

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

Il programma antropologico di Giorgio Agamben si è concluso – o per meglio dire è stato «abbandonato», come l'autore stesso scrive nell'Avvertenza – con la pubblicazione del volume *L'uso dei corpi*. La ricerca sull'*Homo sacer*, che prende il nome dal libro inaugurale (1995), è andata orientandosi alla elaborazione di una teoria della liberazione dell'uomo dal dominio della biopolitica e dell'economia nel segno di una forma di vita completamente aderente a se stessa e al luogo in cui dimora tanto da rendere anodine coppie di lungo corso della filosofia occidentale quali soggetto/oggetto, pubblico/privato, trascendenza/immanenza, lavoro/politica. Negli ultimi due decenni una costante della ricerca di Agamben è stata la questione circa la possibilità di sottrarre la nuda vita alle tecniche di governo e al potere del capitale così da liquidare l'idea stessa di *vita senza qualità* non più meritevole di cittadinanza filosofica allorché l'alternativa tra *zoé* e *bios* sia destituita di ogni valore semantico e immessa in una soglia di indistinzione. Da un volume tanto ricco e coerente scelgo due temi, schiavo e forma-di-vita, con cui circumnavigare il continente dell'inoperosità che costituisce l'autentico precipitato teorico del progetto agambeniano. Osservando la tripartizione del libro, si tratta di fornire qualche ragguaglio sulla prima sezione (pp. 19-131) e sulla terza più l'epilogo (pp. 247-351), lasciando sullo sfondo il capitolo di mezzo (pp. 149-227) dedicato

allo sviluppo dell'ontologia modale (Spinoza) in contrasto con l'essere della sostanza (Aristotele): «Il problema è, a questo punto, quello di trovare i concetti che permettono di pensare correttamente la modalità. Noi siamo abituati a pensare in modo *sostantivale*, mentre il modo ha una natura costitutivamente *avverbiale*, esprime non il “che cosa”, ma il “come” l'essere è» (Agamben 2014: p. 214). Prima di procedere con i due temi, conviene fornire una illustrazione preliminare della nozione di inoperosità, contestualizzandola nel percorso filosofico dell'autore e in quello più generale del secondo Novecento da cui egli trae ispirazione.

In principio era l'argia. Con gesto caratteristico, in uno scolio contenuto in *Homo sacer*, Agamben sintetizzava il significato di quello che ne *L'uso dei corpi* è diventato il termine chiave della sua archeologia dell'opera dell'uomo:

Il tema del *désœuvrement*, dell'inoperosità come figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia, che appare per la prima volta nella recensione di Kojève a Queneau, è stato ripreso da Blanchot e da J.-L. Nancy, che lo ha posto al centro del suo libro sulla *Comunità inoperosa*. Tutto dipende qui da che cosa s'intende per «inoperosità». Essa non può essere né la semplice assenza di opera né (come in Bataille) una forma sovrana e senza impiego della negatività. Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum* (Agamben 1995: p. 71).

È merito di Alexandre Kojève (1952) aver introdotto l'espressione *désœuvrement* nel dibattito contemporaneo allorché,

discutendo dei romanzi di Raymond Queneau (*Pierrot mon ami* [1942], *Loin de Rueil* [1944], *Le dimanche de la vie* [1952]), colse nei personaggi la figura del saggio pieno di sé giunto alla fine della storia e li nominò con l'epiteto *vous désœuvrés*. Negli anni Ottanta, com'è noto, questa immagine ispirò il confronto tra Jean Luc Nancy (1983) e Maurice Blanchot (1983) ma nel decennio precedente era stata già ripresa da George Bataille (1976), allievo-rivale di Kojève. Nel lessico di Agamben la parola 'inoperosità', così come il francese *désœuvrement*, conserva in sé la negazione di ciò che in greco si chiama *energheia*, il cui significato letterale è 'in-opera'. Nella tradizione metafisica classica il termine *energheia* entra in relazione con *dynamis* configurando il dispositivo aristotelico in cui la potenza si oppone e insieme si lega all'atto. Il modo con cui Agamben delinea la semantica dell'inoperosità non consiste né nella neutralizzazione delle opere, *erga*, intese come la sedimentazione dell'atto in un oggetto esterno (contro la linea Kojève-Nancy-Blanchot), né nell'ipotizzare una forma di negatività assoluta e senza contenuto (contro Bataille). Egli, invece, penetra all'interno della coppia potenza/atto e disattiva il rapporto finalistico che collega i due elementi: «Se vi fosse, cioè, da pensare – chiede con piglio retorico – un uso della potenza che non significasse semplicemente la sua messa-in-opera, il suo passaggio all'atto?» (Agamben 2014: p. 77). Col tema dell'inoperosità il filosofo intende allestire una ontologia della potenza *oltre* l'atto, una teoria dell'essere e dell'uomo che, lungi dall'indicare la mera omissione dell'attualità, riposa in una concezione non teleologicamente orientata di *dynamis*. Al fine di rendere perspicuo il

