

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it

laboratorio@archeologiafilosofica.it

Quaderno XIV

Essere inoperosi

Paolo Vernaglione Berardi



www.settemuse.it

Titiano Vecellio: Concerto campestre (1510)

L'*inoperosità* risulta forse intelligibile se riconduciamo la molteplicità delle forme di vita contemporanee al paradigma biopolitico. Se riconosciamo di vivere all'interno di un dispositivo spazio-temporale biopolitico infatti, l'estesa e pervasiva opera di "presa sulla vita" risulta efficace al punto di incrocio di soggettivazione e assoggettamento.

Come Foucault ha mostrato, la trasformazione storico-politica delle tecnologie di potere disciplinare in tecnologie governamentali, comporta per un verso la dismissione del "potere di vita e di morte" in capo al sovrano, in favore del potere di "far vivere e lasciar morire"; e, per altro verso, comporta l'incitamento alla produzione soggettiva e all'implementazione della vita. La vita è catturata tramite una serie di pratiche amministrative e di "polizia".

Come Giorgio Agamben in più occasioni ha argomentato, l'attuale regime biopolitico ha di mira la *zōè*, la vita generica, o quella che possiamo chiamare la *nuda vita* che, già da sempre oggetto del diritto, assume la forma di vita qualificata, *bios*. D'altra parte l'antica differenza prospettata da Aristotele tra *zōè* e *bios*, vita comune e vita politica nella modernità viene meno e le conseguenze di questa indeterminazione sono la riduzione della vita alla vita biologica e l'indifferenza di *bios* e *nomos*.

All'altro capo della dinamica biopolitica abbiamo poi quell'insieme di pratiche e tecnologie del "sè" che costituiscono oggi il principale vettore di "valorizzazione" della vita individuale in una dinamica di produzione e di "consumo di libertà".

Ciò che infatti viene percepito come una libera condotta e che sembra la spinta più intensa alla realizzazione di "obiettivi", desideri e "progetti di vita" dipende dall'applicazione da parte del soggetto del proprio spazio di libertà in cui essere più o meno competitivi, più o meno abili, più o meno adattabili alle contingenze.

Il successo di un'iniziativa dipenderà da una prassi di soggettivazione che ha al centro il soggetto libero, la sua libertà da vincoli, la sua libertà economica, sancita da diritti politici, sociali e di cittadinanza. Dall'essere cioè una persona giuridica che è prodotta e produce lo stato-di-diritto.

Come ormai un'ampia letteratura critica dimostra, l'impiego di attitudini e abilità personali, l'espressione di gusti e affetti, relazioni e preferenze, costituisce la più imponente tecnologia bio-politica di valorizzazione e di sfruttamento dei corpi individuali.

Questi processi di soggettivazione, che producono soggetti docili, trasformano la produzione e il lavoro, la costituzione politica e la cosiddetta "identità personale", che è forgiata in una incessante pratica di normalizzazione. La "presa" sulla vita generica produce così la realtà biopolitica in cui vige la conversione continua di produzione e soggettivazione.

La questione dell'*inoperosità* dunque si configura come la questione insieme cruciale della contemporaneità, in cui sono in questione i rapporti tra poteri e soggetti.

E' la questione che, seguendo Foucault, possiamo chiamare *an-archeologica*, cioè la questione che si pone all'interno del regime di biopotere già dalla seconda metà del XVIII secolo, ed è la questione della *non necessità* del potere che si manifesta di fronte alle diverse forme che il potere ha assunto in Occidente.

Una prima forma di contestazione della necessità del potere come dominio, e in particolare come dominio sul lavoro, è una forma che possiamo chiamare storico-politica e che assume il "diritto all'ozio" come un diritto naturale. Una seconda forma di articolazione e di critica del paradigma dell'attività è nella filosofia di Schelling, e quindi nel pensiero di Nietzsche, e poi in Kojève, in Bataille, in Blanchot e in Jean Luc Nancy. Infine possiamo definire una terza determinazione dell'inoperosità nell'archeologia filosofica. Giorgio Agamben che delucidato lungo la sua opera il senso della nozione come evidenza filosofica.

Nella forma di contestazione storico-politica per Lafargue l'ozio, che presso i romani era il tempo della dismissione degli affari (*negotia*), ha già cambiato senso e non si riferisce all'assenza d'opera bensì al rifiuto del lavoro. Il rifiuto dell'attività lavorativa che il capitalismo industriale aveva già da tempo subordinato, è assunto sul piano di una storia del mito che oppone al racconto biblico della dannazione del lavoro, un altro mito, che nega la verità stessa del lavoro, la sua costituzione economica ed etica, – costituzione che diverrà nella modernità l'intento della produzione e la moltiplicazione della produzione, ma anche il suo effetto.

