positività. Rispecchia quell'umanità che fa guerra a sé stessa. Il soggetto di prestazione – in quanto soggetto di autosfruttamento volontario – è libero dall'istanza esterna di dominio, che lo costringerebbe a svolgere un lavoro o semplicemente lo sfrutterebbe. E' lui il signore e sovrano di sé stesso. Egli, dunque, non è sottomesso ad alcuno se non a se stesso. In ciò si distingue dal soggetto d'obbedienza”. [3] (..) “Così il soggetto di prestazione si abbandona

alla libera costrizione, volta a massimizzare la prestazione. L'eccesso di lavoro e di prestazione aumenta fino all'auto-sfruttamento. Esso è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna a un sentimento di libertà. Lo sfruttatore è al tempo stesso lo sfruttato. Vittima e carnefice non sono più distinguibili. Questo carattere autoreferenziale genera una libertà paradossale che, in virtù delle strutture costrittive a essa connaturate, si rovescia in violenza. Le malattie psichiche della società della prestazione – malattie neuronali come la depressione, l'iperattività, o la sindrome di burnout, determinate da un eccesso di positività – sono appunto le manifestazioni patologiche di questa libertà paradossale. In quanto sovrano di sé, egli è sottomesso solo a sé stesso; in ciò, egli costituisce un soggetto di libera costrizione, volta a massimizzare la prestazione. Infatti, egli è assoggettato all'eccesso di positività, espresso sotto forma di eccesso di lavoro e di prestazione, che aumenta fino all'autosfruttamento. Tuttavia, la pressione da prestazione non può che portare all'esaurimento; infatti, l'individuo odierno è soggetto all'imperativo della prestazione.” (..) “L'eccesso di positività si esprime anche come eccesso di stimoli, informazioni e impulsi”. [4] (..) “L'esito massimo dell'iperattività è l'iperattenzione, ossia il multitasking, una forma di attenzione diffusa, ma non profonda; al contrario,

possiamo identificare quest'ultima con la vita contemplativa, intesa come forma di sottrazione all'iperattività propria della società dell'azione.” [5]

“Rispetto a ciò, Vita Activa di Hannah Arendt costituisce un tentativo di riabilitare la dimensione della praxis contro il tradizionale primato della vita contemplativa”. (..) “Arendt collega la sua nuova definizione della vita attiva al primato dell'azione. Secondo Arendt, la moderna società annienta, in quanto società del lavoro, ogni possibile azione. L'azione sarebbe causa attiva di nuovi processi. L'uomo moderno, invece, sarebbe passivamente abbandonato al processo vitale anonimo”. [6] “Arendt mostra una visione negativa della società del lavoro, in quanto porta all'annichilimento della possibilità dell'azione, o la degradazione dell'essere umano ad animal laborans – legata alla degenerazione della totalità delle forme della vita attiva nel lavoro stesso”. Riprenderemo quest'operazione, qui citata, alla fine della nostra analisi.

Abbiamo a che fare con la “riduzione della vita del singolo a mera propagazione, riproduzione del processo biologico dell'organismo, attraverso il ciclo di lavoro e consumo; ossia la riduzione della vita stessa – intendendo l'autentica forma della vita umana come vita politica – alla vita biologica

della specie umana, come una specie fra le altre”. L’obiezione qui posta alla Arendt riguarda la totale mancanza di corrispondenza della sua analisi con la società della prestazione. Infatti, “ L’individualizzazione della società del lavoro, intesa come società dell’azione e della prestazione, produce individui che sono imprenditori di sé stessi”. Il quadro è quello di un’ “iperattività contro la passività mortale mostrata dalla Arendt”, legato per rovesciamento al suo monito riguardo alla “ degenerazione della totalità delle attività umane, o delle altre due forme della vita activa, l’opera e l’azione, nel lavoro stesso. Questo fattore ha svelato l’autentico carattere del lavoro come nuda attività di salvaguardia e di riproduzione della nuda vita stessa”. [7]

“La moderna perdita della fede, che riguarda anche la realtà stessa, rende la vita umana incredibilmente fugace. Non solo la vita umana (..) ma lo è anche il mondo. Nulla promette di durare e di mantenersi. A fronte di questa mancanza d’essere, sorgono nervosismo e irrequietezza (..) Il lavoro stesso è una nuda attività. Il nudo lavoro è l’attività che corrisponde alla nuda vita. Il semplice lavoro e la semplice vita si determinano a vicenda”. [8]

Rispetto a ciò, si colloca la biopolitica, intesa come governo ed amministrazione della nuda vita stessa.

“Proprio alla nuda vita, che è divenuta incredibilmente fugace, si reagisce con l’iperattività, con l’isteria del lavoro e della produzione. Anche l’accelerazione dell’oggi ha molto a che fare con questa carenza d’essere. La società del lavoro e della prestazione non è una società libera. Produce nuove costrizioni.” [9]

La mancanza fondamentale della Arendt è di “non essersi resa conto della degenerazione della vita attiva nell’iperattività propria dell’individuo odierno. In particolare, la potenza negativa appare come condizione necessaria per evitare l’iperattività; infatti, vi è un rovesciamento dell’ enfasi dell’attività del pensiero – a cui è attribuita l’ultima speranza – che va a coincidere con l’ iperattività del soggetto di prestazione, intesa come autentica reazione alla nuda vita stessa”: questo è l’errore massimo commesso dalla Arendt. Rispetto a ciò, si colloca l’ultima critica fatta da Byung-Chul Han alla Arendt: “di non aver evidenziato il carattere dialettico dell’essere-attivi, che consiste nel fatto che l’acuirsi dell’attività in iper-azione fa sì che l’attività si rovesci in un’iperpassività,nella quale si segue ogni impulso e stimolo senza opporre resistenza. Invece della libertà essa produce nuove costrizioni. E’ un’illusione credere che tanto più si è attivi,tanto più si è liberi”. [10]