concetto, leggiamo un estratto dal capitolo intitolato *Opera e inoperosità*:

Un vivente non può mai essere definito dalla sua opera, ma soltanto dalla sua inoperosità, cioè dal modo in cui mantenendosi in un'opera, in relazione con una pura potenza, si costituisce come forma-di-vita, in cui *zoé* e *bios*, vita e forma, privato e pubblico entrano in una soglia di indifferenza e in questione non sono più la vita né l'opera, ma la felicità (Ivi: p. 313).

Lo schiavo. Nello studio di Agamben, che eredita l'espressione dal brano contenuto in *Politica* (1254b18) allorché Aristotele definisce lo schiavo come colui il cui compito implica l'uso del corpo, il concetto di *uso* non è conciliabile con la classica coppia prassi/poiesi (Aristotele, *Etica Nicomachea*: 1140b6-7). La sua piena intellegibilità consiste non soltanto nell'opporci al possesso, già ampiamente illustrato in Agamben (2011), ma soprattutto nel rifiutare l'*habitus* del fare, inteso tanto nel senso dell'agire quanto in quello del produrre: sia nella prospettiva dell'attività che non dà luogo a opere avendo in sé il fine (prassi), sia nell'ottica dell'attività provvista di uno scopo esterno che staziona nel mondo (poiesi). Agamben dà un senso all'archeologia dell'opera dell'uomo spogliando lo schiavo della veste istituzionale e giuridica che storicamente ha indossato, dunque, sottraendolo alla funzione di mezzo utile a «eliminare il lavoro dall'esistenza propriamente umana» (Agamben 2014: p. 42) per cogliere in lui un inedito operatore antropogenetico. È dalla natura inappropriabile, improduttiva e a-pratica del corpo dello schiavo che il filosofo romano desume il nucleo teorico del concetto di uso, che nella sua essenza

finisce per essere coestensivo a inoperosità. Gli elementi della teoria dell'inoperosità, giunta a compimento in questo peculiare *uso del corpo*, sono stati elaborati nelle tappe precedenti di Agamben (2007) e di Agamben (2009, che non fa parte del ciclo *Homo sacer*): inoperoso è l'uomo perfettamente felice, la cui funzione incessante è quella di mettere in moto una inesauribile potenza costituente che gli permette di sottrarsi a qualsivoglia forma istituzionalmente determinata della prassi e della poiesi, dell'azione politica e della produzione. Nelle parole di Agamben (2014: p. 130):

L'opera inoperosa, che risulta da questa sospensione della potenza, espone nell'atto la potenza che l'ha portata in essere: se è una poesia, esporrà nella poesia la potenza della lingua, se è una pittura esporrà nella tela la potenza del dipingere (dello sguardo), se un'azione esporrà nell'atto la potenza di agire [...] Rendendo inoperose le opere della lingua, delle arti, della politica e dell'economia, essa mostra che cosa può il corpo umano, lo apre a un nuovo possibile uso.

Non sfugge che tale inoperosità intesa quale principio di liberazione sia il rovescio della condizione umana altrettanto inoperosa ma per nulla libera nel capitalismo attuale. Agamben si disinteressa della questione del lavoro senza teleologia, ossia il lavoro vivo che, in conseguenza dell'inclusione in sé di elementi estranei al proprio concetto perché non ascritti al comportamento strumentale bensì all'interazione linguistica, trova sempre meno il suo senso nella finalità esterna, transitata sotto il dominio delle macchine, avviandosi così ad assomigliare sempre più a un'attività logicamente irrelata al nesso causale mezzo-fine. Tale questione rappresenta da un lato un prezioso

laboratorio empirico in cui osservare l'offuscamento dell'opposizione tra le categorie di prassi e poiesi – tema che sta al centro de *L'uso dei corpi* – e dall'altro un terreno assai fecondo su cui sviluppare le contraddizioni del capitale e provare – come fa Agamben – a scardinarne il potere. In questo orizzonte sembra legittimo interrogare il concetto di uso/inoperosità chiedendosi se esso costituisce una compiuta categoria ontologica oppure se designa un indicatore epistemologico da applicare con attitudine teoretica al rapporto linguaggio-lavoro nel capitalismo contemporaneo.