Il diritto all'ozio nel pamphlet di Paul Lafargue deriva dalla naturale essenza umana, e questa natura è quella dei giusnaturalisti e degli illuministi, orientata contro l'industrialismo e la borghesia capitalista. L'essenza "oziosa" dell'uomo, che non è vista in prima istanza in opposizione al lavoro ma alla produttività, non è la negazione dialettica del lavoro, ma rappresenta l'intento alla libertà dal lavoro che Marx aveva dimostrato dichiarando l'economia una scienza triste. In quanto attitudine umana naturale l'ozio poteva essere osservato nelle "popolazioni "primitive" dal "portamento fiero" e dalla "pelle ramata", e nella storia dell'Europa. I greci, scrive Lafargue, odiavano il lavoro, Gesù Cristo predicava la pigrizia e Geova aveva maledetto il lavoro; in Europa non tutti i paesi (nel 1883) sono afflitti dal dogma del lavoro.

Ma la ragione dell'imposizione del lavoro secondo Lafargue è impedire ai proletari il godimento, cioè proseguire la schiavitù, ed evitare agli operai i piaceri e i vizi del corpo. E mentre nelle società contadine le donne crescevano sane e forti, dedite alle cure domestiche e familiari, il lavoro di fabbrica le rende pallide e magre, mentre i bambini impiegati nella produzione si ammalano e periscono.

La genealogia del dogma del lavoro è rintracciata da Lafargue nell'idea di Progresso che dall'Illuminismo arriva a Comte e a Victor Hugo, ed è rinforzata dalle fallaci dottrine degli economisti. Il dogma diventa diritto all'interno della "tistica" famiglia dei diritti dell'uomo. Questa genealogia, che non è soltanto filosofico-politica, è rintracciata nell'opera di Puskin o nel famoso *Oblomov* di Goncarov, – ma è comunque una rivendicazione possibile all'interno della costellazione del lavoro, all'interno della sfera della produzione, e può diventare la rivendicazione di una dottrina economica perchè è interna al modo di produzione capitalistico.

Abbiamo dunque l'ozio in opposizione al lavoro all'interno della dialettica della produzione, all'interno della società del lavoro, e in riferimento all'insieme dei diritti e delle garanzie, ma anche della subordinazione sancita dal diritto del lavoro.

Questa forma e questa genealogia è quella che Hannah Arendt trova nella corruzione della vita attiva e nella riduzione del fare al lavorare. Ma la contestazione del lavoro rimane all'interno della società dei diritti, della rappresentanza e dell'organizzazione della rappresentanza del lavoro, cioè rimane interna

alla sfera pubblica, al diritto pubblico e alla giuridificazione dello stato nazionale. Perciò le forme di rifiuto del lavoro che avrebbero intaccato la sfera dei diritti sociali non sono neanche considerate e il modello di conflitto sul lavoro assume la forma dell'organizzazione e della contrattazione.

In *Vita activa* Hannah Arendt dimostra che il *bios politikos*, la vita politica, in quanto prassi (*praxis*) umana in Aristotele è ritagliata nella vita generica (*zōē*) come unica vita qualificata, quando ancora l'opera (*érgon*) e il lavoro «non sembrano avere sufficiente dignità per costituire comunque un bios»¹. Poiché infatti lavoro e opera erano quelle azioni utili e necessarie alla produzione e riproduzione della vita, per ciò stesso erano escluse dalla libertà, il cui ambito era quello della *polis*.

L'articolazione aristotelica di *theoria* (contemplazione), *poiesis* (produzione) e *praxis* (azione) stabilisce una gerarchia che troviamo già «nella filosofia politica di Platone»² in cui la prassi si trova squalificata. Il cristianesimo accentua la differenza tra vita attiva e contemplativa e la prima perde il significato di vita politica e indica «ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo»³.

La successiva separazione di azione e contemplazione con il primato assegnato alla vita contemplativa, svalorza la vita attiva che sarà perciò suscettibile di nuove partizioni, senza peraltro, secondo Arendt che né Marx né Nietzsche riescano a mutare il rapporto tra pensiero e prassi.

