

Homo Sacer: Archeologia dell'Umano

Il presente è affollato da nomadi concetti germogliati in un rimosso, un'insostenibile galleria di lievi traumi da un'origine ambigua. Questo presente coincide con la vita, una vita incatenata ad un tessuto capillare che la costruisce come entità politica, ma rispondente sempre ad una disposizione verticale, ad un'architettura del sociale. Biopolitica è un termine generico la cui storia non coincide con quella del concetto: a sollevarne la sottaciuta problematicità fu, infatti, Michel Foucault dopo più di un cinquantennio dalla sua invenzione. Foucault per primo sottolineò la drammaticità della distribuzione dei corpi, il carattere vincolante della dominazione delle molteplicità umane, l'inecepibile costituzione di un Potere conservantesi nel divenire e deponentesi impercettibilmente nelle più disparate forme istituzionali, l'ineludibile prezzo del baratto con l'*archos*: la vita. Queste misure di distribuzione politica concernono perentoriamente l'unicità della vita, rendendo necessario un atteggiamento critico sull'incombente gravidanza della biopolitica, come luogo politico-filosofico inesplorato e non sufficientemente tematizzato.

L'archeologia del sapere sulla linea foucaultiana che intraprende Giorgio Agamben nel progetto di una vita, *Homo Sacer*, è esattamente una reazione filosofica, un tentativo radicale di ripensamento della nostra eredità ideale. Questo metodo preferenziale problematizza le nozioni che occupano il cuore della vita socio-politica, i corpi, la vita, il linguaggio, la trasversalità del potere, e cerca di reagire fornendo formulazioni inedite di temi cari al filosofo, quali forma-di-vita, inoperosità, potenza destituente; tale indagine non si pone come un tentativo aporeticamente anarchico, quanto come una possibilità di ammannire la filosofia e l'Occidente, tramite la disattivazione dei dispositivi filosofici, ontologici, istituzionali, all'accoglienza di una forma assolutamente nuova di concepire l'*èrgon*. Risalire all'origine del trauma, sobbarcarsi la "fatica del concetto" è la natura improba dell'impresa filosofica agambeniana riassunta nelle tappe salienti del percorso *Homo Sacer*.

1. L'Aborto dell'umano

L'*archè*, oggetto della ricerca, non può che coincidere con l'antropogenesi stessa, cioè il parto del concetto di uomo. Tale *ereignis*, evento in senso forte, è necessariamente politico e proprio in questo carattere è rinvenibile l'*arcanum imperii*, l'intima mossa a cui la politica deve il proprio appello originario. Il divenire uomo, il pensarsi uomo deve, tuttavia, accadere all'interno di un fenomeno di fondo, abordato qui solo marginalmente: il linguaggio. Questo sfondo di ricorrente interesse etologico ed antropologico è una sfumata ed indefinibile separazione dall'animalità in senso proprio; in particolare, non è isolabile un sopraggiungere del linguaggio umano sul linguaggio animale. L'avvenimento presenta, tuttavia, caratteri salienti non trascurabili. Il tratto strutturale, archeologico del linguaggio è la sua natura imperativa, normativa: il linguaggio si dà come il primo comandamento. La somiglianza sostanziale del linguaggio al Potere, ed in generale a tutti i dispositivi inclusivo-esclusivi, consiste nell'escludere la realtà ponendola a fondamento. L'affermazione perentoria del linguaggio inciderà sensibilmente sulla definizione del soggetto, sull'eccettuazione che consente l'indecidibilità, ma è importante rilevare anche il modo in cui esso s'afferma: mentre l'animale non accorda alcun privilegio alla comunicazione, l'uomo mette in gioco la propria vita nella comunicabilità. Per questo motivo la biopolitica non potrà che adottarne il movimento esclusivo-inclusivo, conservando intatta la forma del potere e definendo imprescindibilmente l'identità del proprio oggetto: la vita.

