

La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo

Sarantis Thanopoulos

1. “Nuda” vita e “cruda” vita

Fondante è, nel discorso di Agamben, la differenza tra la *zoé*, il semplice vivere, che egli rende con il termine “nuda vita”, e il *bíos*, il modo di vivere *politicós*: inserito nelle relazioni di scambio all’interno della *polis*. Il riferimento d’obbligo è ad Aristotele: la distinzione tra *zēn*, il semplice vivere che conosce solo il piacere e il dolore, ed *eu zēn*, il vivere bene legato a una comunità di bene e di male, di giusto e di ingiusto. Per Agamben il rapporto tra la *zoé*, la “nuda vita” e il *bíos*, l’esistenza politica, rappresenta la coppia categoriale fondamentale della politica occidentale: «Vi è politica perché l’uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene con essa in un’esclusione inclusiva»¹. La contrapposizione operata da Aristotele tra la “bella giornata” (*euēmería*) della semplice “nuda” vita e le difficoltà del *bíos* politico, sarebbe «la formulazione forse più bella all’aporia che sta a fondamento della politica occidentale»².

La nuda vita, la vita animale nel senso del naturale godere del proprio vivere e delle proprie sensazioni, senza che ci sia l’esigenza di comunicare o di fare qualcosa per attirare l’attenzione o di “adoperarsi per” o di “adattarsi a”³, è di per sé dolce (quando il dolore non prende il sopravvento sul piacere): è la “bella giornata”, *euēmería*. Nell’essere dentro lo stato della “bella giornata”, l’altro è un’estensione di noi, un nostro “altrove”. Oltre la nuda, semplice vita, c’è la vita difficile: le contraddizioni, le incomprensioni necessarie e i conflitti. Tutte le cose che complicano la “bella giornata”. La vita difficile non può che essere politica, *bíos*: vivere comune, condivisione e cooperazione complicate.

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p.11.

² Ivi, p. 14.

³ Su questa dimensione della vita, che, essendo la forma prima della nostra esistenza, si costituisce successivamente come spazio permanente, silenzioso, dello psichismo, ha scritto pagine fondamentali D.W. Winnicott. In particolare in D.W. Winnicott (1963), *Comunicare e non comunicare. Studio su due opposti, in Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando Editore 1974.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

In essa la coppia amico-nemico diventa costitutiva di ogni modo di essere e di ogni relazione. Il vivere si lega strettamente all'alterità nel suo doppio senso: l'altro differente, esterno a noi; l'altro che noi siamo rispetto a ciò che è fuori.

Perché per Aristotele il vivere bene, *eu zēn* sarebbe la vita difficile e non, piuttosto, la bella giornata, la dolcezza del vivere, del godere della propria esistenza? Il suo riferimento al "bene" e al "giusto" non è soddisfacente. A meno che questi concetti non si associno alla capacità di un godimento coinvolgente e profondo dell'esperienza che, necessariamente, non può fare a meno delle difficoltà. *La dolcezza di una dimensione a-conflittuale dell'esistenza porterebbe all'assuefazione del piacere di vivere se fosse uno stato permanente.* Ciò fa entrare in gioco il legame del desiderio con la differenza. È la differenza tra il soggetto desiderante e il suo oggetto che garantisce la permanenza del desiderio, nel momento stesso in cui si costituisce come ostacolo alla sua onnipotenza, come suo nemico. Le difficoltà di qualsiasi tipo nella vita derivano, in ultima analisi, dalla differenza di ogni essere umano rispetto al fuori di sé, in tutte le sue forme, e hanno sempre un carattere luttuoso, di perdita, perché certificano la sua dipendenza dalle condizioni esterne della sua esistenza, smentiscono la sua autoreferenzialità e sanciscono una mancanza. Ciò che manca è l'oggetto desiderato dislocato fuori di sé (al di là di ogni possibile estensione della propria autoreferenzialità), il quale, per mantenere la sua differenza, la sua forza di attrazione e la sua godibilità, deve essere, insieme, amico e nemico del desiderio che gli è rivolto.

Agamben vede nella biopolitica il fallimento dell'articolazione tra *bíos* e *zoé*, la riduzione di quest'ultima in un'esistenza puramente biologica senza *euēmeria*:

Com'è possibile "politizzare" la "dolcezza naturale" della *zoé*? E, innanzitutto, questa ha davvero bisogno di essere politicizzata o il politico è già contenuto in essa come il suo nucleo più prezioso? La biopolitica del totalitarismo moderno da una parte, la società dei consumi e dell'edonismo di massa dall'altra costituiscono certamente, ciascuna a suo modo, una risposta a queste domande. Finché, tuttavia, una politica integralmente nuova -cioè non più fondata sull'*exemptio* della nuda vita- non sarà presente, ogni teoria e ogni prassi resteranno imprigionate in un'assenza di via, e la "bella giornata" della vita otterrà cittadinanza politica solo attraverso il sangue e la morte o nella perfetta insensatezza cui la condanna la società dello spettacolo⁴.

⁴ G. Agamben, *Homo Sacer*, op. cit., p.15.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

È interessante l’ipotesi, lasciata aperta sotto forma di interrogativo, che il politico sia già nella *zoé* come suo nucleo più prezioso, come “bella giornata”, “dolcezza naturale”. Il politico è, in effetti, intimamente legato al desiderio e al sentirsi vivi che è espressione della capacità di un coinvolgimento profondo della materia psicocorporea della soggettività nell’esperienza vissuta. Il nucleo della politicizzazione, socializzazione del desiderio e del piacere che esso procura⁵, sta nel *sensu di responsabilità*. La responsabilità è una qualità del desiderio stesso: esso resterebbe privo di sponda nel suo dispiegamento se il mantenimento della differenza/libertà reciproca con il suo oggetto non lo proteggesse dall’assuefazione e dall’inerzia. Il soggetto desiderante deve proteggere l’oggetto del proprio desiderio da un eccesso di appropriazione e, insieme, proteggere se stesso da un eccesso di passione masochistica nei suoi confronti. Che l’oggetto desiderato sia un altro soggetto, un animale, un cibo gustoso, un libro, un’opera d’arte, un pezzo musicale, non importa: è necessario che venga trattato con profondo rispetto del suo idioma, delle sue intrinseche qualità altrimenti perde la sua desiderabilità, si appiattisce. È ugualmente necessario che non si subisca troppo la sua fascinazione, non si smarrisca il senso critico, la curiosità nel suo godimento, la capacità di interrogarlo.

