

archeologia filosofica



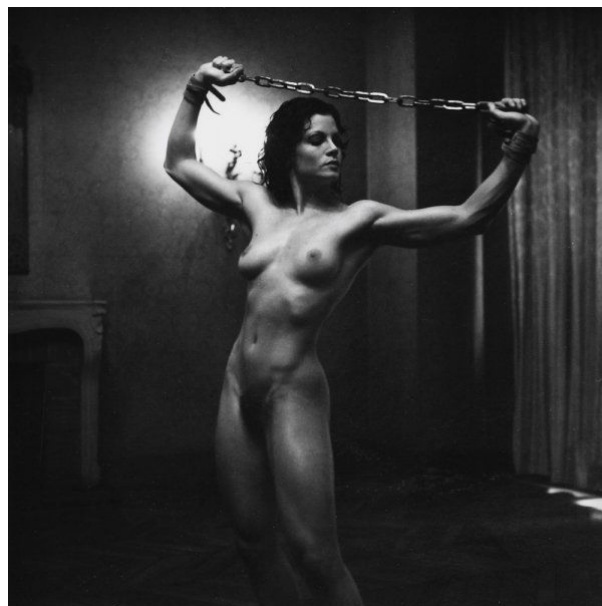
laboratorio

www.archeologiafilosofica.it
laboratorio@archeologiafilosofica.it

Quaderno VII

Paolo Vernaglione Berardi

Forme di vita e uso dei corpi



Intorno alla nozione di forma di vita si è aperto in questi anni un dibattito filosofico e filosofico-politico in riferimento ai cosiddetti processi di valorizzazione della vita. Sempre più infatti il paradigma economico e di pensiero neoliberale realizza la cattura della vita tramite dispositivi disciplinari, di controllo e di manipolazione, come anche di regolazione ed esclusione, di legittimazione e discriminazione, in quelle zone dell'esistenza individuale che fino a pochi anni fa si ritenevano al riparo dall'intrusione di poteri dislocati e discipline che impongono regole di condotta più o meno esplicite.

Da alcuni anni filosofi e sociologi, economisti e antropologi si interrogano sulle dinamiche di "presa sulla vita", ove affetti e abilità, gusti e preferenze, relazioni e capacità, saperi ed esperienza, costituiscono il principale mezzo di accumulazione, scambio e consumo di "capitale umano". D'altra parte una letteratura critica dei fenomeni di "globalizzazione", a partire dalla fine dello scorso XX secolo, segnala come l'insieme dei poteri sulla vita costituisce una nuova modalità di esercizio del potere, definito governamentale.

L'evento biopolitico che segna la modernità e che si prolunga nella post-modernità si muove in una doppia dinamica: per un verso e lungo la direzione che va dallo "stile di vita" individuale all'esercizio dei poteri, la realizzazione della vita singola è oggetto di cattura tecno-politica. Per altro verso, e lungo la direzione che va dalle tecnologie di potere alla costituzione biologica della vita, un insieme di prassi di soggettivazione sono impiegate dal singolo individuo che si trova implicato nell'assoggettamento. In questo senso Michel Foucault poteva dire che l'effetto più visibile dell'esercizio del biopotere è la produzione di sé stessi, la produzione di soggettività – che si tratti del soggetto docile, flessibile, che si adatta a qualsiasi contingenza, o dell'imprenditore di sé stesso che fa della propria vita "capitale umano" da accumulare, investire, giocare in borsa.

Laddove infatti la prassi umana è determinata meno da un potere sovrano che ordina scelte e decisioni degli individui che da un insieme di tecniche di governo di sé e degli altri che fanno uso di "stili di vita" e saperi, morale e conoscenze, l'intera vita è prodotta e riprodotta all'interno di un dispositivo in cui convergono i profili della soggezione e della soggettivazione. La nozione di forma di vita assume così un valore e una funzione strategica.

La riflessione sulle forme di vita ci consente infatti di indagare, a partire dalla differenza aristotelica tra *bios* e *zoè*, tra vita qualificata e vita generica, almeno due determinazioni che si possono reperire nella storia del concetto. Una prima determinazione è quella che, differenziando la vita umana dalla vita animale e inorganica, dà luogo alla distinzione della vita come *nuda vita* dalla vita politica, che per Aristotele ha quale fine la felicità.