Nella cultura greca la vita, latamente intesa, manifestava già la propria problematicità definitoria, l'inafferrabilità della complessa essenza propria. I termini greci riferentisi alla vita sono βίος e ζωή. Il secondo, *zoè*, coincide con la vita naturale, *vita qua vivimus*, "il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi"; *Bios* si definisce piuttosto come "la vita o il modo di vivere appartenenti ad un individuo o ad un gruppo", *vita quam vivimus*. Rispetto al grado zero della vita, *Bios* è un tratto superaddito necessariamente politico, non l'opposto risoluto della morte, della non-vita; *Bios* è in qualche modo già il costituirsi della vita come *una* vita. L'incanalamento di tale coppia polare nel dispositivo politico avviene proprio sancendo l'evidenza di un confine in realtà indecidibile. La sottile archeologia agambeniana rimarca qui l'origine della biopolitica come cattura della vita (*bios*, ma accessoriamente anche *zoè*) nelle forme di potere: l'identificazione, dunque l'isolamento, della *nuda vita* come tratto specifico apolitico consente di accogliere la vita propria, la particolarità di ciascuna vita. Ecco, dunque, la mossa dell'ex-ceptio su cui Foucault insiste più volte, consistente nell'escludere un elemento polare (la *nuda vita*) affermando così la legittimità sul polo politico coincidente, in fondo, con l'irriducibile singolarità dell'individuo. La forma biopolitica sapientemente denunciata da Foucault, alla quale ha dedicato la maggior parte dei suoi scritti a partire dagli anni '70, non è, dunque, solo una pallida e ricorrente manifestazione del Potere, ma piuttosto una forma di assoggettamento, un' "ortopedia sociale" che simultaneamente orienta e condiziona l'intima individualità di ciascuno e una distanza spettrale del potere che, nel proprio delocalizzarsi, decentrarsi, ridefinirsi si pone come incoglibile, dunque inattaccabile.

2. *Tematizzare l'assoggettamento*

Il dispositivo polare che fonda l'antropologia e la politica è rinvenibile anche nella dimensione ontologica, situandovisi in particolare con Aristotele; evidentemente, la tangenza delle forme di sapere nella filosofia peripatetica rende inevitabile che una mossa sostanziale nell'ontologia si riversi problematicamente nell'inezienza del corpus aristotelico. Innanzitutto la polarità si situa nella distinzione generale con cui Aristotele formula la fisica e la metafisica: la potenza (δύναμις) e l'atto (ἐνέργεια), con un evidente primato del secondo. *Energeia* è un neologismo aristotelico nascente dalla parola ἔργον, opera; per questo, nell'enciclopedica lettura della realtà, egli non potrà evitare di chiedersi quale sia l'opera propria dell'uomo, secondo un linguaggio peripatetico, l'essere in atto dell'uomo. A questi interrogativi posti problematicamente nell'Etica Nicomachea, secondo una divisione affine alla grecoità, Aristotele riconosce l'opera dell'uomo come "l'anima in atto secondo lògos". Questa ricerca sostanzialmente etica si integra ad una già definita psicologia che, riconoscendo una tripartizione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale, sospende tradizionalmente la problematizzazione del proprio dell'uomo rispetto all'animale (superamento solo apparente, come denuncia sensibilmente Derrida in studi quali "*L'animal que donc je suis*").

Non è la possibile *petitio principii* dell'èrgon a mettere in difficoltà Aristotele, quanto le conseguenze di tale definizione con il passaggio dalla psicologia alla politica: nella tripartizione e nella definizione dell'èrgon Aristotele deve rendere conto della figura dello schiavo ed in particolare deve conciliarne la necessità di una legittima conservazione con la sua inopinabile umanità. Si tratta, insomma, di risolvere la questione dell'uomo senz'opra, conservandone la figura sociale e senza mettere in discussione la psicologia tradizionale. Aristotele osserva che, in fondo, lo schiavo è a tutti gli effetti strumento, utensile (*ktetiké*) del padrone e orienta l'indagine pensando se vi siano strumenti senza i quali la vita non può