A partire dall’incontro tra gli amanti, tra due soggettività/corpi desideranti, ogni relazione di desiderio, dalle sue forme più carnali a quelle più sublimite (la sensualità estesa oltre la contiguità sensoriale), si fonda sul rispetto contemporaneo del soggetto desiderante (senso di responsabilità nei confronti di sé) e del soggetto desiderato (senso di responsabilità nei confronti dell’altro) di modo che entrambi restano “vivi” e desiderabili. *Il sensu di responsabilità non è una regola o saggezza esterna al desiderio applicata ad esso come strumento di sua moderazione*. Il desiderio deve evitare l’autoreferenzialità e la compiacenza per mantenersi vivo⁶, essere modulato nell’espressione delle opposte correnti delle proprie passioni, per raggiungere il massimo della sua intensità e complessità. La modulazione prende forma nel dispiegamento della relazione erotica, attraverso la continua concertazione tra gli amanti (o tra il soggetto desiderante e i suoi oggetti di piacere sublimato), guidati dall’intima spinta di restare entrambi vivi (coinvol-

⁵ Sia nella forma di uno stato desiderante che afferra la vita, sia nella firma del godimento, di una soddisfazione che diventa persistente, duratura espressione liberatoria dell’esperienza sensuale.

⁶ Per un approfondimento del legame tra senso di responsabilità e desiderio si possono vedere S. Thanopoulos, *Il desiderio che ama il lutto*, Quodlibet, Macerata 2016 e F. Ciaramelli, S. Thanopoulos, *Desiderio e Legge*, Mursia Editore 2016.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

genti e coinvolti), che, tra perdite e ritrovamenti degli equilibri, prende forma nell'esperienza stessa di amarsi. La concertazione, nelle sue variazioni potenzialmente infinite, che devono molto ai complessi legami con l'insieme delle relazioni sociali di desiderio, fonda il *bíos*. Essa, tuttavia, sarebbe priva di senso senza il sentimento di essere vivi, la vita come fluire senza discontinuità e complicazioni del desiderio: la bella giornata, la vita *dell'eūmeria*.

La vita diventa più politica pian piano che servono *mediazioni esterne* alla relazione del desiderio: per le difficoltà del conflitto legate al desiderio (la libertà del suo oggetto di costituirsi come suo amico o nemico) e per la contraddizione permanente tra la logica dell'esistenza fondata sul desiderio e quella fondata sul bisogno. Il desiderio insegue la persistenza di una tensione sensuale piacevole, procura un piacere "gustativo" che ama l'imprevisto, la sorpresa, i cambiamenti di intensità, profondità e prospettiva. Sfocia in piacere durevole che, restando insaturo, non ha mai il carattere totalmente risolutivo di una scarica; aperto ad evoluzioni e articolazioni successive, esso rende significativa la dolcezza del vivere.

Il bisogno obbedisce al *principio omeostatico* dell'esistenza, descritto in modo essenziale da Freud in *Al di là del principio di piacere*⁷: il ritorno dell'apparato psicocorporeo allo stato di equilibrio precedente dopo una tensione che l'ha destabilizzato. La tensione si scarica con gli strumenti che sono a disposizione e procura un piacere di sollievo. Le relazioni di scambio sono paritarie e personali sul piano del desiderio. Ineguali e impersonali sul piano del bisogno.

La comprensione del rapporto tra *zoé* e *bíos*, tra *zēn* e *eu zēn*, è facilitata se nella vita semplice, senza complicazioni, introduciamo una distinzione, differenziando tra "nuda vita", il piacere di vivere in se stesso, *l'eūmeria*, e la "cruda vita". La nuda vita è il vivere sprovvisto del suo rivestimento politico-sociale, un'esistenza psicocorporea spontanea e vulnerabile al tempo stesso. La cruda vita è il vivere nella sua crudità biologica, il corpo dissociato dalla psiche. *La politica è la mediazione tra la logica del desiderio – che avendo la sua base nella nuda vita può raggiungere il suo pieno dispiegamento solo nella vita politica, nel bios – e la logica del bisogno della cruda vita, il substrato biologico della nostra esperienza.* Dove le due logiche sono in equili-

⁷ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923. Opere di Sigmund Freud*, 9, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

brio e la logica del desiderio ha l’egemonia, società politica e società civile tendono a coincidere. Più domina la logica del bisogno, più la società politica si allontana dalla società civile e diventa espressione di rapporti di potere e di sfruttamento, spesso di sangue e di morte. Nella sua forma estrema questa logica annulla la bella giornata nell’insensatezza, la sottomette al principio omeostatico dell’esistenza che produce un senso di morte, il sentirsi morti mentre si è vivi. La società dello spettacolo, il regno della vita artificiale, delle pratiche eccitanti/calmanti che imitano l’orgasmo, anticipa questa evoluzione.

2. *Il diritto secondo natura*

Pindaro ha definito il *nómos*, la legge, come sovrano (*basileus*) di tutti, mortali e immortali, che giustifica il più violento, il più forte nel senso di colui che è capace della maggior violenza. I sofisti hanno ripreso questa concezione per affermare la preminenza della natura (*physis*) sulla legge. Platone nel *Gorgia* oppone alla logica di Pindaro e dei sofisti la sua idea di una legge secondo natura (*katà physin*), il cui potere deriverebbe dall’inclinazione “naturale” degli ignoranti a seguire i sapienti e gli intelligenti, volontariamente e non per violenza.

Per i sofisti era naturale, nella gestione delle relazioni umane, il potere del più violento/forte, per Platone tale era l’effetto persuasivo della sapienza e dell’intelligenza. Entrambe le visuali conducono a un’interpretazione oligarchica dell’amministrazione della vita comune, si distinguono per il diverso tipo di violenza su cui fondano la loro concezione del diritto: la violenza fisica la prima, quella mentale la seconda.