Come ha scritto Giorgio Agamben, è però dall'intreccio delle due determinazioni del concetto di vita che emergono sia la nozione di forma di vita che la finalità che essa dovrebbe avere presso la vita umana. Se infatti Aristotele nell'*Etica Nicomachea* afferma, non senza una problematica oscillazione, che l'opera dell'uomo si definisce come una certa forma di vita, che è la vita politica – l'individuazione dell'*ergon* (opera) dell'uomo avviene in una serie di cesure nel continuum della vita che risulta divisa in vita nutritiva, sensitiva e pratico-razionale. Dunque la *zoè*, la vita generica, si distingue in tre diverse forme che corrispondono alla partizione degli organismi sul fondo comune della vita nutritiva. Secondo essa l'opera dell'uomo «è una forma del vivere, una certa vita,

quella infatti che è in atto secondo il logos»¹. Così Aristotele può definire ne *La politica* la *polis* come la comunità perfetta, attraverso la differenza di vivere (*zen*) e vivere bene (*eu zen*): «nata in vista del vivere, ma esistente per il vivere bene»².

La forma di vita propria dell'uomo sarebbe dunque la vita "politica", contraddistinta da questa opera, da questa attività, cioè da una essenziale operosità. Vedremo però che questa assegnazione dell'opera alla forma di vita umana non è affatto definitiva, e che anzi proprio la revoca di un'opera propria dell'uomo segna, forse fin dall'inizio, lo stesso concetto di forma di vita.

Se ora ritorniamo alla distinzione del vivere in vita generica e nuda vita, a partire da Aristotele troviamo che l'*ergon*, l'attività umana come politica dell'operosità «si definisce anzitutto attraverso l'esclusione del semplice fatto di vivere, della nuda vita»³. Laddove dunque la vita qualificata è la "vita attiva", la vita intessuta nell'*ergon* e che ha l'opera e l'atto come fine, quest'opera e questa attività non potranno essere altro e mireranno comunque alla cattura della nuda vita. «Questo è il lascito che il pensiero aristotelico ha legato alla politica occidentale... la cui unica determinazione è, in ultima analisi biopolitica, in quanto riposa su una divisione e un'articolazione della *zoè*... Si che quando, alla fine della prima guerra mondiale, il paradigma dell'opera entra in crisi e per gli Stati-nazione europei comincia a diventare evidente che non ci sono più compiti storici assegnabili una riformulazione del lascito biopolitico della filosofia politica classica diventa l'esito estremo della politica occidentale»⁴.

Nel 1921 Walter Benjamin scrive *Per la critica della violenza* in cui distingue due modi di esercizio della violenza, l'uno legittimato dal diritto in capo allo Stato – che è violenza che produce e mantiene l'ordinamento giuridico; l'altro, quello della "violenza divina", che è pura, istantanea, senza sangue. Benjamin scrive che la prima forma ha modo di riprodursi nella compagine statale e comunque nelle configurazioni di potere, perché si esercita sulla nuda vita. La violenza regolata dal diritto è potenzialmente senza limiti perché da sempre la vita generica è esposta alla cattura; e lo è proprio in quanto potere di vivere che resiste al potere di "presa" sulla vita. Benjamin mostra come l'esercizio del potere è tale in quanto la vita è di per sé segnata dalla colpa, costituita nella colpa, che è la colpa generica del fatto di vivere.

La nuda vita in quanto tale è da sempre oggetto di cattura nell'esercizio di una violenza sancita dalla legge. Ad essa si oppone la violenza divina, che non perpetua il dominio sulla vita ma è puntuale, immediata, contingente. «Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, queste è letale senza sangue... e non si può non scorgere un nesso profondo fra il carattere non sanguinoso e purificante di questa violenza. Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita»⁵.

Mentre dunque, prosegue Benjamin, la violenza mitica si esercita sulla "nuda vita naturale" come

¹ Giorgio Agamben, *L'opera dell'uomo. Commento ad Aristotele, Etica Nicomachea*, I, 6, 1097 b 22 – 1098 a 20, in "Forme di Vita", n 1, *La natura umana*, gennaio 2004, Roma, DeriveApprodi editore, pp. 117-123.

² *Ibid.*, p. 118.

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵ Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad.it. a cura di Renato Solmi, Einaudi editore, Torino, 1976, p. 25.

strumento di espiazione della “colpa” naturale, la violenza divina «purga anche il colpevole, non però dalla colpa, ma dal diritto»⁶, cioè ripristina le condizioni di giustizia che l'ordinamento giuridico ha pervertito. E fa ciò poiché «con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente»⁷.

La violenza pura, senza sangue “cade fuori dal diritto” ed è definita per l'assenza di ogni creazione di diritto. Questa violenza per Benjamin è improprio chiamarla distruttiva al pari delle altre forme di violenza, perché non lo è mai “in rapporto alla vita del vivente”. In questo senso almeno questa forma di violenza è “etica” in quanto non è un criterio del giudizio, ma una norma d'azione⁸, che non può essere giudicata in base al diritto, ma casomai alla responsabilità individuale.