Inoltre, “La crescente positivizzazione della società” porta la riduzione dello stato di eccezione alla normalità. Perciò, “tanto l’uomo quanto la società si trasformano in una *macchina di prestazione autistica*”. [11]

A questo punto, Byung-Chul Han presenta una distinzione – che ricondurremo in seguito all’inoperosità stessa – tra due forme di potenza: da un lato, la potenza positiva, “la potenza di fare *qualcosa*”, dall’altro la potenza negativa, intesa come “potenza di *non fare*, la potenza di non agire, di dire no; perciò, essa permette di evitare l’iperattività. Infatti, per rovesciamento l’iperattività degenera in una forma passiva di fare, un mero darci, essere disponibili verso l’oggetto, un totale superamento dell’agire libero, mentre invece il valore contemplativo del *non fare* si trasforma in una pratica attiva di fare, come forma di espressione dell’autentica libertà di azione, nello stesso gesto di dire di no, che permette di riacquistare la sovranità di sé”. [12] Mentre, come sopracitato, per converso, l’ esito della società dell’azione e prestazione consiste nella società della stanchezza e dell’esaurimento.

L’ultimo passaggio del filosofo sudcoreano è espresso nel titolo stesso dell’opera, “la società della stanchezza”. Bisogna distinguere la stanchezza

profonda dalla “stanchezza da esaurimento”, intesa come “stanchezza della potenza positiva”, ossia come incapacità “di fare *qualcosa*”; infatti, la stanchezza profonda rappresenta, al contrario, la “*stanchezza della potenza negativa, del non fare* (..) che consente l’*utilizzo dell’inutilizzabile*”.

Vi è una previsione sulla società futura, nel dire che “la società che si sta approssimando potrebbe anche esser detta società della stanchezza”. Possiamo intendere l’*approssimarsi della società futura* come una speranza posta da Byung-Chul Han. Infatti, la società della stanchezza negativa, profonda, si può intendere come lo scenario stesso che apre all’ “*utilizzo dell’inutilizzabile*”. [13]

A prima vista, possiamo intendere la società della stanchezza della potenza negativa come una forma di inoperosità, qui prospettata. Riprenderemo questo discorso alla fine della nostra analisi .

Al contrario – come già affermava prima il filosofo sudcoreano – possiamo intendere la società attuale, la società della stanchezza della potenza positiva, come già esausta? A questo scopo è utile approfondire il concetto di esaurimento, espresso da Deleuze.

Eccoci dunque di fronte a Deleuze, in cui possiamo rintracciare un forte interesse per il tema dell'esaurimento, espresso – nell'opera omonima – nella figura dell'esausto, inteso come “colui che ha esaurito il possibile”, ogni possibilità, la potenza stessa del possibile. A differenza dello stanco, che “ha esaurito solo la messa in atto”, la realizzazione della sua attività, o del suo progetto, l'esausto è colui che “esaurisce tutto il possibile, creando”. [14]

Ci sono tre lingue per esaurire il possibile: la lingua III è la lingua delle immagini: “Questo fuori del linguaggio non è solo l'immagine, ma la vastità, lo spazio. La lingua III non procede soltanto per immagini, ma per spazi. E come l'immagine deve accedere all'indeterminato, pur restando completamente determinata, così pure lo spazio deve essere sempre uno spazio qualunque, disertato e deserto, pur essendo geometricamente determinato”. (...) “Lo spazio qualunque è popolato, percorso”. [15] “Come dire che la presa in considerazione dello spazio conferisce un nuovo senso e un nuovo oggetto all'esaurimento: esaurire le potenzialità di uno spazio qualunque. Lo spazio gode di potenzialità nella misura in cui rende possibile il verificarsi di eventi; e dunque lo precede, e la stessa potenzialità appartiene al possibile. Ma questo non era già vero per l'immagine, che proponeva un suo modo specifico di esaurire il possibile? Ora si direbbe che un'immagine, sospesa nel vuoto

fuori dello spazio, in disparte dalle parole, dalle storie e dai ricordi, accumuli una fantastica energia potenziale che fa esplodere dissipandosi. Quel che conta nell'immagine non è il suo povero contenuto, ma questa forsennata energia catturata e pronta a esplodere, che fa sì che le immagini non durino mai a lungo, ma si confondano con la detonazione, la combustione, la dissoluzione dell'energia condensata. Come particelle estreme, non durano mai a lungo". [16] " C'è un tempo in cui le immagini, un momento buono in cui possono apparire, inserirsi, spezzare la combinazione delle parole e il flusso delle voci, c'è un'ora per le immagini, ma è un momento vicinissimo alla fine, un'ora prima dell' ultima".(..) [17] "L'energia dell'immagine è dissipativa. L'immagine finisce subito e si disperde, perché è lei stessa strumento della fine. Cattura tutto il possibile per farlo saltare in aria. Quando dici "ho fatto l'immagine", vuol dire che è proprio finita, non c'è più possibile". [18]