Platone ha voluto vedere nel potere politico disinteressato a sé dei sapienti la possibilità di un diritto fondato sull’interesse comune che non assegni vantaggi impropri a chi lo gestisce. Tuttavia, il rapporto tra sapiente e discepolo, se è ineguale sul piano del sapere, è necessariamente paritario sul piano del desiderio, senza il quale non diventa una vera trasmissione di sapere e di saggezza. Su questo secondo piano la domanda dell’allievo e la risposta del maestro entrano tra di loro in tensione reciproca ed è in questo modo che prende forma, in entrambi, la conoscenza. Quando la *polis* si divide tra coloro che sanno e coloro che ignorano, si scivola inevitabilmente sul piano del bisogno e delle relazioni di potere. Il sapere perde il piacere della sorpresa e della

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

scoperta, ricorre nell'eccesso di significazione e non rispetta l'eccesso naturale dell'esperienza rispetto alla possibilità di significarla.

Nella misura in cui la prospettiva di Platone porta a un'aristocrazia dell'idea che dissocia la psiche (l'attività di significazione in termini di desiderio/gesto, affetto/emozione e pensiero) dal corpo e la sottomette alla seduzione della mente, può essere usata dalla violenza del più forte per la costruzione di un sistema di condizionamento mentale della vita. La dissociazione tra psiche e corpo, che sottende, minandola, la concezione platonica di una legge naturale opposta al diritto del più violento, è legata all'associazione tra la condizione animale e la materia corporea umana dominata da forze impulsive, irrazionali. La questione dell'essere umano/belva, che è necessario si disincarni nell'idea, nel linguaggio affinché possa umanizzarsi, è indicata da Agamben come "soglia di indifferenza":

La vita del bandito -come quella dell'uomo sacro -non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *physis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno⁸.

Ciò che percepiamo come animalesco, ciò che deve essere bandito dalla comunità umana, pur restando paradossalmente in essa come residuo ineliminabile – e legittimando così la permanenza del bando come istanza politica – è in realtà una nostra proiezione sul mondo animale. In questo mondo non solo ritroviamo la dolcezza del vivere, ma anche le emozioni, il gioco e, seppure in modo più elementare, il desiderio e il gesto. Perfino un certo senso di responsabilità che "umanizza" il nostro rapporto con esso.

L'animale dispone non solo della dolcezza dello *zēn*, che non ignora il dispiacere, ma anche, in piccola parte, della complessità del *bíos*, dell'*eū zēn*. È vero che ci differenzia il linguaggio. Nondimeno, nel linguaggio convivono due cose: *parole* e *langue*. La distinzione di De Saussure tra un linguaggio soggettivo individuale e un linguaggio oggettivo sociale ci porta oltre la distinzione di Aristotele tra *voce*, legata alla *zoé*, di cui sono capaci anche gli animali, e *linguaggio*, legato al *bíos*, di cui sono capaci solo gli umani. La distinzione aristotelica fa dell'acquisizione del linguaggio la demarcazione netta tra umano e animale. Ciò taglierebbe fuori dall'umano le fondamenta del desiderio

⁸ Ivi, p. 117.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

e della soggettività, non solo la *zoé*, la nuda vita, ma anche la parte sorgiva del *bios*, la vita come modo compiutamente differenziato di vivere, politicamente rilevante. Il riconoscimento dell’altro, il senso di responsabilità, la socializzazione del desiderio, il gesto, il gioco, il lutto, la comunicazione intenzionale, si realizzano in epoca preverbale quando si decide se con l’acquisizione della facoltà di parola ci sarà *parole* o se il linguaggio diventerà alienazione.

La parola non è mai viva se non mantiene vive dentro di sé le sue origini: i gesti che estrovertono, aprono, sbilanciandola verso l’alterità, la materia psicocorporea dell’essere umano al gioco delle differenze con gli oggetti del suo ambiente a partire dalla madre. La qualità del gioco delle differenze legato alla gestualità decide se la parola sarà aperta o chiusa. Se sarà aperta alle trasformazioni o chiusa nel calcolo delle quantità, nella dimensione omeostatica dell’esistenza. La parola che apre la soggettività all’alterità, nel riconoscimento della reciprocità della loro costituzione, e la parola che la chiude, spersonalizzando la comunicazione, sono la contraddizione che attraversa l’essere umano parlante. Se nell’usare le parole è la logica del desiderio a far da guida (la *parole* afferra la *langue*), il linguaggio è differenziante, soggettivante, diversamente agisce su chi lo usa in modo alienante e svuota il senso della comunicazione nel costruirla. L’essere umano non è così lontano dal mondo animale quando resta dentro a un agire operativo, funzionale all’appagamento dei suoi bisogni materiali, in cui il suo linguaggio non mostra grande differenza rispetto a quello delle api.

La natura umana si declina secondo due vie opposte: quella del desiderio e quella del bisogno. Il *katà physin nomos* è la legge del desiderio che implica il senso di responsabilità: la regolazione della relazione tra i soggetti desideranti nelle diverse forme di scambio, secondo l’esigenza di una reciprocità che guida la loro contrattazione. La legge naturale che guida il bisogno non ha nulla a che fare con il diritto, perché desoggettiva l’esperienza e spersonalizza l’azione. Nel campo del suo dominio le risorse, le esigenze, le capacità degli uomini sono impari⁹. La violenza fisica o mentale si fanno valere.

⁹ La parità è legata al desiderio e può entrare in gioco nel campo dei bisogni solo tramite l’influenza delle soggettività desideranti, dove esse riescono a gestire, piuttosto che subire, lo stato di necessità. Tuttavia, il desiderio assume consistenza “politica” solo dove l’essere umano si emancipa sufficientemente dalle condizioni della sua vita materiale e dalla pura necessità di sopravvivenza.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

3. Homo sacer e l'eccezione alla morte

Secondo la definizione che ne dà Festo, riportata da Agamben, l'*homo sacer* era un uomo condannato dal popolo per un delitto, la cui particolarità faceva sì che egli non potesse essere consacrato agli dèi, ma potesse essere ucciso da chiunque senza che l'uccisore fosse accusabile di omicidio¹⁰. Kerényi ha fatto notare che essendo il *sacer* già in possesso degli dèi, in particolare quelli degli inferi (a causa della gravità del delitto commesso), non c'è alcuna necessità che lo si renda tale attraverso il sacrificio¹¹. Si potrebbe dire che egli sia uccidibile da chiunque per lo stesso motivo: con la sua morte passa alla sovranità divina, alla quale, con la sua azione, si è predestinato. Sacro per gli uomini, in quanto proprietà degli dèi, non è toccabile se non per essere ucciso e restituito a loro. Essendo uccidibile da tutti e quindi da nessuno in particolare, e senza contatto, riconoscimento vero, la sua uccisione non costituisce delitto nell'ambito della giurisdizione umana (in cui essa lo include per escluderlo) o sacrilegio nell'ambito di quella divina (a cui non può essere donato). Come scrive Agamben, «l'*homo sacer* appartiene a Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra*»¹².