Esiste dunque almeno un campo possibile di sospensione della cattura della nuda vita da parte del diritto, su cui per Benjamin “si basa una nuova epoca storica”. Essendo tuttavia non riconoscibile con certezza la violenza pura, una forma di vita sarà delimitata dall'esercizio della violenza che conserva il diritto, la “violenza amministrata, che la serve e la violenza divina, che è “insegna e sigillo”, mai strumento di sacra esecuzione⁹.

Il tema del diritto che sanziona la colpa era stato già trattato da Benjamin nel saggio *Destino e carattere* (1919), laddove scrive che il destino è il contesto colpevole di ciò che vive: «esso corrisponde alla costituzione naturale del vivente... il giudice può vedere destino dove vuole... l'uomo non viene mai colpito, ma solo la nuda vita in lui che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza»¹⁰.

La nuda vita è soggetta al destino perché da sempre iscritta nel regime della colpa, come il carattere è determinato all'interno dell' “uomo naturale”, cioè nella presupposizione di una “natura dell'uomo”. Si tratta dunque di sottrarre la nuda vita ai dispositivi di sapere naturalizzanti (di cui per Benjamin erano parte le pratiche chiromantiche e divinatorie), all'apparenza e alla morale delle qualità innate. Si tratta insomma di costituire una “forma di vita storica”, una vita che faccia della propria nudità l'elemento storico che la oppone alla natura, per far emergere “la miglior parte dell'uomo rimasta invisibile”¹¹. La commedia (ad esempio Molière) sottrae il carattere al giudizio morale perché «riposa su questa umanità dell'uomo e della sua moralità»¹² e la complicazione «diventa semplicità, il fato libertà»¹³. È quanto insegna la fisiognomica antica e medievale che comprende il carattere «sotto pochi concetti fondamentali moralmente indifferenti, come quelli che cerca di fissare, per esempio, la teoria dei temperamenti»¹⁴.

Una forma di vita dunque consiste nel movimento continuo del vivente, nel campo di tensione delimitato dalla “presa” sulla nuda vita e dalla forma che essa assume. Nella modernità le forme di vita sono costituite nella prassi biopolitica e nelle pratiche di soggettivazione. Ma, lungi dal vivere

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² *Ibid.*, p. 35.

¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

in una dialettica risolta in una sintesi individuale, o in un intreccio di dominazione permanente e soggettivazioni contingenti, il concetto di forma di vita risulta tanto più intelligibile quanto più lo si situa nella zona di indistinzione di biopolitica e soggettivazione. Una forma di vita tende tanto più all'indifferenza di vita e forma quanto più dissolve i confini rispettivi della biopolitica e della soggettività.

Benjamin riconosce nel *flâneur* la forma di vita esemplare nell'epoca del capitalismo avanzato.¹⁵

Il *flâneur* è il soggetto della metropoli del XIX secolo, che passeggia distratto i *passages* parigini, la nuova architettura “della maniera ellenica” con i sostegni in ferro in forma di colonne pompeiane, le fabbriche in quella «di casa d'abitazione, come più tardi le prime stazioni cercano di imitare gli chalets. La costruzione assume il ruolo del subcosciente»¹⁶. Il *flâneur*, sfaccendato, snob e annoiato, è la nuova figura antisociale che rappresenta la soglia più estrema del passaggio dalla rivoluzione industriale al capitalismo, dalla città alla metropoli elettrificata, panorama dei grossi depositi di merci.

E' l'epoca della fotografia a cui l'esposizione universale del 1855 dedica una mostra. Dalla pittura di Prevost alla dagherrotipia, da Nadar alle prime immagini in movimento, queste figure “sono proiezioni del desiderio”¹⁷, immagini di sogno «in cui, ad ogni epoca appare in immagini la seguente (che) appare sposata ad elementi di preistoria, e cioè di una società senza classi»¹⁸.

Ecco che la forma di vita-artista si situa nella zona di indistinzione di vita e forma in cui è sospeso il dispositivo dell'ordinamento giuridico-politico. Arte e vita si distinguono nella percezione dell'esteta come nell'opera dell'artista. E tanto più si è consapevoli della portata storica dell'immane accumulo di merci che è il capitale alla seconda metà del XIX secolo, quanto più si è raffinati adoratori di feticci – se la moda «prescrive il rituale secondo cui va adorato il feticcio della merce»¹⁹. D'altra parte, nell'epoca della riproducibilità tecnica così dell'arte come del manu-fatto, il feticismo «che è alla base della sex-appeal dell'inorganico, è la sua forza vitale»²⁰.