L'immagine è ciò che esaurisce il possibile; anche lo spazio lo fa: (..) "Il testo di Beckett è chiarissimo: si tratta di esaurire lo spazio. I personaggi si stancano visibilmente e i loro passi si fanno sempre più strascicati. Ma la stanchezza riguarda un aspetto minore dell'impresa: il numero di volte in cui si dà un'esecuzione possibile". (...) "I personaggi faticano secondo il numero delle esecuzioni. Ma a prescindere dal numero, il possibile è compiuto da

personaggi esausti che lo esauriscono. Il problema è, allora, rispetto a che cosa si definirà l'esaurimento, che non si confonderà con la stanchezza? I personaggi realizzano e faticano ai quattro angoli del quadrato, su lati e sulle diagonali. Ma compiono e esauriscono al centro del quadrato, dove si incrociano le diagonali. E' lì, diciamo, la potenzialità del quadrato. La potenzialità è un doppio possibile. E' la possibilità che un evento possibile si realizzi nello spazio considerato. La possibilità che l'evento si realizzi, e quella che un qualche luogo lo realizzi. La potenzialità del quadrato è la possibilità che i quattro corpi in movimento che lo popolano si incrocino per 2, per 3 o per 4, seguendo l'ordine e il corso della serie. Il centro è precisamente il luogo dove possono incrociarsi e il loro incontro, la loro collisione, non è un evento fra gli altri, ma la sola possibilità dell'evento, cioè la potenzialità dello spazio corrispondente. Esaurire lo spazio vuol dire estenuarne la potenzialità, rendendo impossibile qualunque incontro. Il problema trova allora la soluzione in quel leggero stacco centrale, quel colpo d'anca, quello scarto, che prevede l'incontro e lo scongiura. La ripetizione non toglie niente al carattere decisivo, assoluto, di un tale gesto. I corpi si evitano rispettivamente, ma evitano il centro assolutamente. Ancheggiano al centro per evitarsi, ma ciascuno si dà solo un colpo d'anca per evitare il centro. A depotenzializzarsi,

è lo spazio: “Pista larga giusto per un corpo solo. Due non vi si incrociano mai”.

La lingua III, la lingua delle immagini, pone il problema dell'immagine pura, indeterminata, legato all'atto cruciale del “fare un'immagine”: ossia, di una immagine “al culmine, che sta per prendere forma, che viene catturata ed esplode”; ossia, ciò che avviene è la “dissoluzione della potenza dell'immagine stessa” (..) “Anche la lingua degli spazi, di spazi qualsiasi, si occupa di esaurire il possibile; ossia, dell'esaurimento delle potenzialità di uno spazio qualsiasi. Si tratta di esaurire le potenzialità dello spazio, ossia di esaurire la possibilità dell'incontro. In sintesi, l'esaurimento del possibile avviene tramite la dissoluzione dell'immagine e l'estenuazione della possibilità dello spazio stesso, data dal movimento di evitare il centro”. [19]

In *Posture*, analisi di Agamben collocata a fine opera, egli identifica la figura dell'esausto con una postura determinata: lo stare seduti, che “è sempre in sé anche un'impostura”. [20] “Secondo Lévinas, “L'essere (..) è una presenza rivoltante a cui sono, però, irrimediabilmente inchiodato, qualcosa che non posso assumere altrimenti che abbandonandomi a una postura che è già sempre impostura. ..ma cercando una postura che la faccia finita con l'Essere, ne esaurisca fino all'ultimo la possibilità. Nell'Esausto (la questione è): “Come si esaurisce una possibilità, che cos'è una possibilità

esausta?” [21] “Si tratta, per Deleuze, di fare i conti con Heidegger”. (...) “Egli sapeva, infatti, che il primo a aver messo l’essere in una postura era stato proprio Heidegger, la cui analitica dell’essere si apre proprio con la celebre constatazione di una implacabile giacitura: “L’essenza dell’esserci giace (liegt) nell’esistenza”. L’esserci è stato “gettato” nel mondo, ma si direbbe che, una volta gettato, non cade in piedi, ma sdraiato (liegen significa innanzitutto “essere sdraiato”). In Heidegger, tuttavia, questo riposare dell’essere nell’esistenza si traduce immediatamente in un primato della possibilità. In quanto giace nell’esistenza, l’esserci è inesorabilmente consegnato alla possibilità: giacere è potere. Se all’essere sdraiato dell’essere corrisponde in questo senso un primato del possibile, occorrerà allora immaginare una postura che esaurisca integralmente e senza riserve ogni possibilità; in questo senso, lo stare seduti rappresenta la postura che esaurisce ogni possibile; in quanto tale, “è associato all’idea di inoperosità, alla sospensione di ogni attività”. [22] “Lo stare seduti è la cifra dell’esaurimento di ogni possibile azione, la postura dell’esausto che è riuscito a sloggiare l’essere dalla sua dimora nella sua possibilità”. [23] Ciò è visibile nella figura dell’esausto, inteso come “una figura dell’essere che ha veramente esaurito le sue possibilità e le sue realizzazioni. E, con queste, anche le sue

posture – o imposture. La figura ultima dell'essere non è la postura, ma il gesto. Esso non pone né impone nulla – espone soltanto”. (..) “La postura si congeda e dissolve in un gesto. E come, nel gesto del danzatore, il danzabile non diventa mai danzato, così nel gesto del vivente, il vivente non diventa mai vissuto, ma resta vivibile nell'atto stesso di vivere [24] . Perciò, il valore ultimo del gesto risiede nell' essere il compimento della potenza stessa, che si mantiene oltre l'atto.

In ultima istanza, possiamo intendere la potenzialità che si conserva nell'atto e che dura al di là di esso come l'inoperosità stessa. Tale potenza virtuale, che conserva la possibilità in atto, ossia il vivibile , se inteso come potenza che “resta vivibile nell'atto stesso di vivere”, coincide con l'inoperosità stessa.