Si può notare il paradossale, ironico riflettersi dell'*homo sacer* e del potere sovrano l'uno nell'altro. Come nel caso dell'*homo sacer*, il potere sovrano, la violenza come legge, elude il giudizio umano nell'ambito del diritto, perché fa parte di esso in termini di inclusione/esclusione¹³. Gli esseri umani non possono giudicarlo, senza legittimarlo¹⁴: devono solo eliminarlo con un atto di "violenza pura" (il concetto di Walter Benjamin a cui Agamben fa ripetutamente riferimento) che non pone né depone il diritto. La violenza sovrana può essere sotto-

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 79.

¹¹ K. Kerényi, (a cura di D. Cantimori) *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Astrolabio, Roma 1951.

¹² G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 93.

¹³ Cfr. S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, trad. it. di M. Rossi, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in Id., *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929. Opere di Sigmund Freud*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 2000. La difesa per contrazione dall'impotenza (*Thanatos*) dissocia la psiche dal corpo, la psiche agisce separandosi da esso e dalle sue stimolazioni erotiche. Nel caso dell'*Eros* la pulsione esprime il legame tra corpo e psiche, trasmette la spinta corporea all'apparato psichico, nel caso del *Thanatos* la psiche si stacca dal corpo il *Thanatos* non viene dal corpo.

¹⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 138.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

posta solo a un giudizio che è al di sopra della legge, ma questo non può essere divino o derivante dallo “sguardo di Dio” (la tendenza del sapiente a raggiungere, in modo necessariamente asintotico, una visuale a volo d’uccello del mondo: quella che sarebbe propria di Dio se egli davvero esistesse). Anche la legge divina deve essere moderata dal *katà physin nomos* dell’eros, non è da questo punto di vista diversa dalla legge umana. Sofocle lo afferma con grande chiarezza nell’*Antigone*: Il Desiderio siede accanto alle “Leggi possenti”. Dove ciò non accade, il potere divino può distinguersi da quello sovrano sulla terra solo per la sua violenza incomparabilmente superiore. “Dioniso hai ecceduto!”: è il grido senza speranza con cui Euripide, ne *Le baccanti*, chiude la grande stagione della tragedia greca.

Neppure il sapiente tendente allo “sguardo di Dio” può giudicare astrattamente la violenza del potere sovrano, senza cadere nell’identificazione con esso, attribuendo così una superiorità etico/politica al suo sapere. L’unico luogo in cui la violenza del potere sovrano può essere giudicata è quello della giustizia, espressione dei diritti fondamentali che eccedono la capacità della legge di definirli e significarli: la differenza/libertà, l’uguaglianza/parità e la fraternità. La giustizia abita il campo delle relazioni di desiderio, dove ogni sopraffazione, infrazione stabile dei confini delle soggettività desideranti è *hybris* contro la vita, assolutamente non ammissibile, da eliminare. L’*homo sacer*, simmetrico al poter sovrano sul piano dell’*hybris*, delinea un’inammissibilità e, al tempo stesso, un’ammissibilità paradossale e inquietante: la morte che invade lo spazio della vita. È sacro perché è competenza di un’autorità divina, superiore alla legge umana di cui egli viola i confini e al potere sovrano che agisce in modo identico a lui. Questa autorità suprema, tuttavia, se non è equilibrata dal desiderio, può mostrarsi di più radicale violenza. Possiamo reggere questa contraddizione? Che l’autorità che dovrebbe arginare la morte possa diventare essa stessa morte?

Scrivono Agamben: «La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono»¹⁵.

Il riferimento all’abbandono rimanda al bando sovrano con cui si è banditi, esclusi dalla comunità, “abbandonati” da essa. Ciò che oggi è

¹⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 93.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

concepito come il diritto fondamentale per eccellenza, la “sacralità inviolabile della vita”, era in origine, quindi nel suo nucleo di significazione nascosto ai nostri occhi ingannati, il rigetto della vita, il suo abbandono a se stessa e quindi alla morte, il crollo catastrofico della possibilità di abbandonarsi al vivere che precipita nell’esperienza invivibile di perdersi fuori dal mondo.

Sacro e inviolabile non sono esattamente la stessa cosa. Il *sacer* è intoccabile, perché non essendo in relazione vera con la vita non è realmente vivo, appartenente, al tempo stesso, alla morte: di conseguenza l’atto di ucciderlo non è una sua violazione, bensì una sua destinazione. È, invece, violabile chi è veramente toccabile, cioè in modo personale, avendo un legame vivo con la vita. Egli è esposto alla possibilità di essere toccato in modo impersonale, irrispettoso del suo modo di essere, e di trovarsi violato nella sua materia desiderante.

Il sacro, pur abitandoci, è intoccabile dalla vita, non ne fa parte, perché agisce come principio di disincarnazione, dissocia la psiche dal corpo. La condizione del *sacer* è, di fatto, un’esistenza spettrale. Avulsa dal rischio di violenza a cui è esposta l’*euēmeria* – la dolcezza del vivere, legata al desiderio, della nuda vita –, esiste totalmente nel campo del bisogno puro, della cruda vita. La forma perfetta della cruda vita è il respirare puro senza piacere e senza tensioni: la morte psichica, in un corpo biologico vivo, il grado estremo della loro dissociazione. La sacralità è la morte in vita. *Thanatos* non è nella pulsione di morte, un concetto che assegna una derivazione biologica a ciò che è, invece, di derivazione psichica.

L’essere assolutamente uccidibile dell’*homo sacer*, la qualità che lo rende sacro, sta nel suo essere null’altro che questo. Ucciderlo è azione pura, senza soggetto e senza oggetto. Totalmente iscritta nella cruda vita, appartiene alla logica del bisogno puro, dove l’esistenza si desoggettiva e l’altro esiste solo come strumento di riduzione di una tensione, o diventa fonte di tensione e deve essere eliminato. In entrambi i casi è ucciso come soggetto, ancor prima che fisicamente, e deve esserlo comunque e a priori.