La modernità, che lascia sfumare la differenza tra azione e produzione, separa sempre più «l'opera delle nostre mani» dal «lavoro del nostro corpo», e annette un'importanza sempre maggiore all'*animal laborans* elevandolo «alla posizione tradizionalmente tenuta dall'*animal rationale*»⁴. La glorificazione del lavoro, che in Adam Smith e in Marx è dovuta all'affermazione della "produttività", risulta così iscritta all'interno della fenomenologia positivista dello sviluppo e del progresso, che prosegue la tradizione illuminista del dominio della Ragione.

L'obiezione di Arendt al pensiero di Marx riguarda la riduzione al lavoro dell'insieme delle attività umane, per cui l'*operare* è messo da parte e identificato con un modo di produzione pre-moderno, artigianale e non meccanico; mentre «visti come parte del mondo i prodotti dell'operare – e non i prodotti del lavoro – garantiscono la permanenza e la durevolezza senza le quali un mondo non sarebbe possibile»⁵.

Se invece secondo Arendt riconosciamo l'attività pratica come generatrice di storia e di innovazione, e se dunque la produzione del "nuovo", la nascita, e i fatti, costituiscono la storia come effetto della vita politica, la vita attiva sarebbe quella prassi in cui convivono senza subordinarsi una all'altra opera e lavoro. In questa convivenza sarebbe assicurata la vita politica, l'attività politica e, forse, aggiungiamo, la riqualificazione dei rapporti di vita attiva e contemplativa, fino all'indefinizione.

L'opera delle nostre mani a differenza del lavoro consente il carattere durevole del mondo. «L'*homo faber*,...distinto dall'*animal laborans*... – fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce

¹ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad.it., Bompiani, Milano 1994., p. 11.

² Id., p. 12.

³ Id., p. 12.

⁴ Id., p.62.

⁵ Id., p. 67.

il mondo artificiale dell'uomo»⁶. L'opera rivaluta in qualche modo la vita attiva rispetto alla vita contemplativa se il suo valore cambia rispetto al valore assegnato al lavoro.

Nel pensiero di Hannah Arendt sembra di cogliere questa articolazione, e si tratta di una connessione che ha origine nel fatto che con la parola e con l'agire siamo inseriti nel mondo, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale»⁷.

Il primato dell'azione in Arendt è l'opera della grande facoltà di racconto, del narrare; l'agente è un individuo che produce storia – l'unico atto che gli è permesso dal momento che la storia non è fatta dagli uomini. La sfera pubblica dunque è la costituzione storica dell'apparenza e del discorso i cui rischi sono l'uniformità e l'accecamento, la simulazione e il totalitarismo.

La presa di posizione per un'etica normativa insita in questa asserzione filosofico-politica è indiscutibile. La forma dell'agire, il modo d'azione è centrale ed è il modo che l'individuo ottiene per evitare la delega permanente del "fare" politico ai gruppi di potere.

Se dunque la reintegrazione dell'opera nella prassi riconduce l'attività al suo originario campo semantico, l'individuazione del soggetto come soggetto agente segna la coincidenza di azione e volontà individuale, sfera politica e scelta personale. Il pensiero della Arendt è così un pensiero dell'opera, dell'essere in opera, di un operare che è un agire consapevole al fine di costituire una sfera pubblica politica.

Si tratta di una consapevolezza storica e argomentativa, in cui il soggetto intenzionato è responsabile e sceglie la relazione, il "tra", l'intersoggettività in cui l'agire ha corso e finalità. Che questa opera dell'uomo non sia finalizzata in prima istanza alla produzione e alla riproduzione del *bios politikos* non intacca la visione della natura umana come forma di vita attiva e operativa, destinale e relazionale.

Ora, benchè il pensiero di Hannah Arendt fosse teso tra l'epoca dei totalitarismi e l'ora della bomba nucleare e delle prime imprese spaziali, la sostituzione dell'agire produttivo con l'azione politica di cui è questione nella vita attiva lascia impensata proprio la vita. L'intera argomentazione della vita attiva è impegnata nella riqualificazione della sfera pubblica e in una nuova statuizione della differenza tra *oikos* e *polis*, sfera pubblica e sfera privata, – senza che questa costituzione sia in alcun modo messa in rapporto con le forme di vita.

Il limite della riflessione filosofico-politica della Arendt, pur decisiva per la ristrutturazione della filosofia politica, consiste nell'aver lasciato impensato il senso del *bios* che l'agire politico qualifica nel momento in cui è ridefinito in alternativa alla prassi lavorativa. La *vita activa* risulta dunque essere l'attività che qualifica una vita, invece di essere quella forma di vita che, in quanto è determinata dall'azione e vissuta per l'agire, è definita all'interno di una norma morale.