A questo punto, facciamo riferimento a un filosofo italiano, Enrico Donaggio, autore di “Direi di no. Desideri di migliori libertà”; i destinatari dell'opera sono descritti come: “Una generazione che si ritiene, a torto, scippata dall'avvenire. Perché, come un cattivo miraggio, interpreta l'eclisse del modo di ipotecare il tempo che ha tenuto banco per qualche decennio come lo spegnimento di ogni orizzonte. Perché malgrado la precarietà che la devasta, fatica a immaginare un futuro diverso da quello piccolo



borghese”. [25] Possiamo intendere come scopo dell’ opera un’ “Archeologia e memoria del futuro; quanto resta,oggi,dei nostri desideri di migliori libertà, prima che si desse il presente che ha poi avuto luogo”. [26] (..) “La critica – di sé,degli altri e del mondo – come impegno,stile di vita,promessa di felicità”. (..) “Elementi che si condensano tutti, a pensarci bene, in un gesto elementare e nella passione che lo nutre: dire e fare di no”. [27]

Riprendendo uno dei temi chiave della nostra analisi, il lavoro, possiamo vederlo introdotto in generale – e ripreso in seguito nello specifico – da Donaggio, in riferimento a “ una delle due principali attività politiche che svolgiamo ogni giorno. La prima è il “lavoro ombra”. La peculiare forma di sgobbo furioso, mimetico e autolesionistico che ciascuno pratica per non morire di nausea. Il mestiere di vivere al tempo del capitale. Un’attività che assorbe agli individui più tempo che il lavoro produttivo e riproduttivo, ed è quella fatica che individui gruppi e società si impongono come lavoro nero, a domicilio, non pagato, per costruire un immaginario che renda tollerabile un sistema che ti sta stritolando, per conciliarsi con l’inconciliabile”. [28]

(..) “Si pensi a ciò che Peter Sloterdijk ha definito “sportivizzazione dell’ascesi”: (..) piccoli borghesi che si atteggiavano a santi nelle attività

prosaiche della vita quotidiana. Sprigionando un'energia psicofisica, capace, se messa a fuoco e profitto, di rivoluzionare la piega del tempo". (..) "Oggi, per registrare investimenti analoghi, basta sedere sulla panchina del parco di una qualsiasi città. E lasciarsi sfilare davanti, sudati e posseduti, i devoti del running. Disponendo invece di qualche ora e soldo in più, ci si può regalare una gita in montagna o un biglietto per la più spirituale delle destinazioni di tendenza". [29]

(..) "Quel che i pellegrini postmoderni vorrebbero infatti abbandonare per sempre .. è una realtà saturata e oppressa da cose oscene e inutili: merci invadenti e superflue, ritmi di vita e lavoro demenziali, rapporti strumentali o ipocriti, angosce fuori luogo o bersaglio, ingiustizie e miseria a preda d'occhio". (..) "Perché da lontano – assioma basilare della critica – nessuno e niente risulta normale. Tale come lo descrive, giustifica e impone il discorso e la prassi dominante. E chiunque, se osserva la disciplina necessaria per distanziarsi quanto basta da spazi e tempi ordinari – abbandonando così il centro e la presa della norma che rende fatale, cioè ovvio e invisibile, il potere della nostra forma di vita – dispone della passione e dell'intelligenza per articolare un giudizio su quel che non va nella realtà che lo circonda. Da cui prende distacchi spesso più onerosi da gestire della routine a cui vuole

sfuggire. Al termine dei quali pronuncia quasi immancabilmente una promessa: cambiare, tutto o qualcosa, ora e subito. Un impegno e una speranza che, di solito, reggono quanto le buone intenzioni. Colpa (..) della natura stessa del gesto.(..) Perché, se il giudizio critico – il frutto della passione – è alla portata degli occhi e delle mani di chiunque, ci vogliono poi anche i denti per mangiarlo e la disponibilità a pagare il conto. Pare infatti incauto postulare che l'esito del combinato disposto di lavoro ombra e asceti intramondana sia, sempre e comunque, l'integrale traduzione in pratica della verità della critica. Ipotesi che implicherebbe una necessaria estensione del campo della lotta. Un passaggio automatico dall'evasione allo scontro, dalla sottrazione alla divisione. Più lecito ipotizzare che ogni revenant, da mezz'ora di jogging o da spedizioni polari più o meno metaforico, si accontenti di una peace of mind attuabile e duratura. Purchè diversa e migliore di quella precedente e il suo allontanamento. Una condizione che rifletta dunque il grado di separazione conquistato, cioè un incremento di consapevolezza e potenza del senso di libertà. Ma rispetti anche i rapporti di forza tra le proprie aspirazioni e l'ordine delle cose. Un esito alterno quanto la storia dell'essere umano. Perché in palio c'è la strategia più efficace e sostenibile per gestire le conseguenze della disciplina della distanza. Lo spettacolo di un

mondo che, da lontano, non sembra più così normale. E ferisce i nostri desideri di migliori libertà”. [30]

A questo punto, bisogna evidenziare la valorizzazione stessa della volontà di potenza, in direzione capitalistica, da parte degli ultimi uomini, gli esausti, quelli che lavorano soltanto , ma che per rovesciamento possono solo continuare a fare ciò – ossia a fare-oltre. “Accanto a un’esigenza di crescita inarrestabile, il secondo fattore peculiare riportato in qualsiasi definizione elementare di capitalismo è il lavoro salariato. Una rivoluzione del corpo e dell’anima che ha pochissimi eguali nella storia: vendere la vita come una merce più o meno qualsiasi: cedere, liberamente e dietro compenso, l’attività mediante la quale creiamo ogni giorno il mondo e noi stessi a un altro individuo che ne diviene, per la durata di un contratto e forse più, proprietario privato. Karl Polanyi la considera la “grande trasformazione” per antonomasia della vicenda occidentale: (..) trattare il lavoro “come se fosse stato prodotto per essere venduto (..) la finzione più efficace escogitata dal genere umano”. (..) “Concessione di carne e spirito in cambio di denaro come il gesto fondatore di una nuova epoca (..) perché è la logica e la pratica, cioè la norma universale, della nostra forma di vita e della sua indifferenza”. (..) “Paritaria sul piano del diritto, la relazione tra capitale e lavoro è, infatti,

segnata alla radice da uno squilibrio di potere biopolitico. Un dato strutturale, legato alla differente possibilità di mantenersi in vita delle due parti, nel caso la compravendita, per le ragioni più varie – sfruttamento, ricatto, disoccupazione, crisi, guerre – non dovesse andare a buon fine. Chi dispone del salario come solo accesso ai mezzi di sussistenza ha chiaramente un orizzonte di durata e libertà più ridotto della controparte. Almeno secondo un'immagine del mondo sociale che, a differenza di quella oggi egemone, non è all'insegna della comunione ma della liberazione, dunque del conflitto di interessi tra dominanti e dominati". [31]