Dietro la violenza che la morte abitante la vita esercita sulla nuda vita, riducendola a cruda vita, esiste il senso di impotenza, di annichilimento che domina l’essere umano tutte le volte in cui non riesce a dare un senso, una rappresentazione a stati di grave tensione psicofisica che

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

non sono trasformabili, né scaricabili in modo reale¹⁶. L’essere umano non mette al primo posto la sua sopravvivenza materiale. Non ha paura della morte fisica, ma dell’insensatezza. Teme la morte psichica, la perdita di senso e, nelle circostanze in cui non riesce a dare una rappresentazione adeguata alla propria esperienza, non esita a ricorrere a rappresentazioni non realistiche che mettono in pericolo la propria vita.

La rappresentazione di sé e del mondo è tanto più realistica quanto più è legata al desiderio. Il desiderio estroverte, apre al mondo, espone all’imprevisto, costringe ad accordarsi con la differenza, con l’irriducibile idiomatichità di ciò che è fuori da sé e si fa conoscere attraverso ciò che il soggetto sente come esperienza più intima di se stesso: le proprie trasformazioni, che destabilizzandolo necessariamente, lo rivelano alla vita e, al tempo stesso, gliela rivelano. Più si è nel campo del bisogno, quindi nell’esigenza di sostare il più breve tempo possibile nelle tensioni, più la rappresentazione di sé e del mondo diventa riduttiva, assume un assetto difensivo. Tutte le volte che le condizioni oggettive in cui l’essere umano si trova, a causa di congiunture ad esso sfavorevoli o per propri errori preterintenzionali di valutazione, lo mettono fuori dal campo del desiderio, lo privano di una adeguata conoscenza e capacità di rappresentazione della sua situazione. Gli impongono il più impellente dei bisogni, la stabilità psichica a ogni costo, la necessità di dare comunque senso a ciò che sta accadendo, sia pure in modo totalmente arbitrario, illogico. La negazione, manipolazione della realtà, impoverisce l’attività rappresentativa e il movimento psichico il quale, ridotto a schematismi (che a volte danno l’impressione di complessità, mancante tuttavia di profondità, di spessore), si irrigidisce. Nel suo grado estremo di ricerca della stabilità come valore assoluto, la contrazione psichica diventa inerzia, morte mentre si è vivi.

La soggettività presa negli ingranaggi della desoggettivazione, scissa tra desiderio di vita e abbandono alla morte, sotto l’effetto di una dissociazione tra psiche e corpo, può trovare la sua via di uscita in varie forme, mascherate o aperte, di suicidio: rifugiarsi nel senso di morte che la minaccia dall’interno, anche se apparentemente è un pericolo

¹⁶ Cfr.: S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, trad. it. di M. Rossi, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in Id., *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929. Opere di Sigmund Freud*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 2000. La difesa per contrazione dall’impotenza (*Thanatos*) dissocia la psiche dal corpo, la psiche agisce separandosi da esso e dalle sue stimolazioni erotiche. Nel caso dell’*Eros* la pulsione esprime il legame tra corpo e psiche, trasmette la spinta corporea all’apparato psichico, nel caso del *Thanatos* la psiche si stacca dal corpo il *Thanatos* non viene dal corpo.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

esterno, eclissarsi in silenzio. Oppure, può estrovertere la morte che l'abita, dare la morte, identificarsi con essa come azione pura. In questo modo la vita non teme la morte, perché diventa la morte. Il morto vivente uccide il vivo, la cruda vita la nuda.

La violenza della morte depone la legge e pone se stessa come potere sovrano assoluto. Chi ne possiede la facoltà è il sovrano che, nel nucleo nascosto ma decisivo della sua investitura, incarna il potere puro di uccidere. Questo potere chiunque lo può mettere in azione in suo nome: in nome della sua parola o anche della sua presenza, non è necessaria una delega. Il sovrano incarna il potere della morte sulla vita, non lo personalizza. Dal momento che il potere assoluto incarnato nel sovrano è nella sua estrema autoreferenzialità il massimo dell'*hybris*, la sua prima derivazione è la definizione come *hybris* di ciò che lo contraddice. Chi, nel trasgredirlo, esce dal recinto degli altri uomini e si riflette spavaldo nella sua sacralità, diventando simmetrico a esso, l'*homo sacer*, il bandito, è intoccabile se non per essere ucciso. È abbandonato, alla mercé della morte, alla quale si è destinato da sé, ridotto a cruda vita dove si respira o non si respira. Può essere ucciso perché non c'è motivo perché viva. Deve esserlo perché la sua esistenza come principio di morte vivente, simmetrica a quella (nascosta) del sovrano, crea un conflitto in grado di rivelare la vera natura del potere.

Agamben ricorda che è l'uccidibilità del corpo a fondare l'uguaglianza naturale degli uomini in Hobbes (uguali nel poter fare la cosa suprema: uccidere) e dice: «La grande metafora del *Leviatano*, il cui corpo è formato da tutti i corpi dei singoli, va letta in questa luce. Sono i corpi assolutamente uccidibili dei sudditi a formare il nuovo corpo politico dell'occidente»¹⁷.

Non è la violenza fisica, ma la determinazione a uccidere che definisce la forma assoluta del potere. Ciò che il nazismo ha rivelato al nostro sguardo è che si uccide l'altro, reso cruda vita, per esistere come potenza cruda che uccide. Sulla scena del grado assoluto dell'arbitrio esistono solo crude vite che uccidono e crude vite che sono uccise. Nel *nomos basilèus* di Pindaro – la concezione del diritto come potere del più violento – si uccidono i propri sentimenti (di compassione, paura, lutto) e il proprio desiderio per mettersi nella condizione di poter uccidere senza esitazioni l'avversario (la premessa necessaria per mettersi nella posizione del “padrone” piuttosto che del “servo”, se-

¹⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 138.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

condo la prospettiva di Hegel). Nel totalitarismo nazista – in cui si è rivelato il nucleo più nascosto e inconfessabile del diritto del più violento che si intravedeva nell’*homo sacer* – si uccideva per uccidere il proprio desiderio e i propri sentimenti.