L'etica della responsabilità determina la forma della vita attiva, che sembra essere l'unica vita degna di essere vissuta, e sembra essere l'unica forma che è iscritta nella relazione, nel "tra" gli uomini, ed è

⁶ Id., p. 97.

⁷ Id., p. 128.

sostenuta dall'argomentazione. Qui l'operare è il presupposto del vivere, proprio mentre la realtà occidentale della vita dimostra quanto vale la sua finalizzazione all'opera, – ed è proprio questa dinamica a costituire il dispositivo di cattura della vita nella politica.

Ciò che Arendt manca di considerare sono le prassi di soggettivazione che fanno del corpo il campo di produzione di sé, per cui “l'opera delle nostre mani” che dovrebbe qualificare l'insieme delle attività subordinate al lavoro e all'etica del lavoro, è in realtà il principale agente di disciplinamento (e oggi è la messa in opera della nostra facoltà di pensiero). La vita politica che secondo Arendt qualifica la prassi limitando l'omologazione, nella prassi biopolitica è invece oggetto di appropriazione e valorizzazione da parte del potere.

Ciò che dunque è in gioco nella nozione di inoperosità è il rapporto tra vita e vita politica, in cui non si tratta né di opporre l'ozio al lavoro, né di riqualificare la vita come vita attiva, ripristinando l'opera come il tratto peculiare della specie umana; si tratta invece di considerare le pratiche di sospensione e disattivazione dell'opera e dell'attività in cui la vita è catturata all'interno dei dispositivi di sapere-potere.

Quella che abbiamo nominato come la seconda determinazione estetico-filosofica dell'inoperosità ha la centro non il pensiero di una relazione ma una non-relazione. Si tratta di pensare un evento estremo del nichilismo, oltre il comune, oltre la fine della comunità. Si tratta di pensare un evento che potrebbe essere la verità del nichilismo. Questo evento può essere definito come inoperosità, come modo d'esistenza della generica potenza che non si esaurisce in un passaggio dalla potenza all'atto⁸.

Questa genealogia dell'inoperosità pensa l'essere al di là della sovranità, in Schelling, in Nietzsche, in Heidegger, in Kojève, Bataille, Blanchot, se è vero che *nuda vita e forma di legge* si indeterminano nell'inversione della vita in scrittura. Allora la storia non sarà l'in-sé-e-per-sé per un soggetto in essa conosciuto, bensì la struttura della storia collettiva scoperta da Marx. Questo sistema anonimo, il negativo della storia e della biologia, rideterminando il posto reciproco del soggetto e della storia, afferma la storia delle lotte in vista di un profilo più che umano. E' questo il momento che Kojève segnala quando espone l'argomento della fine della storia.

D'altra parte Bataille nel programma di *Acéphale*, riepiloga il rovesciamento del mondo ereditato da Nietzsche: formare una comunità creatrice di valori; rimuovere le maledizioni della guerra e del lavoro; distruggere e decomporre per portare a compimento; praticare un'ascesi positiva; giungere alla realizzazione universale dell'essere personale nell'ironia del mondo degli animali; rivendicare la perversione e il delitto non come valori esclusivi; lottare per decomporre "le comunità nazionali, socialista e comunista, o le chiese"; riconoscere il carattere "organico" della società; partecipare alla distruzione del mondo che esiste; considerare il mondo che sarà nel senso della realtà considerata fin d'ora; affermare il valore della violenza⁹.

E se il limite del pensiero battagliano è il permanere della sovranità all'interno di una scrittura del sé che ne cerca la destituzione, – ragione per cui Benjamin accusava Bataille di lavorare per il fascismo, –

⁸ *Homo sacer*, p. 71.

⁹ Cfr., *Id.*, p.145-146.

la sospensione della relazione sovrana non potrà non passare per l'esposizione anarchica dell'anarchia del potere.