Il *flâneur* è il disincantato contestatore dell'uomo privato che fa il suo ingresso sulla scena storica sotto Luigi Filippo. Il privato si costituisce nell' "interieur" ove «esige di essere cullato nelle proprie illusioni»²¹. Nel liberty l'apoteosi «dell'anima solitaria appare come la sua meta; l'individualismo è la sua teoria»²². Ma «l'interieur è l'asilo dell'arte. Il collezionista è il vero inquilino dell'interieur»²³ che si assume l'interminabile fatica «di togliere alle cose... il loro carattere di merci»²⁴. Il *flâneur* nella Parigi di Baudelaire è il poeta stesso, e la città «diventa oggetto della poesia lirica»²⁵. Egli «è ancora alle soglie, sia della grande città che della borghesia. L'una e l'altra non lo hanno ancora travolto. Egli non si sente a suo agio in nessuna delle due: e cerca asilo nella

¹⁵ Cfr., W. Benjamin, *Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, trad.it., Neri Pozza editore, Vicenza, 2013.

¹⁶ W. Benjamin, *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in *Angelus novus*, cit., p. 141.

¹⁷ Cfr., *Ibid.*, pag. 142.

¹⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 147.

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 148.

²⁴ *Ibid.*, p. 148.

²⁵ *Ibid.*, p. 149.

folla»²⁶ attraverso la quale la città gli appare come fantasmagoria. La poesia di Baudelaire diventa forma di vita, la più politica del tempo, «attinge la sua forza dal pathos ribelle. Egli si mette dalla parte degli asociali. La sua sola comunità sessuale è quella con una prostituta»²⁷. «L'ultimo viaggio del flâneur: la morte. La sua meta: il nuovo»²⁸.

Il flâneur infine è anche il cantore delle rovine della borghesia dopo la Comune, il sangue sulle barricate del boulevard Housmann, ora ripulito. «Il gioco in borsa scaccia le forme del gioco d'azzardo ereditate dalla società feudale. Alle fantasmagorie dello spazio corrispondono quelle del tempo, in cui si perde il giocatore...»²⁹. Tra Balzac e il surrealismo le forze creative si separano dall'arte. L'architettura diventa costruzione tecnica. La fotografia non muta ma riproduce la natura. La grafica pubblicitaria trasforma in pratica la creazione fantastica. «La letteratura si sottomette al montaggio nel feuilleton. Tutti questi prodotti sono in procinto di trasferirsi come merce sul mercato. Ma esitano ancora sulla soglia»³⁰.

Sulla soglia del bando sovrano è infatti la nuda vita dell'*homo sacer* non sacrificabile e uccidibile³¹, in cui si costituisce la genealogia dell'indifferenza di vita e forma. In questa genealogia troviamo i profili storici degli stili di vita: il filosofo, il monaco, la mistica, l'artista, il militante politico, la cui forma è stata indagata da Michel Foucault all'interno delle relazioni storiche di potere dell'Occidente.

In un'intervista del 1984 in riferimento ai grandi corsi al Collège de France degli anni Ottanta, Foucault enuncia la nozione di “estetica dell'esistenza” come stile di vita fondato su una “pratica del sé”, una preoccupazione per sé stessi che diviene forma di vita, all'interno dei rapporti tra soggetto e giochi di verità. E' «... ciò che si può chiamare una pratica di sé... ciò che si può chiamare una pratica ascetica, dando all'ascetismo un senso molto generale, cioè non il senso di una morale della rinuncia, ma quello di un esercizio di sé su di sé attraverso cui si cerca di elaborarsi, di trasformarsi e di accedere ad un certo modo di essere»³².

Si tratta in primo luogo definire pratiche di libertà, che sono all'interno del piacere sessuale, dell'esercizio dei rapporti di potere e delle configurazioni e istituzioni del sapere. Si tratta di porsi in un certo rapporto alla verità, attraverso un insieme di pratiche di veridizione, di “tecnologie del sé”, la cui finalità è la trasformazione di sé stessi in un soggetto etico, non in un soggetto di diritto. «È per questo che insisto piuttosto sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione»³³, dice Foucault.

Lungo la direzione della costituzione di uno stile di vita, che sia la vita filosofica o la vita politica, l'antichità greca e latina e quindi il primo cristianesimo costituiscono un'archeologia delle pratiche

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

²⁷ *Ibid.*, p. 149.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ *Ibid.*, p. 152.

³⁰ *Ibid.*, p. 154.

³¹ Cfr., G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

³² Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Muller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116; in *Dits et écrits II. 1976-1988*, Editions Gallimard, 2001, p. 1527, trad. mia.

³³ *Ibid.*, p. 1529.

del sé a partire da cui misurare la distanza tra il soggetto morale e il soggetto di conoscenza che la modernità cartesiana istituisce.

Dall'*Alcibiade* di Platone, agli stoici, agli epicurei, ai cinici, nella differente articolazione dei rapporti tra soggetto e verità «si tratta di fare in modo che alcuni principi appresi dicono in ogni situazione e in certo modo spontaneamente come dovete comportarvi»³⁴. «L'ethos è la maniera di comportarsi è di condursi...E' quella...la forma concreta della libertà»³⁵.