essere né vivibile, né buona. Certamente lo stagirita risponde affermativamente: infatti debbono darsi le condizioni per ogni uomo libero di manifestare ed esercitare la propria opera senza limiti fisici; egli tenta, inoltre, di porre la convenienza di tale condizione allo schiavo stesso, che, incapace di deliberare, preferisce indubbiamente seguire le direttive di un padrone dalla facoltà intellettuali superiori. Questo illegittimo richiamo del platonismo non risolve, tuttavia, la questione centrale: indipendentemente dalle circostanze storiche, qual è la differenza specifica fra l'uomo operante e lo schiavo senz'opra? Quest'aporia può essere risolta solo proseguendo la linea inaugurata nella considerazione dello schiavo come *ktetiké*, ponendolo in relazione al tema della *chresis*, l'uso dei corpi (*tou somatos chresis*). L'esito paradossale di questa giunzione è la definizione dello schiavo come l'essere la cui opera è l'uso del corpo (*oson esti ergon he tou somatos chresis*); viene così stabilita la natura economica, prima che politica, della relazione con lo schiavo, dal quale è estirpato ogni atto poetico relegandone l'atto precipuo all'uso: l'*èrgon* ne è il corpo stesso. Con questa mossa, Aristotele inaugura una delle innumerevoli violenze nello spazio della sacralità dell'uomo, cioè la sua uccisione senza commettere omicidio. Se in Aristotele questo triste esito è prodotto innanzitutto dalla necessità di conservare la possibilità di un privilegio che passa sotto il nome di virtù ("se le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé, né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi"), oggi quest'arcigna necessità è venuta meno: nella sostituzione delle macchine come utensile dall'esclusiva utilizzabilità alla figura dello schiavo, la subordinazione e la sopravvivenza di categorie sociali senz'opra appare ingiustificabile. Agamben rileva criticamente come la figura dello schiavo sia il grande ed irrisolto rimosso dell'Occidente, la cui esclusione consente di pensare l'uomo come uomo libero. La tematizzazione di un'identità antropologica totalizzante è la mossa necessaria alla biopolitica per contenere e, dunque, assoggettare il soggetto addensando nell'univocità di un concetto ogni umana dispiegabile forma-di-vita.

3. *Archeologia del Potere*

L'epopea e i risvolti di questi concetti aporetici sono indagati da Agamben in *Stato di Eccezione*, dove viene tematizzata la costituzione della macchina giuridico-politica dell'Occidente. La disposizione dei corpi avviene ancora nei confronti di un dispositivo politico duale, scisso in *Potestas* ed *Auctoritas*; con una mossa analoga all'*ex-ceptio*, l'autorità si fonda solo nel darsi simultaneo dei concetti il cui rimando ermeneutico sarebbe infinito. In particolare, la *Potestas* presiede ad una facoltà specificamente normativa, giuridica, determinante la natura propria ed imprescindibile della legge, mentre l'*Auctoritas* è di carattere anonimo, extra-giuridico, sostanzialmente incontenibile nella legge. Appare chiaramente il carattere aporetico del binomio: la forma di legge non garantisce alcuna legittimità, essa non ha alcun fondamento normativo senza il riconoscimento dell'autorità, ma questa sarebbe una nozione assolutamente vuota se non fosse già assodata come ciò che ha il diritto di legiferare; non la forma di legge, ma la sua inscindibilità da ogni contenuto potenziale è il guadagno dell'*Auctoritas*. Il circolo ermeneutico occulta, dunque, la propria prefazione e può legittimarsi solo stagliandosi bilateralmente sul nulla, solo assumendo imprescindibilmente il carattere del comandamento; sopprimendo, insomma, la necessità del premio alla legge così fortemente propugnato da Platone nelle *Leggi*. Il dispositivo politico viene accolto, allora, con l'introduzione di un concetto capace teoricamente di conciliare i due poli: lo stato d'eccezione. Quest'assunzione determinerebbe un ridimensionamento delle nozioni precedenti: senz'abolire l'obbedienza del riconoscimento dell'autorità, con lo stato d'eccezione questa si farebbe mancante, mutilata,