Jean Luc Nancy ha tentato il passo al di là della relazione, nell' in-comune. In *La comunità inoperosa*, primo libro del dialogo con Blanchot, non si tratta più dell' inumana comunità, ma dell'essere un regno post-marxiano della libertà, in cui il lavoro eccedente non sarebbe più lavoro sfruttato, ma arte e invenzione, comunità – comunica con forme estreme di gioco, sovranità ed estasi da cui l'individuo resta definitivamente escluso. Ma questa comunicazione è rimasta remota, segreta e perlopiù ignorata dal comunismo stesso, eccetto che nei bagliori folgoranti della poesia, della pittura e del cinema nei primi tempi della rivoluzione dei soviet, o ancora nei motivi che Benjamin poteva avere per dirsi marxista, o in ciò che Blanchot tentò di far passare o di proporre (piuttosto che di significare) con la parola comunismo (“il comunismo: ciò che esclude (e si esclude da) ogni comunità già costituita”)¹⁰.

Ed è per questo che «la comunità non può appartenere alla sfera dell'opera. Nulla si produce, se ne fa l'esperienza (o meglio l'esperienza di essa ci fa) come esperienza della finitezza»¹¹. Al di qua o al di là dell'opera, «ciò che si ritrae dall'opera, ciò che non ha più a che fare né con la produzione né con il compimento, ma incontra l'interruzione, la frammentazione, la sospensione»¹².

L'inoperosità allora è un'esperienza, l'esperienza di una vita: «Non si tratta qui unicamente e neppure in primo luogo della letteratura amorosa, della letteratura 'letteraria', ma soltanto dell'inoperosità della letteratura: tutta la comunicazione inoperosa, tanto letteraria quanto filosofica, scientifica, critica, estetica e politica....mentre la parola degli amanti cerca una durata della gioia, cui la gioia si sottrae, la scrittura in questo senso *iscrive* la durata collettiva e sociale nell'istante della comunicazione, nella partizione.»¹³.

L'inoperosità è qui intesa come quella forma di vita in cui si arresta l'opera del potere sulla vita. Essere inoperosi significa sospendere l'intreccio di vita e opera e mantenersi nello stato in cui vita e opera si indistinguono, – in cui la vita diviene stile di vita, in cui il potere sulla vita seppure vigente assume una vigenza senza significato.

Nella terza determinazione, che chiamiamo archeologico-filosofica, possiamo definire l'inoperosità come un'estetica dell'esistenza in cui la vita coincide con la sua forma; in cui cioè come Agamben ha rilevato, *bios* e *zōè* si indistinguono. Inoperosità è il modo in cui essere e prassi coincidono, l'una come esistenza, l'altra come inattività. In maniera esemplare l' "uso" della vita indica questa prassi. Il verbo *usare*, che nella modernità ha il senso del "servirsi di qualcosa", utilizzare qualcosa, ha in origine il senso di un certo rapporto tra il soggetto e quello che i greci indicano nella forma verbale del "medio".

Il medio non è né l'attivo né il passivo del verbo, ma indica un processo che ha luogo nel soggetto: il soggetto è interno al processo, come ha indicato il grande linguista Emile Benveniste¹⁴. «Il soggetto è centro e attore di un processo: egli compie qualcosa che si compie in lui»¹⁵. Al pari dei verbi come

¹⁰ Cfr., J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad.it., Cronopio, Napoli 2003, p. 86.

¹¹ Id., p. 75.

¹² Id., p. 78.

¹³ Id., p. 113.

¹⁴ Cfr., G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza editore, Vicenza 2014, p.52.

¹⁵ Id., p. 52.

nascere, morire, soffrire, giacere, parlare, godere, dormire, anche nel verbo dell'uso il soggetto effettuando un'azione ne riceve un'affezione¹⁶.

Il medio dunque si situa in una zona di indistinzione tra attivo e passivo. Fare esperienza di sè, usare il corpo significa: l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con uno o con più corpi. Spinoza esemplifica nella descrizione della grammatica ebraica questo senso del rapporto del soggetto con l'uso di sè espresso da alcune forme verbali: essere "affetti da se stessi", "passeggiare sé". Soggetto e mondo vivono così indistinti. Il modo dell'affezione è quella passione in cui si aboliscono agire e patire e questa passione delimita una nuova figura della prassi umana.

Nell'indicare uno stile di vita in cui il ruolo legato all'identità personale, all' "io" si dissolve nella reversibilità delle posizioni Foucault si riferiva al sadomasochismo come a quella pratica erotica che apre uno spazio inedito di libertà. In quanto è il tentativo di rendere inoperosa la dialettica tra padrone e schiavo, godimento e lavoro, il sadomasochismo estingue il dispositivo del possesso di sè, dell'identità e dell'azione nell'uso reciproco dei corpi. Questo processo disdice ogni attribuzione di proprietà, al pari della contemplazione.