A tale punto, si evidenzia il legame ancora maggiore con ciò che Byung-Chul Han indicava come l'autentico carattere di passività dell'individuo odierno rispetto al lavoro; infatti, esso può essere inteso come una scelta cosciente, operata dall'individuo, di alienare la propria potenza, separandola dalla propria volontà; possiamo considerare tale fenomeno odierno come espressione del nichilismo nel lavoro stesso; ciò conduce per rovesciamento alla massima valorizzazione di sé, sopra intesa "come rispondere all'imperativo di essere sé stessi" : ciò avviene secondo misure indicate dai vari dispositivi di disciplinamento del lavoro stesso, non più fondato su regole da seguire, ma su varie modalità in cui si è premiati al lavoro.

Tale analisi si inserisce nel contesto della crisi del neoliberismo: “L’infuriare della crisi economica di questi ultimi anni offre forse la migliore illustrazione di questa impasse energivora. Di fronte a un andamento del mondo che offende i valori della critica al capitalismo più timida e disciplinata, manca infatti clamorosamente all’appello un numero significativo di individui – che riconosca alla denuncia di questo stato di cose un’effettiva funzione di stimolo per provare non tanto a manifestarsi, quanto a pensare e agire, cioè a vivere, in una direzione significativamente divergente rispetto al mainstream stigmatizzato. Praticando cioè qualche forma di rifiuto, sottrazione, rivolta condivisa ed efficace”. [32] (..) “Minoranze sparse iniziano invece a frequentare o a creare luoghi diversamente politici. Posti dove tradurre in linguaggi e gesti, in idee e pratiche comprensibili ed efficaci nel Ventunesimo secolo, la speranza di smentire, anche solo per lo spazio di un mattino, il dogma capitale di Tina e dei suoi ex avversari: che non è più tempo per cose del genere e non ci sono più gli uomini giusti per farle. Una scelta più o meno obbligata (..) ma che può condurre a inventare o scoprire dei nuovi luoghi comuni di umanità. Degli spazi d’esperienza collettiva, dove dire e fare di no dimostrino ancora un qualche senso ed effetto, poco importa se limitato. Dove ci si possa sentire meno soli e sbandati, impotenti e disarmati, quando si

viene colpiti da certi desideri di migliori libertà. Per il sostegno che si può ricevere da compagni per caso, a loro volta sensibili alla critica come passione. E da un sapere, antico o recente, fatto di pratiche e racconti”. [33]

“Risorse umane che consentono di prendere corpo e parola, cioè posizione, contro l’ordine del discorso e della realtà dominante. Per giocarsela alla pari, almeno su questo piano, non certo su quello dei rapporti di forza. Ne possono scaturire idee e gesti contraddistinti da un significativo coefficiente di difformità ed estraneità rispetto all’aria che tira. Atti organizzati che riescono, nei limiti del possibile e del vivibile, a opporsi o sottrarsi, in modo attivo o passivo, all’ontologia e alla logica del capitalismo come forma di vita, così come al suo regime di storicità”. [34] (..) “A resistere o sfuggire al trend di azzeramento tendenziale della biodiversità che omologa ogni manifestazione del reale, uomini e cose, al formato e ai criteri di gestione di merce da produrre, consumare, mettere a profitto. Al dominio di un pensiero unico che governa e umilia allo stesso modo, come se fossero una cosa identica, un ospedale e un’impresa, una scuola e una banca, il destino di un precario e quello di una speculazione finanziaria a brevissimo termine. Uno spazio d’esperienza in cui abbia un senso e un effetto dire di no pone al centro una qualche forma di prassi e poiesi comune, atti di mutamento e creazione

condivisa. Occupando così la sfera in cui oggi vengono arrecate le offese e le umiliazioni più atroci, perché ordinarie e banali, sistematiche e strutturali. Un luogo comune di umanità è dunque, anzitutto, un ambito collettivo in cui si prova a intendere il lavoro e la realizzazione di sé che esso produce in modo alternativo rispetto a quello dominante. Al fine di contendere, per strategia, alla forma merce (..) il monopolio esclusivo della forza di soddisfare, formattare o massacrare i nostri desideri di migliori libertà”. [35] (..)

“Un luogo comune di umanità è uno spazio di esperienza in cui, lavorando collettivamente, si tenta di ridurre al minimo possibile i fenomeni che la critica coglie, denuncia, ma non riesce a modificare. Provando così insieme a sperimentare insieme in quale misura sarebbe oggi possibile tornare a dire di no. Verificando quanta radicalità ci è concesso ancora esprimere nel nostro agire e desiderare quotidiano. Di quale integrità siamo ancora capaci. Se esistono o meno gesti di libertà, anche minima e non eclatante, con cui incidere davvero sul reale. Individuando occasioni di dissociazione ed emancipazione che ci rendano degni di essere presi maggiormente in parola e speranza, dagli altri e da noi stessi, come uomini liberi”. [36] Qui si evidenzia il limite del filosofo italiano, nel ricadere nell’umanismo, parlando ancora di uomini liberi, i quali, secondo Foucault, sono invece i massimi



soggetti su cui si esercita il dominio; qui è forte il contrasto con l'impotenza dell'individuo odierno, l'ultimo uomo, che lavora soltanto.