Il totalitarismo è l’espressione del dominio assoluto del principio omeostatico dell’esistenza: il grado estremo di potere e il grado zero di vita psichica. Ciò che è “politicizzato” è la “morte che afferra il vivo”. L’inerzia psichica trasforma in contrazioni gli sconvolgimenti del corpo erotico: condizione scolpita negli spasmi pietrificati degli esseri umani gasati nelle trincee della prima guerra mondiale e nei campi di concentramento nazisti. La paralisi del desiderio, che, appropriandosi dei carnefici, tende a riprodursi, diffondersi tra le vittime, sottende l’atto di sottomissione che La Boetie ha definito, con grande intuizione, “servitù volontaria”. Del meccanismo omeostatico dell’alienazione gli agenti della morte sono i prodotti più riusciti, niente affatto i padroni.

La politicizzazione della morte insegue la realizzazione della cruda vita e il potere assoluto dell’uccisione mira proprio a questo: uccidere l’altro come soggetto, nella forma radicale dell’eliminazione fisica che lo cancella, per realizzare la morte psichica dentro di sé. Il potere politico dei morti viventi cancella la vita politica e la *polis*. Come scrive Agamben «il campo [di concentramento] e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell’occidente»¹⁸.

Il paradigma biopolitico del campo di concentramento getta un’ombra inquietante e, insieme, una luce rivelante sulla questione dello “stato di eccezione” – sospensione (totale o parziale) dell’ordinamento giuridico –, usato ripetutamente come metodo di governo nella Repubblica di Weimar e divenuto successivamente, su questa scia, ordinamento della vita fondato sull’arbitrio permanente con l’avvento del regime nazista. Agamben lo definisce come zona di indeterminatezza:

In verità, lo stato di eccezione non è né esterno né interno all’ordinamento giuridico e il problema della sua definizione concerne appunto una soglia, o una zona di indifferenza, in cui dentro e fuori non si escludono, ma s’indeterminano. La sospensione della norma non significa la sua abolizione e la zona di anomia che essa instaura non è (o, almeno, pretende di non essere) senza relazione con l’ordine giuridico¹⁹.

¹⁸ Ivi, p. 202.

¹⁹ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 33-34.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

L'anomia, l'assenza totale di riferimento a una regola giuridica comune, ha trovato la sua più chiara espressione durante il nazismo nella norma vigente, ma non dichiarata legalmente (perché, estromettendo ogni forma di diritto, non poteva avere valore giuridico), che le parole di Führer avessero *forza di legge*. Non era la persona incarnante il Führer (un tale chiamato Adolf Hitler) a dare forza di legge alle sue parole, bensì, al contrario, erano le parole di un discorso impersonale, avente forza di legge, a incarnarsi in un manichino della storia (una non persona) per farne la rappresentazione/estrinsecazione concreta, incompatibile con i valori simbolici, della norma come arbitrio permanente: *la forza senza legge*. Il Führer nazista è il grado estremo, assoluto del sovrano. Abolisce la sua intrinseca contraddizione: l'essere insieme al di sopra e al di sotto della legge (non potrebbe emanarla, senza rispettarla) *anomos* ed *ennomos*, al tempo stesso. Spersonalizzandosi del tutto, è parlato, mentre parla, da un discorso anonimo che cancella ogni distinzione tra bene e male, tra giusto e ingiusto.

La legge, il *nómos*, riflette i rapporti di forza tra le due opposte prospettive che la determinano: tra la giustizia e la norma, tra il desiderio e il bisogno e tra il *bios*/nuda vita e la cruda vita. Più si allontana dal versante della giustizia e del desiderio, più si allontana dalla vita degna di essere vissuta, l'*eu zēn* di Aristotele. Il punto estremo in cui il dominio della norma si mantiene ancora all'interno della legge, si include in essa, pur escludendola, è quello del *nomos empsycho*: il diritto incarnato nel sovrano.

La forza senza legge forgiante il discorso normativo, non è esattamente un'*anomia*. Lo stato anomico è più propriamente associabile al desiderio nella sua forma sorgiva, che, eccessivo nella sua passione, non ancora responsabile e anarchico, rifiuta ogni forma di limitazione. Il desiderio nel suo sorgere è espressione di una vita nuda che ignora la legge, ma porta dentro di sé la prefigurazione della giustizia che è condizione necessaria del suo appagamento. La morte vivente, la forza senza legge, cancella la legge a favore della pura logica del bisogno, diventa norma pura, cruda vita come paradigma biopolitico di una non esistenza. Un'*ipernomia*: *la norma come regola che si fa eccezione alla vita*. L'agire puramente performante, finalizzato al vivere senza desideri, emozioni, sentimenti dove il pensiero, nella sostanza psicotico, aspira a essere logica pura, calcolo che diventa metronomo della regolazione omeostatica dell'universo. Delirio opaco, silenzioso di una psiche che chiusa, contratta nella gabbia della stabilità, cieca

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

come una talpa, gira su se stessa misurando la vita a sua immagine e somiglianza.

4. *La vita come opera dell’uomo*

Nel terzo dei libri a cui fa riferimento questo studio²⁰, Agamben riprende la questione del *bios*, della vita come modo di essere e vivere complesso che ha necessariamente valenza politica, partendo dal termine sanscrito *karman*, che significa opera, azione implicante una concatenazione causale. Il mondo della legge del *karman*, è costituito «dall’infinita connessione degli atti e delle loro conseguenze, è, pertanto, un “fare concatenato”»²¹. *Crimen*, prossimo al *Karman*, è l’imputazione legata a un’azione produttrice di conseguenze. Il destino dell’essere umano non può prescindere dalla concatenazione delle sue azioni che può portarlo all’imputazione, a dover dar conto di un’infrazione delle regole.

La concatenazione delle azioni pone necessariamente l’infrazione delle regole nello spazio tragico, mette l’essere umano di fronte alla propria *hybris*: l’aver danneggiato la sua relazione con l’altro a causa di un agire autoreferenziale. L’*hybris* era vista dagli antichi greci in termini di responsabilità e non di colpa, concetto cristiano ad essi ignoto. Nel campo della colpa, che implica un’interiorizzazione dell’imputazione, un processo accusatorio/espiatorio interno al soggetto, è centrale l’opposizione *hekōn/akōn*, l’agire intenzionale, volontario contrapposto a quello involontario. Nel campo della responsabilità ha la precedenza la coppia *aitios/anaitios*: l’opposizione tra l’essere causa di un fatto e il non esserlo. I greci non badavano all’intenzionalità o meno della *hybris*. Per loro l’azione era sempre insieme intenzionale e non intenzionale, almeno nel suo fondamentale aspetto, su cui insistono i tragici, di determinare il destino di un essere umano. Chi compieva un misfatto ne era comunque responsabile perché erano stati i propri errori preterintenzionali (definiti con il termine *amartia*), a determinare il suo compimento.