abnegherebbe l'onnipotenza, tratto teologico a fondamento del politico sottilmente denunciato da Derrida, che le è propria per definizione e, di conseguenza, anche lo spazio di incidenza conservato dalla legge. La forma di potere nella possibilità, ovvero la legge nell'onnipotenza, intensa come omni-possibilità, si rifugia, in realtà, proprio all'interno dello stato d'eccezione; il termine che sembrava aver bilanciato il baratto fra i corpi ed il potere, raccoglie semplicemente il peso disimmetrico deponendolo in se stesso. L'*Auctoritas*, così, può appellarsi deliberatamente allo stato di eccezione per ripristinare la perduta onnipotenza, questa volta celata nella forma dell'eventualità.

Agamben evidenzia, ereditando parte delle indagini benjaminiane sul tema, come l'incapacità di una separazione dialettica concettuale, temporale e personale delle figura di *Potestas* ed *Auctoritas* abbia inevitabilmente risvolti tragici ed in particolare una permanente invocazione dello stato d'eccezione: la misura di emergenza, l'eventualità, l'imprevisto sono i coefficienti strutturali della storicità, ma proprio essi consentono un inesauribile appello all'esigenza dello stato d'eccezione, come ad un corroborante autoerotismo del Potere. Solo sullo sfondo dello stretto legame fra biopolitica e stato d'eccezione, caratterizzante la ricerca agambeniana, è possibile collocare l'endemico dispiegamento dell'uso dei corpi, l'appello legittimo alla *chresis* aristotelica irrisolta. L'uso dei corpi rivela il carattere eminentemente economico di tale pratica, un impiego che rinforza la perentorietà normativa ed al contempo costituisce un valore utilitario effettivo. Difficile non richiamare a tal proposito la specifica ed accurata ricerca foucaultiana sull'economia dei "corpi docili", tasselli elementari delle architetture biopolitiche delle società disciplinari.

Quest'analisi parallela denuncia il morbo nella costituzione del dispositivo giuridico-politico occidentale, entro cui la libertà misurata e la forma democratica hanno fondamenta ben solide e controllate. Sarebbe ingenuo leggere l'eredità della triade *Auctoritas-Potestas-Stato* d'eccezione come semplice manifestazione di un *Archos*, la cui sovversiva reazione sarebbe inevitabilmente l'anarchia. Il carattere occulto della forma di legge e l'abolizione del premio testimonia come "La vera anarchia è quella del potere" (P. Pasolini). La possibilità di un superamento, dunque, non può darsi nell'anarchia o nell'anomia, che conserverebbero il concetto di "*nòmos*" o "*archos*", perché si tratta di criticare proprio il fondamento che consente questo moto dialettico che tutto travolge fuorché il Potere; si tratta, allora, di formulare la possibilità di una "teoria del potere destituente", fondata sulla nozione di inoperosità.

4. *Disgiunzione nell'Occidente relativo*

La forma politica dell'occidente, così come la sua metafisica, si è costituita nutrendosi di dualismi illegittimi, quale nuda vita-Potere, anomia-legge, *oikos-pòlis*, violenza-ordine costituito. A testimonianza dell'intimità fra teologico e politico e della condivisione di concetti analoghi, si tratta di identificare la questione annosa della *relatio*, intesa nella sua interezza compresa nella forma linguistica, ontologica e latamente politica.