“Fra le proposte legate alla “verifica dei nostri poteri”: la messa al bando di ogni forma di autosfruttamento”. (..) “Nel privilegiato Occidente del XXI secolo lo sfruttamento del lavoro, è diventato ormai soltanto un banalissimo presupposto di partenza per qualunque discorso politico e sindacale, colloquio di assunzione, sguardo sul proprio futuro. Un dato di fatto da cui cominciare ad accettare la realtà, non a criticarla. Un requisito di funzionamento del sistema che (..) viene interiorizzato e accettato anche dai soggetti coinvolti. Che (..) si vedono così costretti ad affiancare quell'onerosissimo lavoro nero”. (..) “Che nel gergo del biopotere contemporaneo significa diventare imprenditori di sé stessi”. [37] Ciò che stavamo dicendo prima in rapporto al lavoro salariato.

A questo punto, possiamo ricollegarci a Byung-Chul Han, che denota il soggetto odierno come “soggetto di prestazione”; ecco spiegata l'attività svolta dall'ultimo uomo: “Una sintesi perversa tra gli aspetti più alienanti del lavoro salariato e quelli più rischiosi della libera iniziativa capitalista. Il peggio delle due modalità di lavorare che il Novecento teneva ancora relativamente

distinte, scaricato sulle spalle di un uomo solo. Del singolo individuo chiamato così a risolvere e pagare per via autobiografica le contraddizioni strutturali del sistema. Il che vuol dire, in pratica, abolire ogni barriera tra tempi di vita privata e professionale; mettere al lavoro – le cosiddette social skills – sentimenti, rapporti, conoscenze, inventive, autonomia e capacità relazionale formati altrove e appartenenti a una sfera diversa da quella della valorizzazione di una merce. Per potersi finalmente sentire, al momento di tirare i bilanci e quattro soldi da un bancomat, l'unico responsabile del proprio fallimento o del profitto altrui. Per questa serie di ragioni, nei luoghi comuni d'umanità che puntano la loro scommessa emancipativa sul lavoro-gruppi che cercano di declinare e svolgere altrimenti questa prassi fondamentale – il sapere e le pratiche messe in atto hanno come primo obiettivo quello di fronteggiare la sofferenza e la miseria di lavorare oggi”. [38]

(...) “Uno dei possibili punti di partenza per una descrizione alternativa del significato del vivere insieme: un nuovo senso comune capace di riattivare giacimenti di passione e speranza ora diversamente sfruttati, ma non prosciugati” . [39] (..) “Una sindrome di impotenza morbida e frustrante segna così oggi la consapevolezza diffusa dei membri della tribù

occidentale. Da un lato il disgusto, la rabbia e l'indignazione per una miseria strutturale sembrano ogni giorno toccare l'apice; dall'altro, un cuscinetto di benessere, uno strato di comfort materiale e spirituale che non si consuma mai del tutto, acquistabile con debiti infiniti risparmia da un contatto troppo acido e dolente con la realtà. Ed è quest'ultimo aspetto a fissare il prezzo che i più sembrano non disposti a pagare; la candela per cui il gioco della passione critica sembra a molti non valere più. Quel che non si è facilmente disposti a perdere o rischiare, in vista di qualcosa di meglio che forse non avrà mai luogo: un luogo comune di umanità. E quindi pazientiamo – sopportando cioè dolore nel tempo, sperando che passi – riuscendo, in misura significativa, anche a essere felici. Con un atteggiamento che non è solo passiva rassegnazione o ebete adattamento, ma anche realizzazione parziale di qualcosa di diverso. Difficile immaginare che oggi moltitudini di individui, pur con infinite ragioni e interessi per farlo, abbandonino in massa le proprie nicchie egologiche, nella speranza di rivoluzionare in meglio sé stessi e il mondo. Una cosa però è chiara: il futuro dei nostri non come dei nostri desideri di libertà di una minoranza sempre più significativa di individui, dipenderà un giorno, in larghissima misura, anche da uno scontro fra promesse di felicità diverse. A patto di liberare questa chimera della colonizzazione

integrale da parte dell'immaginario capitalistico. Tornando a stabilire un contatto intimo con i propri sentimenti, pensieri – quell'insieme sfuggente e poderoso che è la vita di un uomo libero – non provando per una volta paura, ma speranza". [40]

In sintesi, possiamo attribuire a Donaggio la volontà di recupero della sfera pubblica; nonostante una netta presa di distanza dalla rappresentanza politica – conscio del fallimento delle varie ideologie “di sinistra” del secolo scorso – egli stesso afferma la sua traslazione in una forma diversamente politica, come vedremo fra poco. A questo scopo, dobbiamo fare i conti con la proposta di Donaggio, che presenta una prima concretizzazione di una teoria del lavoro liberato, tramite la rappresentazione di alcuni nuovi luoghi di lavoro, già in atto in alcune realtà limitate, fondati su un nuovo pensiero in atto, creatore di tali nuove realtà lavorative; esse sono intese come autentici luoghi in cui si restituisce dignità al lavoro: “Per questa serie di ragioni, nei luoghi comuni d'umanità che puntano la loro scommessa emancipativa sul lavoro – gruppi che cercano di declinare e svolgere altrimenti questa prassi fondamentale – il sapere e le pratiche messe in atto hanno come primo obiettivo quello di fronteggiare la sofferenza e la miseria di lavorare oggi” – intendendo il lavoro come il luogo in cui si svolge “la maggiore umiliazione

odierna” (op.cit., p 153) .