Si tratta allora di immaginare forme di vita in cui si rendono inoperose sia il *bios* che la *zōè*, portandole a coincidere, cioè, letteralmente, a farle cadere insieme. Ciò però non significa vivere nella nebbia mistica dell'indistinto, ma al contrario operare di continuo la de-soggettivazione, che Deleuze riguardo alla vita contemplativa indica come un *modo di esistenza impersonale* e che Agamben indica come quella vita che coincide con la sua forma. Si tratta dunque di una forma di vita nella zona di indistinzione di *bios* e *nomos*.

In questo senso l'*uso* come modo dell'inoperosità consiste nella disattivazione del dispositivo aristotelico potenza/atto, che assegna all'*energeia* (essere in opera) il primato sulla potenza. L'uso è un principio interno alla potenza che la spinge a rivolgersi a sè stessa, a farsi potenza della potenza, a potere la propria potenza e la propria impotenza¹⁷. Dunque « non si tratta di rinunciare alla forma di vita che si vive ma di disattivarla, di sospenderla, di renderla inoperosa per la vita per cui e in cui viviamo.

In *Il regno e la gloria*, la ricerca genealogica condotta da Agamben sulle origini economico-teologiche della politica, l'inoperosità emerge come il fulcro della vita messianica, cioè la vita nel tempo-di-ora in cui sono neutralizzate immanenza e trascendenza. Come già era evidenziato in *Il tempo che resta*, dobbiamo intendere la vita messianica non come la trasformazione della condizione fattizia della vita individuale nell'aspettativa di vita eterna in un al di là impensabile, – bensì come la sospensione di ogni condizione di fatto nella forma del "come non" nella Prima Lettera ai Corinzi: "quelli che hanno moglie siano come non l'avessero, quelli che piangono, come non piangessero; quelli che si rallegrano come non...".

Il "fate come non" paolino che già Jacob Taubes aveva rilevato come la formula messianica decisiva, non è la rinuncia al mondo per la vita eterna, ma l'anticipazione "qui e ora" della vita perfetta che non coincide "con una forma predeterminata". La vita messianica è la vita nel tempo contratto che è il tempo che resta dopo il compimento della vita nella legge e prima della fine dei tempi. La vita messianica sospende l'*éskaton* del giorno del giudizio, compiendolo nella temporalità attuale.

¹⁶ Id., p. 52.

¹⁷ Id., p. 130.

L'inoperosità in questione nel messianesimo ha la forma della sospensione dell'identità sociale e personale. La forma di vita inoperosa è dunque quella vita in cui la legge è disattivata.

Nell'interpretare i rituali di acclamazione e glorificazione degli imperatori romani come segni e affermazioni del potere sovrano Agamben indaga l'adozione nel rito ecclesiastico come espressione dell'economia divina della salvezza. In questo senso la derivazione del potere terreno dalla figura del Regno è il tratto decisivo dell'amministrazione del potere, cioè del governo. Se dunque la gloria, come evento del Paradiso, è il compimento di ogni attività, ogni scrittura, ogni lettura e ogni teologia, la cessazione di ogni opera è stata dichiarata sacra.

Ciò perchè, come nella Lettera agli Ebrei «benchè le loro opere fossero state compiute fin dalla creazione del mondo»¹⁸, una volta che il mondo è stato creato Dio cessa dalle opere. L'inoperosità, di cui il *sabato* è immagine e figura, è il regno dei cieli che, messianicamente, "...è in mezzo a voi...".

Dunque il fatto che l'uomo non entra nell'inoperosità di Dio non dipende dal fatto che "guadagnerà il pane con il sudore della fronte", ma perchè ha continuato a lavorare, ha continuato l'opera nel tempo tra la creazione e il giudizio finale. «Resta dunque per il popolo di Dio un sabatismo. Colui che entra nella sua inoperosità cessa da tutte le sue opere come Dio dalle sue»¹⁹; e questa è la memoria di ciò che avrebbe potuto essere e non è stato, di ciò che era possibile ed è divenuto impossibile: essere inoperosi su questa terra.

Il poter non lavorare, invece di rimanere potenza assoluta e permanente è entrato nel campo dell'azione, nell'orizzonte semantico ed etico dell'opera e del lavoro, divenendo uno dei poli della dialettica dell'attività: mettere in opera-riposare; lavorare-vivere; agire-patire. Così il sabato, le festività e i riti, entrando nella dialettica feriale dell'attività, sono stati sacralizzati.