Agamben risale all'origine della tematizzazione della relazione che, intuitivamente, occupa un peso irrinunciabile nella teologia cristiana, che concepisce la divinità come una e trinitaria. Alla *relatio* compete qui un ruolo determinante, tuttavia essa viene concepita come lo spazio dell'incontro delle essenze, ovvero un elemento che consente la comunanza ma, certo, non costituisce ciò che in sé è già. La formulazione arcaica di tale natura inessenziale appare in Agostino nella sentenza "ogni essenza che si dice in modo relativo è anche qualcosa eccettuato il relativo", successivamente riproposta da Duns Scoto come "ogni relativo è qualcosa eccettuata la relazione". La posizione agostiniana si costruisce

aporeticamente nel pensare come inessenziale la relazione che congiunge assoluti irrelati ed esistenti al di fuori e prima di essa; ma, in tale forma teologica, la relazione è un carattere intimamente necessario al costituirsi dell'essenza, che altrimenti non potrebbe giustificare in alcun modo il proprio essere una e trina. Il superamento scotiano di questa posizione consiste nel rilevare l'impossibilità di una relazione ad un tempo nulla e determinante, definendola come *ens debilissimum*. La mossa non immediatamente intuitiva di Scoto sembra allentare la problematicità teologica, ma reintroduce una difficoltà nell'inserimento del *lògos* che già aveva manifestato Aristotele: si tratta, infatti, di chiarire la natura fondamentale onto-logica di un linguaggio simile e dissimile, essenziale e trascendentale.

Questa via non deve esser letta come un decentramento del campo d'interesse politico, ma come un indirizzo trasversale evidenziante l'onestà archeologica nel rinvenimento delle formule costituenti i manichei dispositivi occidentali. Nello specifico, la pregnanza di tali posizioni teologiche entro la vulgata complessiva di *Homo Sacer* consiste esattamente nell'individuazione di un possibile *archè* dell'ex-ceptio: la paradossalità dell'inserimento della relazione entro l'Ab-soluto costringe alla concezione dell'Ab-soluto all'interno della *relatio*. L'invito agambeniano è quello di adottare un *potere destituente* capace di ripensare l'intima natura della relazione come possibilità di istituire decisamente un contatto irrelato fra le estremità polari, destituendo la rappresentazione e la necessità della congiunzione, così da recidere il circolo ermeneutico e deporre l'intero dispositivo. Solo formulando un pensiero della disgiunzione sarà possibile lasciar scaturire le potenzialità inattuata costrette nella relazione, consentire un'affermazioni dell'indelibata forma-di-vita.

5. *L'inoperosità oltre il comandamento*

La nozione di *inoperosità* è tangente al potere destituente nella dimensione dell'inattivazione, ma operante piuttosto nello scenario del politico. Una sua eclatante espressione è rinvenibile nell'apostolo Paolo, con particolare riferimento alla *Lettera ai Romani* e alla *Lettera ai Corinzi*. L'apostolo esprime il rapporto fra il Messia e la legge con il termine *katargein*, tradotta da Lutero in *Aufheben*, espressione determinante nel lessico hegeliano. Il significato di tale intervento non è infatti quello dell'abolizione, della soppressione, quanto di un superamento che inattiva la legge, pur conservandola. Davvero rivoluzionaria si mostra la mossa paolina, che riconosce di dover "tener ferma" la legge "santa e giusta", ma rileva, altresì, che proprio il suo essere operativa sull'uomo consentiva la possibilità del peccato ed, anzi, proprio nella potenza della sua trasgressione si fondava l'esperienza prettamente umana del desiderio. Questa sensibile e precoce lettura antropologica comprende come la forma sovversiva della legge ne conserverebbe il sostrato anarchico e, in ultima analisi, il fondamento ultimo di un *archos*, oltre a stritolare il soggetto nell'inesauribilità del moto dialettico. L'inoperosità della legge consentita dal Messia, che è in sé *télos*, dunque il compimento ultimo della legge, lascia evaporare il comandamento e con esso l'opera, oltre ad incidere sensibilmente sull'identificazione e sulla costituzione del soggetto, prevenendo così la cattura della forma-di-vita. Secondo una tradizione cara allo strutturalismo della definizione del soggetto di fronte alla legge e alla sua alterità, l'inattivazione della forma normativa recide la relazione sostanziale su cui si ergeva la forma identitaria; con ciò non si universalizza l'identità, ma si rileva la sua strutturale impossibilità di autocoincidenza e, in ultima analisi, se ne abolisce ogni legittima sensatezza. L'uso del "come non" (*hos me*) come insistente cenno di riferimento agli uomini è sintomatico di una radicale riformulazione del soggetto che sembra aprire la via alla forma-di-vita, ovvero una