Tuttavia, il limite di tale

visione risiede nell’attribuire ancora valore al lavoro, inteso come “prassi fondamentale” (ibid., p 153); in questo modo si ricade nel dispositivo dell’umanismo, considerando il lavoro come mero fondamento della dignità degli individui , subordinando ad esso vari effetti cruciali, che approfondiremo. In generale, la proposta di Donaggio si colloca in apparenza fuori da una dimensione politica, mentre in realtà bisogna evidenziare l’autentico carattere diversamente politico della sua stessa teoria del lavoro liberato; infatti, la rappresentazione stessa di tali luoghi di lavoro rinnovati presuppone dietro di sé la volontà di ricreare un’idea di comunità: ciò significa non uscire dal dispositivo dell’ ordine sociale, bensì attuarne una mera riproduzione fuori da una dimensione politica, in realtà in modo diversamente politico; ciò è già visibile nelle stesse parole dell’autore : “ Uno dei possibili punti di partenza per una descrizione alternativa del significato del vivere insieme: un nuovo senso comune capace di riattivare giacimenti di passione e speranza ora diversamente sfruttati, ma non prosciugati ”. (op.cit., p 153).

Rispetto a ciò, il limite di Donaggio risiede nel non collocarsi fuori da un ripensamento dell’ordine stesso, della società, della vita associata. Alla base,

c'è la volontà di ricreare, di ripensare un'idea di una nuova forma di comunità. In altre parole, dobbiamo affermare il limite interno di tale prospettiva: essa ci pone davanti al problema di dover ripensare il lavoro stesso, sempre all'interno del dispositivo di un ordine, in grado di riprodurre la società. In particolare, essa evidenzia la necessità di dover ripensare il lavoro, allo scopo ultimo di ripensare la vita associata, ma sempre tesa alla mera riproduzione, ri-creazione di un ordine sociale.

Perciò, la proposta di Donaggio tende verso il mero ripensamento dell'ordine sociale, operato tramite il ripensamento del lavoro, inteso come dispositivo di massima espressione della biopolitica; l'incapacità di superare il lavoro si fonda sul compito di riprodurre l'idea stessa dello stare-insieme. Infatti, l'autentico limite della sua visione risiede nel fatto che in tale ripensamento del lavoro – di cui in precedenza egli stesso ha evidenziato i nodi cruciali, il lavoro salariato e il soggetto come imprenditore di sé stesso – non si esce fuori da una mera riproduzione dell'ordine sociale, ossia non si disattiva il dispositivo di governo ed amministrazione della nuda vita stessa – la biopolitica – anzi la si riattiva, tramite il mero ripensamento del suo dispositivo massimo: il lavoro stesso.

Inoltre, dobbiamo distinguere la proposta di Donaggio dall'autentico scopo a cui dovremmo tendere: la disattivazione dei dispositivi di governo della nuda vita, sotto forma di anarcheologia dei dispositivi di sapere-potere, distinta da una mera ricreazione di essi sotto un'altra forma. In particolare, l'errore massimo consiste nel non sfruttare la chance offerta dalla crisi odierna, come occasione per la destituzione dell'ordine espresso nei vari dispositivi di governo della vita, mentre invece si evidenzia l'emergenza odierna, il lavoro, ma come mera chance per ripensare l'ordine sociale alla loro base.

Perciò, ci troviamo di fronte a un doppio limite: da un lato, il mero ripensamento del lavoro, per ripensare la società, o la vita associata; dall'altro, si rimane ancora all'interno del soggetto, o meglio della soggettività, intesa come forma della volontà di potenza. Rispetto a ciò, possiamo indicare come tratto costitutivo del soggetto odierno l'uso inoperoso di sé, espresso sotto forma di autentico consumo di sé da parte del soggetto della conoscenza, tramite la stessa volontà di consumo e di sapere; in altre parole, ci troviamo davanti alla degenerazione odierna dell'inoperosità stessa nell'eccesso di positività indicato all'inizio, espresso sotto forma di volontà di sapere e di consumo da parte del soggetto della conoscenza: fattori alla base, secondo Byung Chul-Han, dell'impotenza dell'individuo odierno, soggetto di

prestazione ed imprenditore di sé stesso: egli è l'esausto, in quanto può solo continuare a fare-oltre.

Possiamo ricondurre ciò al passaggio compiutosi da una forma positiva di ascesi, già intesa come potenza di non fare, alla sua forma odierna come realizzazione negativa dell'inoperosità stessa, nei termini di "sportivizzazione dell' ascesi", messa a valore sotto forma di autentico consumo di sé.

A questo punto, procediamo a una rilettura veloce dei primi due filosofi trattati, Byung-Chul Han e Deleuze, soffermandoci su alcuni punti da chiarire, che riprenderemo poi nel discorso finale.

In Byung-Chul Han, come già dicevamo, bisogna distinguere la stanchezza profonda dalla "stanchezza da esaurimento", intesa come "stanchezza della potenza positiva", ossia come incapacità "di fare qualcosa" (op.cit.,p 72); infatti, la stanchezza profonda rappresenta, al contrario, la "*stanchezza della potenza negativa, del non fare (..) che consente l' utilizzo dell'inutilizzabile*" (ibid., p 73).

Perciò, possiamo dire che la stanchezza della potenza negativa rappresenti in Byung-Chul Han una forma di inoperosità.



Tuttavia, bisogna evidenziare il limite massimo della prospettiva del filosofo: in quanto “stanchezza del noi” (ibid., p 72), essa riproduce ancora un’idea di comunità, nonostante quest’ultima venga intesa come una mera “prossimità, (..) una vicinanza priva d’ogni vincolo familiare, funzionale” (ibid., p 73).