Non proveniente da, e non legata ad un sistema dottrinario come nella dogmatica cristiana, né ad una legge morale, l'etica come pratica del sé è l'insieme delle *technai tou biou*, è l'insieme di esercizi che costituiscono una *askesis*, una trasformazione continua di sé che cambia il rapporto agli altri.

Così una forma di vita che si costituisce a partire da una prassi di soggettivazione assume il profilo di un rapporto tra soggetto e verità. Questo rapporto ridefinisce i rapporti tra soggettività, sapere e poteri non in termini di ideologia e di esercizio della sovranità, bensì nel senso del governo di sé e degli altri nella forma della governamentalità.

Il soggetto qui non è una sostanza, l'identità è mobile e molteplice e «non si è mai in presenza dello stesso soggetto»³⁶. Così «nella spiritualità antica c'era identità o quasi identità tra questa spiritualità e la filosofia»³⁷. Il governo di sé e degli altri esclude che si possa parlare di un potere sovrano che totalizza il dominio in tutte le articolazioni sociali; e autorizza invece a considerare i rapporti di potere come mobili e reversibili rapporti di forza tra individui e gruppi. Infine, la stessa costituzione della soggettività non rinvia ad una verità assoluta ma a giochi di verità e regimi di veridizione cioè all'insieme delle regole di produzione della verità³⁸. Così tra i giochi di potere e gli stati di dominazione «avete le tecnologie governamentali»³⁹ che implicano il rapporto di sé a sé stessi laddove «...la nozione di governamentalità permette... di far valere la libertà del soggetto e il rapporto agli altri, ciò che costituisce la materia dell'etica»⁴⁰.

In questo senso certe forme di vita si istruiscono all'interno di un'estetica dell'esistenza e realizzano uno stile di vita: la vita filosofica, la vita monastica nella coincidenza di vita e regola, la vita militante, la vita-artista. Nell'antichità, dice Foucault in un'altra delle ultime interviste, l'elaborazione «... della propria vita come un'opera d'arte personale, anche se obbedisce a dei canoni collettivi, era al centro... dell'esperienza morale... mentre nel Cristianesimo, con la religione del testo...la morale prende molto di più la forma di un codice di regole...»⁴¹.

E come ha mostrato nei Corsi e negli ultimi seminari tenuti negli Stati Uniti, le nuove tecnologie del sé di matrice cristiana come la direzione spirituale, la confessione e la pubblica affermazione di fede – riprendendo le tecniche inerenti alla cura di sé, sono state fatte convergere, ad esempio nelle *Istituzioni Cenobitiche* di Cassiano o nell'*Istituto Cristiano* di Gregorio di Nissa, nel processo di

³⁴ *Ibid.*, p.1532.

³⁵ *Ibid.*, p.1533.

³⁶ *Ibid.*, p.1538.

³⁷ *Ibid.*, p.1541.

³⁸ *Ibid.*, p.1544.

³⁹ *Ibid.*, p.1547.

⁴⁰ *Ibid.*, p.1548.

⁴¹ *Un'esthétique dell'existence*, entretien avec Alessandro Fontana (Le Monde 15-16 Juillet 1984 p. XI), cit., p. 1550.

trasformazione dell' "intimità".

In *L'écriture de soi*, un saggio del 1983 per una serie di studi "sull'arte di sé stessi", cioè sull'estetica dell'esistenza e il governo di sé e degli altri nella cultura greco-romana nei primi due secoli dell'impero, Foucault riesamina in maniera sintetica due diversi tipi di testi, gli *hupomnêmata* e la corrispondenza epistolare, che testimoniano la pratica ascetica come modo di vita. Questa scrittura che documenta i movimenti dell'anima ha «un ruolo molto simile alla confessione di cui Cassiano dirà, nella linea della spiritualità evagriana, che deve rivelare, senza eccezione, tutti i movimenti dell'anima»⁴². Il riferimento all'anima si trova già in Seneca, Plutarco, Marco Aurelio, ma senza ancora essere una decifrazione di intimi pensieri.

Gli *hupomnêmata*, appunti individuali per aiutare la memoria, erano "libri di vita", guide di condotta divenute correnti presso un pubblico colto. Quando Fundanus chiede consigli a Plutarco per la tranquillità dell'anima, lo storico gli invia gli *hupomnêmata* che sintetizzano la materia. Essendo materiale da avere sempre sottomano essi erano veri e propri manuali di esercizi "per la vita" poiché «si trattava di costituire un *logos bioethicos*, un equipaggiamento di discorsi rassicuranti, suscettibili – come dice Plutarco – di alzare essi stessi la voce e far tacere le passioni come un padrone che con la parola fa tacere i guaiti dei cani»⁴³.