La forma-di-vita. Forma-di-vita è il termine tecnico con cui Agamben intende rendere ragione di un'esistenza che non si genera dall'articolazione tra *zoè* e *bios*, tra il semplice fatto di vivere e la condotta umanamente qualificata. La forma-di-vita smentisce quella dicotomia, essa non è né una nuda vita che necessita di specifiche determinazioni, né un'esperienza che vuole spogliarsi delle sue qualità per far ritorno a uno stato subumano. Forma-di-vita è quell'esistenza che, essendo umana, non è formulabile secondo lo schema umano/non-umano ma è fin dall'inizio un terzo termine: «Si tratta, cioè, di rendere inoperosi tanto il *bios* che la *zoè*, perché la forma-di-vita possa apparire come il *tertium* che diventerà pensabile soltanto a partire da questa inoperosità, da questo coincidere – cioè cadere insieme – di *bios* e *zoè*» (Ivi: p. 287).

Il punto di fuga di questa modalità della vita è l'immanentismo di radice spinoziana, cui Agamben fa riferimento almeno una decina di volte nell'arco della sua esposizione, e al quale inequivocabilmente allude in chiusura dell'ultima pagina del volume: «una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di

agire» (Ivi: p. 351). È questa l'immagine della «buona vita», della felicità: essa non risiede nel fare pratico e produttivo, ma nella contemplazione della potenza di *non* fare. Qui, in ultima analisi, si trova secondo Agamben la base per una nuova dimensione della politica, che già altrove nominava come «sostanza politica dell'Occidente» (Agamben 2007: p. 269). Con *L'uso dei corpi*, che come afferma l'autore non è «un nuovo inizio né tanto meno una conclusione», Agamben mette almeno provvisoriamente fine al confronto con Heidegger e con Foucault. In opposizione a Heidegger e, forse, un po' contro Agamben stesso, che rischia di essere catturato dalla potenza del nulla nullificante, la ricerca sull'essere si è rivelata, al fondo, cioè in un senso basilare, una ricerca sul *non* essere, sulla negazione come destino dell'uomo assegnato all'inoperosità la cui sintassi poggia appunto sull'operatore 'non', ossia su quell'*hos me* paolino (*come non*) che scandisce la vita messianica (Agamben 2000). In opposizione a Foucault, invece, l'analisi delle teorie e delle tecniche di governo che caratterizzano la modernità ha ceduto il passo all'elaborazione di una antropologia in cui non è più nel potere politico che ne va della vita ma è nell'immanenza del vivere che è in questione l'esistenza.

Tra i diversi meriti che il libro ha e che sono davvero moltissimi non ultimo è quello di congedarsi dal lettore lasciandolo nel dubbio. Dove passa la linea di confine tra vita e non vita affinché risulti coerentemente pensabile un'esistenza che sospenda all'infinito l'applicazione delle regole, l'esercizio delle abitudini, dei giochi linguistici, dei modelli di produzione per votarsi alla pura contemplazione della potenza dei corpi? Nell'epoca in cui i paradigmi

istituzionali dominanti (lo Stato e il Capitale) sembrano avviarsi alla loro consumazione storica, l'unica via di uscita è in direzione di una comunità umana affatto priva di istituzioni storicamente determinate?

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza.
- (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2012.
- (2009), *Nudità*, Nottetempo, Roma.
- (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- ARISTOTELE, *Politica*, Bur, Milano, 2008.
- BATAILLE, Georges (1976), *La sovranità*, SE, Milano, 2009.
- BLANCHOT, Maurice (1983), *La comunità inconfessabile*, SE, Milano, 2011.
- KOJÈVE, Alexandre (1952), "Les romans de la sagesse", in *Critique*, n. 60, pp. 387-397.
- NANCY, Jean Luc (1983), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2002.

Angelo Nizza
Università della Calabria
angelo.nizza@gmail.com