costante deposizione delle condizioni sociali configurantesi esclusivamente come uso di esse. La forma-di-vita, a partire dal suo abbozzo paolino, è il suggerimento di Agamben che attende ad ogni possibile tentativo biografico e fonda un nomadismo soggettivo non riconducibile ad alcuno degli usi circostanziali, pur senza negarli, così da salvare la vita da ogni sua possibile cattura politica ed affermarla al di là di essa.

6. *Il modo esclusivo dell'ontologia*

Dopo la destituzione delle possibili configurazioni della relazione e la sospensione del dispositivo normativo, Agamben si confronta finalmente con l'ontologia che ha orientato incisivamente la sua ricerca, ovvero l'arcaica formulazione aristotelica di potenza ed atto, fondamento di tutta una tradizione etico-politica. Essa si pone naturalmente entro la ricorrente dualità occidentale, dunque sottoponibile alla critica della *relatio*, ma la sua possibile contraddizione è rilevata a partire dal suo interno e rappresenta uno dei punti più innovativi della reinterprete agambeniana.

Nella *Metafisica* Aristotele formula la *dynamis* nel modo seguente: "ogni potenza è impotenza (*adynamia*) dello stesso e rispetto allo stesso" e "ciò che è potente può sia essere che non essere". La problematicità di tale assunto si manifesta nell'apparente simmetria dell'essere potente od impotente, del potere essere come non essere: mentre la potenza d'essere, infatti, è rivolta e determinata dal suo passare all'atto, dal suo farsi in opera, la potenza di non essere ha per oggetto la potenza stessa, che è sì una forma d'atto, ma coincidente con la potenza medesima. È necessario, allora, scindere nella semplicità della potenza una potenza che può farsi *energeia*, che transita *de potentia ad actum*, ed una che non può che essere *potentia potentiae*. Una volta rivelata la biunivocità della potenza, prendendo alla lettera la formula aristotelica, emerge il potente paradosso di tale relazione: la potenza, biunivoca e totalmente contingente, non può mai passare all'atto e l'atto, essendo rivolto solo parzialmente alla potenza, o è mancante, dunque non è, o anticipa già sempre la propria possibilità. Per salvare la propria ontologia, Aristotele è, infatti, costretto a concepire la potenza come una disposizione (*hexis*) e l'atto come un passaggio volontario.

L'introduzione della volontà come necessaria al passaggio implicherebbe o una forzata volontarietà di tutto ciò che muta, il che è impensabile, o l'introduzione di alcunché che muova ed imprima quest'impersonale volontà. Si tratta naturalmente del *Motore Immobile*, che nella filosofia peripatetica rifugge apparentemente le aporie solo nella forma del Pensiero di Pensiero. Questa possibile acrobazia interna all'aristotelismo consentirebbe, in fondo, di riconoscere una forma di potenza che abbia per oggetto la potenza quanto l'impotenza, ovvero di trasportare nell'atto la propria potenza di non essere. Ciò è esattamente quanto accade nella precedente articolazione del Motore Immobile: è grazie alla potenza di non pensare che il pensiero può rivolgersi a se stesso, facendosi pensiero di pensiero o pensiero puro. In questa prospettiva, ciò che il pensiero pensa non è essere-in-atto, non è un oggetto, ma è la propria pura potenza, includente anche l'impotenza. Solo in questo rivolgersi dell'impotenza a se stessa può spiegarsi il darsi dell'atto, che è, a sua volta, atto puro. Agamben esemplifica questa cura dell'impotenza dicendo: "poeta non è chi possiede una potenza di fare e, ad un certo punto, la mette in atto. Avere una potenza significa in realtà: essere in balia della propria impotenza. In questa esperienza poetica, potenza ed atto non sono più in relazione, ma immediatamente a contatto".