Non bisogna dunque considerare gli *hupomnêmata* come «diari intimi, ma all'inverso, come una raccolta di detti, sentenze e consigli, per lo più tradizionali...per un fine che è niente di meno che la costituzione di sé»⁴⁴; cioè per un'etica della preoccupazione per sé stessi che si esplica nel "ritrarsi in sé", "attendere a sé", "vivere con sé stessi", "bastare a se stessi", "profittare e gioire di sé stessi". Ma come Foucault avverte, non bisogna attribuire un senso egoistico, come farà la modernità, alle pratiche del sé, al contrario bisogna scoprire come a partire dalla cura di sé possa costituirsi un rapporto agli altri.

In secondo luogo, ad esempio in Seneca, la pratica del sé implica la lettura, la memorizzazione e la comprensione di esempi in compendi che rimediano alla dispersione di sentenze, ricordi, scritti. «La scrittura degli *hupomnêmata* è una scelta di elementi eterogenei. In questo si oppone al lavoro del grammatico che cerca di conoscere tutta l'opera...di un autore; si oppone anche all'insegnamento di filosofi di professione che rivendicano l'unità dottrinale di una scuola...Il blocco di appunti è comandato da due principi:...la verità locale della sentenza e il valore circostanziare dell'uso»⁴⁵. È un'arte della verità disparata⁴⁶.

La corrispondenza epistolare è molto vicina al genere degli *hupomnêmata*, senonché, essendo indirizzata ad altri (ad esempio da Seneca a Lucilio, da Marco Aurelio a Frontone), comporta una sorta di esposizione pubblica dello scrivente. «La lettera...costituisce un certo modo di manifestarsi a sé stessi e agli altri. La lettera rende lo scrittore presente a colui al quale la indirizza»⁴⁷.

⁴² «L'écriture de soi», *Corps écrit*, n° 5: *L'Autoprotrait*, février 1983, pp. 3-23, cit., p. 1235.

⁴³ *Ibid.*, p. 1238.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1238.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 1240.

⁴⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 1240.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1244.

Per ciò «...i primi sviluppi storici del “racconto di sé” non sono da cercare dal lato degli “appunti personali”»⁴⁸. Non si tratta dunque di un racconto fatto da un “soggetto d'azione”, ma del racconto di un rapporto a sé che passa per due punti strategici: le interferenze dell'anima e del corpo e le attività del tempo libero. Il genere della lettera, in quanto minuzioso rendiconto delle attività fisiche e psichiche quotidiane subirà quella decisiva trasformazione che incontriamo nella notazione monastica dell'esperienza spirituale, dove è questione di decifrare i movimenti più nascosti per potersene affrancare, in un combattimento spirituale al quale Atanasio si riferisce due secoli più tardi nella *Vita Antonii*.

Diciamo allora, come Foucault ha scritto nel resoconto per l'annuario del Collège de France del corso su *L'ermeneutica del soggetto* (1981-1982) che, da Socrate a Epicuro, a Filone di Alessandria, a Plutarco, a Musonio Rufo, Galeno, Gregorio di Nissa, «occuparsi di sé non è una semplice preparazione monotona alla vita: è una forma di vita»⁴⁹; una forma in confronto e in conflitto continuo con la politica, la pedagogia e la conoscenza di sé come autonoma gnoseologia del sé.

Da qui una tripla funzione: critica, che consiste nel disattendere cattive abitudini e false opinioni; di guerra e di lotta, nel continuo combattimento della vita secondo la metafora del lottatore che si sbarazza dei suoi avversari in successione; curativa e terapeutica, come indicano i cinici, gli stoici e gli epicurei e poi Plutarco, che potrà dire che la filosofia e la medicina costituiscono una sola regione, un solo dominio⁵⁰.

Si tratta di una forma di vita in cui il rapporto tra soggetto e verità non è la scoperta di «una verità nel soggetto né si tratta di fare dell'anima il luogo ove risiede la verità... si tratta al contrario di armare il soggetto di una verità che egli non conosceva e che non risiedeva in lui; si tratta di fare di questa verità presa, memorizzata, progressivamente messa in atto, un quasi-soggetto che regna sovraneamente in noi»⁵¹.

Essere inoperosi

Giorgio Agamben in quella summa del pensiero che è *L'uso dei corpi*, in cui riepiloga e dispone approfondendoli, i tratti cruciali della sua riflessione sulla sovranità e il paradigma teologico-politico, l'articolazione biopolitica dei rapporti di potere, la differenza e l'indistinzione di *bios* e *zoé* e la soglia dell'inoperosità come forma possibile della politica, – considerando l'enunciazione foucauldiana dell'estetica dell'esistenza, nota, a proposito della biografia di James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (1993) come «...proprio l'idea...di un'arte dell'esistenza... la sua crescente attenzione alle pratiche attraverso le quali gli uomini cercano di modificarsi e di fare della propria vita qualcosa come un'opera d'arte, abbia contribuito ad autorizzare l'interesse per certi aspetti dell'esistenza che di solito non sono considerati pertinenti per la comprensione del pensiero

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1245.