I limiti dell'etica occidentale sono quelli inerenti all'incapacità di pensare una virtù della vita non come fine di una vita di buone azioni, ma come virtualità, come possibilità reali di passioni possibili, come attività improduttiva, come corporeità che vive nella zona di indifferenza tra *physis* e *nomos*.

Se definiamo questo stato come beatitudine, che già per Agostino era la "pace di Dio", cioè «uno stato che non conosce nè acedia...nè bisogno, la vita inoperosa è la vita virtuosa che è la vita beata, cioè la condizione in cui nè si fa qualcosa nè non si fa qualcosa, in cui è sospeso il movimento tra l'agire e il patire, l'operare e il cessare l'opera. «Siate inoperosi e vedete che io sono Dio...Allora resi perfetti da una grazia più alta saremo in eterno inoperosi vedendo che è Dio, pieni di lui perchè egli sarà tutto in tutti»²⁰. In questo senso il sabato eterno dei risorti è l'inoperosità sottratta al dualismo di immanenza e trascendenza ed è la condizione che potremmo chiamare di immanenza assoluta che secondo Spinoza conferisce divinità alla natura.

Ancora con Agamben, la gloria, in quanto è condizione postgiudiziale di beatitudine è anche la sua condizione iniziale. La gloria è gloria di un trono il cui soggetto è Dio. E poichè il trono divino è già pronto da sempre «e da sempre aspetta la gloria di Dio»²¹, analogamente il trono regale, segno del

¹⁸ Cit., in *Il Regno e la Gloria*, p. 263.

¹⁹ Id., p. 263.

²⁰ Id., p. 264.

²¹ Id., p. 268

potere, è vuoto. E come quella condizione di attesa testimonia la realtà di una vita che precede la vita, così gli *arcana imperii* del potere di cui il trono è insieme la traccia e l'enigma svelano il vuoto d'essenza comune al potere e alla gloria, alla politica e alla liturgia, fino alla coincidenza per cui oggi il potere è liturgia.

Ma più di tutto, il segno regale di questa disposizione temporale dimostra l'inoperosità essenziale del principio della vita, della sua generazione. L'*oikonomia* del potere (in forma di festa e di gloria) che cattura l'inoperosità centrale della vita conferma ciò che la teologia indica come la corruzione dell'"inguardabile" inoperosità umana: agire, operare, lavorare.

Per comprendere questo nesso generativo della politica occidentale e della tradizione filosofico-politica dobbiamo rifarci ancora una volta alla distinzione aristotelica di *bios* e *zōè*, – distinzione possibile a partire dall'esclusione della *zōè* dalla vita politica e, nello stesso momento, dalla sua inclusione tramite il bando sovrano. La sovranità si costituisce infatti sempre nel bandire fuori dalla *polis* la vita generica, ma questa stessa sanzione opera la cattura nella *polis*.

Il profilo di questa vita segnata dal bando sovrano è l'antica figura dell'*homo sacer* nel diritto romano, cioè di colui che è insacrificabile e uccidibile. La vita "sacra" è la nuda vita su cui si esercita la prestazione originaria della sovranità, nella zona di indistinzione di sacro e profano, sacrificio e omicidio²². La nuda vita catturata in quanto vita non qualificata ma bandita dal potere sovrano vive in una zona di indiscernibilità tra *physis* e *nomos* in cui si costituisce la politica²³.

Questa zona è quella dell'*eccezione*, cioè l'apertura di uno spazio tra la norma e la sua applicazione, in cui scorre il processo che determina l'esercizio della norma. Agamben ha dimostrato che non essendovi alcun nesso tra la norma e la sua applicazione al caso particolare, «per applicare una norma bisogna sospendere la sua applicazione, produrre un'eccezione»²⁴. In questo spazio le diverse forme di governo si indistinguono. Lo stato d'eccezione non è una dittatura ma uno spazio vuoto di diritto, una zona di *anomìa* in cui le determinazioni giuridiche sono disattivate. Ma proprio per questo «...questo non-luogo giuridico è come se liberasse una sorta di *mana* giuridico,...di cui tanto il potere costituito che il potere costituente cercano di appropriarsi»²⁵.