²⁰ G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

²¹ Ivi, p. 49.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Per Agamben l'uomo antico è un uomo che "può", che concepisce il suo pensiero e la sua azione nella dimensione della potenza; l'uomo moderno è un essere che "vuole": «Alla preminenza accordata dai moderni alla volontà corrisponde nel mondo antico un primato della potenza: l'uomo non è responsabile dei suoi atti perché li ha *voluti*, ne risponde perché ha potuto compierli»²². Si può dire, seguendo il suo pensiero, che all'uomo antico corrisponde la responsabilità di aver fatto ciò che avrebbe potuto non fare; all'uomo corrisponde la colpa per aver voluto ciò che ha fatto.

Il poter fare e il poter non fare, luogo in cui l'agire umano si emancipa dalla concretezza dell'atto, riporta ad Aristotele, alla sua distinzione tra *dynamis*, potenza, e *energeia*, l'essere in atto. Il filosofo greco interpreta la potenza come possibilità di fare o non fare. La potenza è per lui indissociabile dall'impotenza, *adynamia*: ogni potenza è costitutivamente impotenza rispetto alla cosa di cui è potenza. Agamben si chiede: "Se la potenza logica o razionale è sempre capace dei contrari, se essa può costitutivamente fare e non fare, come sarà possibile il passaggio all'atto?"²³

L'interrogativo chiama in causa un'altra distinzione/opposizione aristotelica: quella tra la *poiēsis*, l'azione che ha fuori di sé la sua opera (*ergon*) e il suo fine, e la *praxis*, l'azione che ha il suo fine in sé stessa, mira all'agire bene, all'*eupraxia*. Il passare all'atto, che ha come suo risultato un'opera esterna, e l'azione, che ha come suo risultato il suo stesso essere in atto, corrispondono a due diverse configurazioni dell'opposizione tra potenza e impotenza, tra fare e non fare. Hanna Arendt usa il concetto di *energeia*, essere in atto, per designare l'esperienza di piena "attualità" di quelle forme di azione il cui fine si trova nella stessa attività che lo produce, non dunque in un'opera esterna che la estingue una volta prodotta, ma incorporato in essa²⁴. È in questo senso, dell'azione come "pura attualità", afferma Arendt, che Aristotele, intende come *ergon tou anthrōpou*, "opera" dell'uomo (*in quanto* uomo), la sua stessa vita, il suo vivere bene (*eu zēn*).

Nell'affrontare il problema di una finalità dell'azione che è l'azione stessa, Agamben confronta definizione della bellezza da parte di Kant

²² Ivi, p. 55.

²³ Ivi, p. 76

²⁴ Ivi, pp. 101-102. La citazione di Arendt è da: H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

come “finalità senza fine” con la definizione della violenza da parte di Benjamin come “mezzo puro”:

È come se alla kantiana “finalità senza fine”, Benjamin facesse qui puntualmente corrispondere una paradossale “medialità senza fine”; ma mentre la finalità senza fine è, per così dire passiva, perché mantiene la forma vuota del fine senza poter esibire alcuno scopo determinato, al contrario la medialità senza fine è in qualche modo attiva, perché in essa il mezzo si mostra come tale nell’atto stesso in cui interrompe e sospende la sua relazione al fine²⁵.

La medialità senza fine porta Agamben al discorso di Marco Terenzio Varrone che tra *poiēsis* e *praxis*, tra “fare” e “agire” inserisce un “terzo genere di azione” il verbo *gerere*:

Il verbo *gerere* che nelle lingue moderne si è conservato solo nel termine “gesto” e nei suoi derivati, significa una maniera di comportarsi e di agire che esprime uno speciale atteggiamento dell’agente rispetto alla sua azione. [...] Colui che *gerit* non si limita ad agire, ma, nell’atto stesso in cui compie la sua azione, insieme l’arresta, la espone e la tiene a distanza da sé²⁶.

Se, propone Agamben, chiamassimo “gesto” questo terzo tipo dell’agire umano, allora si potrebbe dire che il gesto come mezzo puro «spezza la falsa alternativa tra il fare che è sempre un mezzo rivolto a un fine – la produzione – e l’azione che ha in se stessa il suo fine – la prassi»²⁷. Il gesto sarebbe «un’attività o una potenza che consiste nel disattivare e rendere inoperose le opere umane e, in questo modo, le apre a un nuovo, possibile uso»²⁸.

Il libro si conclude con un elogio dell’“inoperosità”. Essa è

lo spazio provvisorio e, insieme, intemporale, localizzato e, insieme, extraterritoriale – che si apre quando i dispositivi che legano le azioni umane nella connessione dei fini e dei mezzi, dell’imputazione e della colpa, del merito e del demerito, sono resi inoperosi. Essa è, in questo senso, una politica dei mezzi puri²⁹.

La politica “inoperosa” dei mezzi puri, approdo finale/provisorio del discorso di Agamben, mi sembra prossima alla *sospensione dell’effettività dell’azione*³⁰. L’azione è davvero significativa, espressione di

²⁵ G. Agamben, *Karman*, op. cit., p. 134.

²⁶ Ivi, p. 137.

²⁷ Ivi, pp. 137-138.

²⁸ Ivi, p. 138.

²⁹ Ivi, p. 139.

³⁰ Cfr.: S. Thanopoulos, *L’orizzonte tragico del sogno. “Dran” e isteria nella scena onirica*, in «Psicoterapia Psicoanalitica», Anno XIII, Numero 2, Luglio-Dicembre 2006, pp. 81-97;

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

un *eu zēn*, la vita come opera responsabile, politica dell'uomo, se nel mentre si compie, resta, al tempo stesso, incompiuta, aperta, anche a compimento concluso (mai una volta per sempre).