⁴⁹ «L'herméneutique du sujet», *Annuaire du Collège de France, 82 année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, pp.395-406; cit. p. 1175.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1176.

⁵¹ *Ibid.*, p. 1181.

di un autore»⁵²

Non si tratta in tal caso di aderire alla rozza strategia del gossip a fini divulgativi per "illuminare" il senso dell'opera di un autore; semmai si tratta di sovvertire lo stucchevole e generico appello all' "umanità" e alla "profondità" di un'opera per istituzionalizzarla e rendere appetibile l'autore all'interno del circuito mediatico-mercantile.

Quest'inversione del "discorso" dell'opera e dell'autore è tanto pertinente alla costituzione di uno stile di vita quanto più la pratica filosofica, letteraria, artistica, politica, mistica e contemplativa assume la ricerca come vita filosofica, letteraria, artistica. Ciò significa in primo luogo che il soggetto-autore, come Agamben ricorda a proposito del saggio foucaultiano del 1969 *Che cos'è un autore?*, è ridotto ad una finzione giuridico-sociale per cui «egli suggeriva di vedere all'opera non tanto l'espressione di un soggetto anteriore ed esterno ad essa, quanto piuttosto l'apertura dello spazio in cui il soggetto non cessa di sparire...»⁵³. In secondo luogo che nella "pratica del sè" il soggetto mette in gioco sè stesso nel prendersi cura di sé⁵⁴; e questo rischiare sè è comunque in rapporto ad una verità di sé e ad un dire il vero su di sé e sugli altri. Se questo movimento decide la costituzione di una forma di vita in riferimento ad un'estetica dell'esistenza – solo in questo rischio per la vita è possibile articolare l'indistinzione di arte e vita, vita e politica, vita e regola, etica ed estetica in cui emergono le diverse possibilità di soggettivazione.

Un movimento di de-soggettivazione e una prassi della verità costituiscono la "vita come opera d'arte", riconoscibile nell'esistenza altamente rischiosa in cui è in gioco la "presa" politica della vita, il dire del poeta e la vita d'artista, la pratica del genealogista, la vita della regola monastica, la vita militante, la vita filosofica. Laddove dunque sono in gioco, nel vivo dell'esperienza del vivente, il *linguaggio*, il *corpo* e il *paesaggio* abbiamo la risoluzione e la costituzione di forme di vita in una vita senza forma.

In questo senso il governo di sé e degli altri può essere pensato nell'estensione della cura all'uso, la cui indifferenza produce la soglia an-archica del governo, cioè l'inappropriabile e l'ingovernabile. Proprio perché è forma di vita indipendente dalla volontà individuale, la pratica dell'uso è in relazione a un inappropriabile che ci si offre quotidianamente nel corpo, nella lingua e nel paesaggio.

Così nella vita monacale francescana, come Agamben ha mostrato in *Altissima povertà e Opus Dei*, vita e regola si indistinguono, e l'uso sostituisce la proprietà sovvertendo la sovranità giuridico-politica del possesso nell'istituzione del *comune*. Nella ricerca incessante di Guy Debord e nella pratica situazionista, l'inseguimento della "clandestina" (così l'autore della *Società dello spettacolo* e di *Panegyrique* chiama la vita con le sue funzioni biologiche⁵⁵) è scoperta come il vero criterio politico. Nella vita di Foucault, le *bathouses* e l'intelligenza del sadomasochismo sono pratiche di reversibilità delle posizioni di piacere e delle definizioni di soggettività.

⁵² G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Homo Sacer, IV, 2, Neri Pozza editore, Vicenza, 2014, cit., p. 135.

⁵³ *Ibid.*, p. 138-139.

⁵⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 143.

⁵⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 14.

Agamben nota come a partire dalla differenza di cura e “uso di sé”, Foucault abbia elaborato la nozione di cura, lasciando in qualche modo impensata l'indifferenza di cura e uso. Questo momento emerge tuttavia nell'analisi foucaultiana del sadomasochismo, laddove l'uso dei corpi nella riversibilità delle posizioni è la loro pratica non proprietaria. Essendo il sadomasochismo la struttura stessa della soggettivazione, nello scambio di posizioni di "schiavo" e "padrone" «il suo ethos, in quanto colui il cui corpo è (o sembra essere) usato si costituisce in realtà... come soggetto del suo essere usato... viceversa quello che sembra usare il corpo dell'altro sa di essere in qualche modo usato dall'altro per il proprio piacere»⁵⁶.