Il luogo storico più clamoroso in cui lo stato d'eccezione è divenuto regola è il campo di concentramento. Il suo paradosso e la sua realtà "inumana" consistono nel fatto che lo stato d'eccezione è lì preso nell'ordinamento giuridico. La norma diventa inscindibile dall'eccezione. In quello spazio "gli abitanti dei campi", i "musulmani" di cui Agamben ha tracciato il profilo in un'altra ricerca²⁶, sono ridotti a nuda vita. Il campo è infatti l'esecuzione diretta della *Fubrung*, cioè del fatto che il Führer è una "legge vivente", cioè quel profilo in cui il *nomos* coincide con il *bios*. Il concetto di razza «realizza un'immediata coincidenza di fatto e diritto»²⁷.

²² G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, cfr., p. 92.

²³ Cfr., Id., p. 121.

²⁴ G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 54.

²⁵ Id., p. 71.

²⁶ G. Agamben, *L'archivio e il testimone. Ciò che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

²⁷ *Homo sacer*, p. 194.

Il campo in quanto esempla lo stato d'eccezione è il paradigma politico della modernità; è quello spazio in cui il normale ordinamento è sospeso e in cui «che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della "polizia", cioè di coloro che a vario titolo sono responsabili della sua organizzazione e gestione e che vi agiscono sovranamente»²⁸.

Si tratta infatti di spazi extragiudiziali investiti di nuovo diritto (il cui mantenimento, come Benjamin scrisse, si attua tramite la stessa violenza che lo produce), – ma questo diritto è al di fuori dell'ordinamento giuridico senza essere un diritto eccezionale. Manifesta piuttosto la soglia di indistinzione del fatto eccezionale e del diritto d'asilo, soglia che istaura l'emergenza nello spazio territoriale dell'ordinamento statale.

Nell'attuale stato d'eccezione permanente, le cui realtà territoriali sono dispiegate, da Guantanamo ai Centri di identificazione ed espulsione, alle zone di controllo speciale, che siano periferie metropolitane o aree di sorvolo dei droni, «il campo è il nuovo regolatore nascosto dell'iscrizione della vita nell'ordinamento»²⁹. Lo stato d'eccezione permanente dello stato di guerra civile globale, scomposto nelle guerre civili locali, nella guerra al terrorismo e nel terrorismo in stato di guerra, realizza in scala mondiale l'indifferenza di *bios* e *nomos*.

D'altra parte la simulazione di una sostanza e di un'opera del potere continuano a determinare il naufragio delle utopie politiche dell'Occidente come dei programmi rivoluzionari di presa del potere o di trasformazione dei rapporti di potere. Mettere al centro l'inoperosità del potere e ricondurre ad essa non più il progetto umano ma il vuoto di progetto sembra dunque essere il modo più proficuo di sospendere la macchina governamentale in cui il potere si esercita³⁰.

Per ciò sarebbe urgente pensare l'essere al di là di ogni idea di legge. Al di là della vigenza senza significato che è pur sempre l'effetto di una relazione della nuda vita al bando sovrano. In luogo della relazione si tratta dunque di costituire una filosofia come an-archia. In luogo della relazione una potenza destituente, «capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire i loro elementi in contatto...Così nel punto in cui una potenza destituente esibisce la nullità del vincolo che pretendeva di tenerli insieme, nuda vita e potere sovrano, anomia e *nomos*, potere costituente e potere costituito si mostrano a contatto senza alcuna relazione; ma perciò stesso, ciò che era stato diviso da sé e catturato nell'eccezione - la vita, l'anomia, la potenza anarchica appare ora nella sua forma libera e indelibata»³¹.

La filosofia come anarchia potrebbe dunque presentarsi nella sospensione del rapporto tra filosofia e politica, che implica il pensiero anarchico non come pensiero politico e implica la filosofia nell'oltrepassamento della metafisica. Si tratterebbe di una intimità senza relazione in cui unità e separazione coincidono, se «il “solo a solo” che definisce la struttura di ogni singola forma-di-vita definisce anche la sua comunità con le altre.»³².

Poter essere inoperosi dunque significherà esercitare il pensiero nella sua scrittura. Laddove il pensiero

²⁸ Cfr., Id., p. 195.

²⁹ Id., p. 196.

³⁰ Cfr., *Il Regno e la Gloria*, p. 269.

³¹ *L'uso dei corpi*, p. 345.

³² Id., p. 302.

è quella pratica archeologica «che può eventualmente risultare dalla disattivazione della macchina antropogenetica. Si tratta dunque, vivendo una vita, di costituire una forma di vita come l'inoperosità in ogni vita».

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995

G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 1998

G. Agamben, *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2009

G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza editore, Vicenza 2014

Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994

Georges Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2008

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996

Paul Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, Asterios editore, Trieste, 2013

Jean Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003