Il binomio ontologico aristotelico finisce con l'essere conservato a costo della propria stessa integrità: è snaturando il carattere proprio della relazione di potenza ed atto che, nella forma dell'impotenza, si può delineare un nuovo punto di partenza. Così come la formula

ontologica aristotelica comunicava e debordava nella dimensione etico-politica, la disattivazione di tale dispositivo coincide con l'apertura della potenza, nell'umano, alla forma-di-vita e "una forma-di-vita è costitutivamente destituente".

7. *All'Uomo senz'opera*

Homo Sacer si conclude reclamando strenuamente il dischiudersi della forma-di-vita. La forma-di-vita è la condizione necessaria di tutti gli esseri viventi, tuttavia essi non sono mai includibili nella semplice forma-di-vita o nella collezione di tutte le forme-di-vita che ne hanno costellato l'esistenza. Questa addensa in se stessa tutte le abusate dissomiglianze, facendosi indiscernibilmente ed indissolubilmente *vita qua/quam vivimus*. È solo vivendo, in questo senso, generando la vita che si prospetta l'accoglienza della forma-di-vita, la quale destituisce ogni condizione sociale e biologica, ogni accenno di gettatezza. Essa è lo squartamento di ogni determinatezza circostanziale e, nel suo rasentare l'a-storicità, sancisce l'impossibilità di ogni biografia e, con essa, la costituzione di qualsiasi soggettività irriducibile. Rispetto agli empiti aristotelici, ed antropologici in generale, della definizione di un proprio dell'uomo costituentene l'opera, Agamben suggerisce sensibilmente come il proprio dell'uomo sia l'essere costitutivamente senz'opra. Ciò non vuole ridursi ad una delle tante sterili de-finizioni irrevocabili, ma aprire, piuttosto, alla più sincera forma di inoperosità. Questa non riguarda evidentemente la semplice inattività, col classico *otium*, non si pone come una disattivazione delle opere, ma si profila come la sola prassi coincidente col vivere una vita. Rendere inoperose le funzioni specifiche del vivente significa, in questo senso, "farle girare a vuoto ed aprirle nella possibilità".

Spazi che sembrano accennare alla disposizione dell'inoperosità sono il gioco, dove tutti gli oggetti disattivano le proprie attività specifiche aprendosi alla totale possibilità, si rendono inafferrabili fuggendo nell'Altro, si definiscono solo nel "come non", o ancora la poesia, dove la sospensione dell'univocità dell'uso della parola sopprime qualsivoglia potere definitorio del *lògos*, ne mina, smascherandone la contingenza, ogni possibile sensatezza. Poetare la realtà significherà abolire ogni significato, distruggere monadi e binomi in vista dell'infinita possibilità del gioco.

Agamben rileva, infine, come le sole forme di inoperosità ingenuamente partorite e contemplate dall'occidente sono la politica, l'arte e la contemplazione: non compiti, né opere, ma attività nominanti lo spazio entro cui la corporeità, il *lògos*, la biologia e la socialità vengono inattivate e ne scaturisce la gravidanza della possibilità in esse custodita. Con la tematizzazione della contemplazione, l'inoperosità, la forma-di-vita come coefficienti metafisici si gettano le basi per un'antropogenesi produttrice finalmente un uomo non più sacro, separato, assassinabile, ma inafferrabile ed intimamente albergante in se stesso. Con questa nobile vulgata si conclude il ventennale percorso di *Homo Sacer*, indagine ardimentosa e determinante nella vita filosofica dell'autore, che, "come ogni opera di poesia e di pensiero, non può essere conclusa, ma solo abbandonata (e, eventualmente, continuata da altri)".

Bibliografia:

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