Alla distinzione tra *poiēin* e *prattein*, tra fare e agire, i greci ne aggiungevano un'altra: quella tra *prattein* e *dran*. Mentre *prattein* aveva sia un sostantivo attivo, *praxis* (l'azione), sia uno passivo, *pragma* (il risultato dell'azione), *dran* aveva solo il sostantivo passivo, *drama*. A differenza del *prattein*, il *dran*, l'agire senza azione definita, aveva un unico risultato: con il termine *drama* si designava una sola, unica cosa: l'opera tragica.

Dran è l'agire che sospende il suo esito, aprendolo allo spazio onirico, all'immaginazione/sperimentazione. Amplia l'agire sviluppandosi "lateralmente" rispetto alla concatenazione tra causa e effetto. Mentre la concatenazione fatale degli atti evolve inesorabilmente sulla scena tragica verso il suo esito fatale, il *dran* non si chiude nell'azione, l'interroga nella sua problematicità, ne destruttura la meccanicità e la trasforma in un gioco di connessioni, la espande nella varietà delle sue potenzialità. A sipario calato l'esito perde la sua implacabile autorità, destabilizza la concatenazione degli atti che l'hanno generato e la mette fuori gioco³¹.

Azione responsabile che impegna la soggettività, perché corrisponde al dispiegamento di un modo di essere piuttosto che all'agire in se stesso, il *dran* è *mimesis praxeos*, imitazione dell'azione. Imita una *praxis*, azione irresponsabile perché si svolge in termini di causa e effetto e non impegna la soggettività, invece di produrla, e nel fare questo le impedisce di esaurirsi e morire negli schemi universali di una logica di concatenazione lineare:

L'imitazione dell'azione in scena nella tragedia non è la riproduzione di qualcosa già accaduto. Neppure di un fatto che è possibile che accada. È la presentazione di un fatto/azione che può accadere – è accaduto, accade e accadrà –, nella sua potenzialità che non significa un fatto possibile, ma un fatto nel come potrebbe accadere. È l'azione sospesa nella sua effettività, concretezza, meccanicità. Nella sua effettività l'azione è predefinita secondo schemi universali impersonali. È il particolare nel suo anonimato. La singolarità del caso. Nella sua potenzialità l'azione è sperimentale. Non si chiude nel suo esito, esplora le diverse possibilità, si nutre delle contraddizioni, prende forma

S. Thanopoulos, *Il futuro dimenticato*, conferenza al Museo di Arte Contemporanea e Moderna del 10.11.2017.

³¹ Per un approfondimento sull'agire in termini di *dran* si può vedere S. Thanopoulos, *L'orizzonte tragico del sogno. "Dran" e isteria nella scena onirica*, op. cit.

_____ Sarantis Thanopoulos, La “cruda vita” e la vita come opera dell’uomo _____

restando aperta. È espressione della soggettività: il particolare nel suo incontro con l’universale, lo spazio delle differenze desideranti. Qui l’azione acquista “senso” nei due modi di intenderlo: direzione (che non è meta) e significato³².

La potenzialità dell’azione rimanda sempre al gesto: il movimento impresso dal desiderio nella materia psicocorporea che estroverte la soggettività impegnandola con la vita. Alla sua origine il gesto è tensione psicocorporea che ha superato una soglia di indeterminatezza, di sospensione della sua intenzionalità, per prendere direzione e forma. Nel suo prendere forma, «espande le sue ramificazioni, innerva il movimento psicocorporeo restando aperto, insaturo pronto a cambiare prospettiva, impedire che l’azione si chiuda in se stessa»³³.

La vita come opera dell’uomo, l’*eu zēn*, è nell’apertura, creatività del suo gesto che amplia l’estensione, la complessità e la portata della soggettività nell’esperienza del (di sé nel) mondo. Il gesto che ispira, disegna e compone un’azione come suo risultato deve restare in tensione, movimento a composizione realizzata, come accade in tutte le opere soggettivamente significative a partire dalle umili opere della vita quotidiana (cucinare le uova al tegamino diceva Winnicott) fino alle grandi opere d’arte. L’apertura perpetua del gesto risolve la contraddizione aristotelica tra la *poiēsis*, la cui opera, *ergon*, è esterna ad essa, e la *praxis*, il cui fine è la vita stessa dell’uomo, l’agire bene, l’*eupraxia*. La vita come opera dell’uomo è *dran*: l’imitazione responsabile di un’azione irresponsabile – l’agire nel suo concreto accadere – che la sviluppa nella sua pura sperimentaltà: sperimentazione che è, al tempo stesso, fine e mezzo.

Abstract

Questo lavoro ripercorre la mia esperienza di lettura di tre libri di Giorgio Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, *Stato d’eccezione* e *Karman*. La lettura, di fatto un dialogo a distanza con l’autore, il cui modo di interrogare le fonti crea un senso di convivialità con la tradizione, ha giocato un ruolo significativo nell’elaborazione di una prospettiva psicoanalitica sulla realtà attuale che mi impegna ormai da molti anni. Questa prospettiva riformula il conflitto tra *Eros* e *Thanatos*, visto da Freud in termini di pulsioni di vita e di morte, ripensandolo come scontro decisivo all’interno della ci-

³² S. Thanopoulos, *Il futuro dimenticato*, op. cit.

³³ *Ibid.*

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

viltà tra la vita fondata sul desiderio e sulla sua socializzazione, che segue la strada delle trasformazioni (e quindi della politica), e la vita risucchiata nel principio di inerzia psichica. Tale principio tende a ridurre l'essere umano in un'esistenza puramente biologica, in "cruda" vita.

This work traces my reading experience of three books by Giorgio Agamben: Homo sacer. Sovereign power and bare life, State of exception and Karman. Reading, in fact a dialogue at a distance with the author, whose way of questioning the sources creates a sense of conviviality with tradition, has played a significant role in the elaboration of a psychoanalytic perspective on the current reality that now engages me by now many years. This perspective reformulates the conflict between Eros and Thanatos, seen by Freud in terms of life and death drives, rethinking it as a decisive clash within civilization between life based on desire and on its socialization, which follows the path of transformations (and therefore of politics), and life sucked into the principle of psychic inertia. This principle tends to reduce the human being in a purely biological existence, in "raw" life.

Keywords: nuda vita, homo sacer, Freud, cruda vita, eros, thanatos, inoperosità, mezzo senza fine, gesto.