In Deleuze, possiamo vedere, invece, il tema dell’esaurimento del possibile. Dal testo sopracitato: “ Esaurire lo spazio vuol dire estenuarne la potenzialità, rendendo impossibile qualunque incontro. Il problema trova allora la soluzione in quel leggero stacco centrale, quel colpo d’anca, quello scarto, che prevede l’incontro e lo scongiura. La ripetizione non toglie niente al carattere decisivo, assoluto, di un tale gesto. I corpi si evitano rispettivamente, ma evitano il centro assolutamente. Ancheggiano al centro per evitarsi, ma ciascuno si dà solo un colpo d’anca per evitare il centro. A depotenzializzarsi, è lo spazio: “Pista larga giusto per un corpo solo. Due non vi si incrociano mai”. “Si tratta di esaurire le potenzialità dello spazio, ossia di esaurire la possibilità dell’incontro”. (..) “In sintesi, l’esaurimento del possibile avviene (..) tramite l’ estenuazione della possibilità dello spazio stesso, data dal movimento di evitare il centro” (op. cit., pp 49-50). Perciò, possiamo concludere che la società attuale, in quanto esausta, abbia esaurito ogni possibile.

In sintesi, i tre filosofi trattati in quest'analisi ci permettono di ricostruire un percorso di accostamento crescente all'inoperosità stessa.

In primo luogo, possiamo collocare la proposta di Donaggio, tesa alla riproduzione della società, della vita associata (o dell'ordine sociale) tramite il mero ripensamento del lavoro, inteso come dispositivo di massima espressione della biopolitica – del governo dei corpi e della nuda vita stessa. Perciò, in quanto ripensamento del dispositivo dell'operare, tale proposta non ha niente a che fare con l'inoperosità, così com'è intesa da Agamben.

In secondo luogo, la visione di Byung-Chul Han, che vede nella società della stanchezza una forma di comunità data dal mero stare-insieme, dalla mera prossimità dei corpi, sciolti da ogni legame (meri corpi as-soluti); perciò essa rappresenta la *“stanchezza della potenza negativa, del non fare, che consente l'utilizzo dell'inutilizzabile”* (ibid.), poiché libera da ogni *“fare-per”* (ibid.), da ogni agire in vista di uno scopo. Tuttavia, non è chiaro se si possa intendere questa comunità come propriamente inoperosa.

Infine, la prospettiva di Deleuze, il filosofo che più si avvicina all'ideare una nuova forma di inoperosità – o un nuovo modo di disattivare i dispositivi

dell'operare – infatti, ne “L'esausto”, essa è realizzata sotto forma di un'autentica “comunità del non”, espressa dal movimento, compiuto dai corpi, di evitare il centro, da intendere come autentico gesto di evitare ogni comunità, di evitare l'incontro, “la possibilità (stessa) dell'incontro” (ibid.).

Qual è l' autentico valore di tale gesto? Il suo essere espressione di una potenza, che si compie e si mantiene oltre l'atto stesso. Riprendendo Deleuze, si evidenzia come tale potenza coincida con l'inoperosità stessa. Perciò, possiamo vedere come anche in Deleuze sia realizzata una forma di inoperosità. Il valore ultimo di tale potenza risiede nel fatto di essere una potenza destituente. Essa ci permette – finalmente – la sopracitata anarcheologia dei dispositivi di sapere-potere, o meglio la disattivazione dei dispositivi di governo della nuda vita.

Perciò, possiamo intendere l'inoperosità, sia come una potenza che si conserva oltre l'atto, sia più propriamente come un gesto, che realizza ed insieme espone tale potenza.

In conclusione, in quest'analisi abbiamo provato a mostrare come l'inoperosità possa incrociare alcune vie nel suo cammino, (nel suo pasarse), tre in particolare; a questo proposito, il valore ultimo delle tre prospettive

analizzate risiede nell'andare a mostrare la "perfezione" della potenza irriducibile – dell' inoperosità stessa.

## Bibliografia

Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, traduzione di Federica Buongiorno, Gransasso Nottetempo, 2012

Gilles Deleuze, *L'esausto*, a cura di Ginevra Bompiani, Nottetempo editori, gennaio 2016

Enrico Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Campi del sapere, giugno 2016

## Note finali

[i] Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, p 21

[ii] Ibid., pp 23-24

[iii] Ibid., pp 25-26

[iv] Ibid., pp 28-29

[v] Ibid., p 36

[vi] Ibid., p 37

[vii] Ibid., pp 39-40

[viii] Ibid., p 41

[ix] Ibid.,p 46

[x] Ibid.,p 48

[xi] Ibid., P 52

[xii] Ibid., pp 53-54

[xiii] Ibid., pp 72-74

[xiv] Gilles Deleuze, L'Esauisto,p 21

[xv] Ibid., pp 33-34

[xvi] Ibid., p 36

[xvii] Ibid., p 37

[xviii] Ibid., p 49

[xix] Ibid., pp 49-50

[xx] Ibid.,p 84

[xxi] Ibid., p 85

[xxii] Ibid., pp 86-88

[xxiii] Ibid., p 89

[xxiv] Ibid., p 92

[xxv] Enrico Donaggio, Direi di no.Desideri di migliori libertà, p 11

[xxvi] Ibid., p 12

[xxvii] Ibid., p 14

[xxviii] Ibid., p 61

[xxix] Ibid., pp 62-63

[xxx] Ibid., pp 66-67

[xxxi] Ibid., pp 117-118

[xxxii] Ibid., p 142

[xxxiii] Ibid., pp 143-144

[xxxiv] Ibid., p 144

[xxxv] Ibid.,p 148

[xxxvi] Ibid., p 150

[xxxvii] Ibid., pp 151-152

[xxxviii] Ibid., p 153

[xxxix] Ibid., id.

[xl] Ibid., pp 154-155