Abbiamo così un movimento di neutralizzazione della differenza sostanziale di ruolo del servo e del padrone in cui è questione di de-soggettivazione. Per Foucault «l'assunzione di questi due ruoli permette una relazione al corpo più nuovo e più felice... È una specie di creazione, tra i cui caratteri è quella che chiamo desessualizzazione del piacere...È meraviglioso poter incontrare un corpo insieme tangibile e fuggitivo. Vi è qui una possibilità di desoggettivazione e di desessualizzazione⁵⁷; per cui «i soggetti che chiamiamo padrone e schiavo sono, nell'uso, in tale “comunità di vita” in cui emerge una *koinonia tes zoes* che il diritto non può ammettere se non nella singolare e dispotica intimità tra padrone e schiavo»⁵⁸.

L'indistinzione di arte e vita non può che essere possibile nel comune uso dei corpi e dei giochi linguistici in cui Ludwig Wittgenstein registrava il significato di una forma di vita. Questa essenziale indistinzione non può a sua volta costituirsi che nell'inoperosità, che, a partire da una *arché* già da sempre e proprio ora distingue l'uomo come il vivente senza opera: «noi siamo a tal punto abituati a pensare l'uso e la strumentalità in funzione di uno scopo esterno, che non ci è facile intendere la dimensione dell'uso del tutto indipendente da un fine»⁵⁹ – qual è quella che Aristotele aveva suggerito.

Infatti lo schiavo che si definisce attraverso un uso del corpo che non è «né *poiesis* né *praxis*... ma non è nemmeno assimilabile al lavoro dei moderni»⁶⁰ è l'uomo senza opera «che rende possibile la realizzazione dell'opera dell'uomo,...– e, attraverso questa esclusione, incluso nell'umanità, perché gli uomini possono avere una vita umana, cioè politica...»⁶¹. Essendo dunque l'inoperosità al fondo dell'insieme delle azioni umane, è forse revocando in questione la centralità dell'azione e del fare per la politica, che riusciamo a pensare l'uso come categoria politica fondamentale che rende intelligibile una forma di vita.

Il corpo è l'inappropriabile che contesta l'idea fenomenologica del "corpo proprio"⁶² proprio per le sue funzioni fisiologiche e per le reazioni “emotive”. La lingua è l'inappropriabile, il più estraneo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶² Cfr., *Ibid.*, p. 116.

laddove nella lingua materna, «si presenta... come ciò che vi è di più intimo e proprio»⁶³ perché «la lingua viene all'uomo dall'esterno»⁶⁴.

Possiamo allora chiamare "uso" il campo di tensione i cui poli sono lo stile e la maniera, l'appropriazione è l'espropriazione" scrive Agamben. «Il paesaggio, che è uno stadio ulteriore rispetto all'ambiente animale e al mondo umano, è la composizione di elementi come i boschi, le colline, le ville, i promontori, le sorgenti, i torrenti, i canali... gente che va a piedi o in barca, che va a caccia o vendemmia... ma questi, che non erano già più parti di un ambiente animale, sono ora per così dire disattivati uno a uno sul piano dell'essere...l'essere, in *état de paysage*, è sospeso e reso inoperoso e il mondo, divenuto perfettamente inappropriabile, è per così dire al di là dell'essere e del nulla. Non più animale né umano, chi contempla il paesaggio è soltanto paesaggio...Se il mondo era l'inoperosità dell'ambiente animale, il paesaggio è, per così dire, inoperosità dell'inoperosità, essere disattivato...In quanto si è portato...al di là dell'essere, il paesaggio è la forma eminente dell'uso...il paesaggio è la dimora nell'inappropriabile come forma-di-vita, come giustizia»⁶⁵.

Se, ancora con Agamben l' "intimità" è l'uso di sé in relazione ad un inappropriabile, e se il soggetto sovrano è anzitutto sovrano sul proprio corpo, l'intimità « – diventa qualcosa come la sostanza biopolitica fondamentale»⁶⁶. Biopolitica nella forma della *privacy*, della sua rivendicazione come della sua difesa odierna. Per questo l'uso dei corpi è il *comune*⁶⁷. E comune «non è mai una proprietà, ma solo l'inappropriabile»⁶⁸.

Da ciò deriva forse una delle ipotesi che disarticolano il dispositivo biopolitico dell'antropogenesi. Infatti, alla luce delle considerazioni fatte e della storia occidentale dell'ontologia che distingue connettendoli essere e divenire, *bios* e *zoé*, una forma di vita è una vita «in cui i singoli modi, arti e processi del vivere non sono mai semplicemente fatti, ma sempre anzitutto possibilità di vita, sempre e anzitutto potenza»⁶⁹; la vita, come aveva affermato Plotino in riferimento a tutti i viventi, è un che di comune, dal momento che il termine "vita" si dice in molti modi⁷⁰.

Se ciò è vero, il compito politico del *comune* potrebbe consistere nell'operare l'an-archeologia dell'*homo sapiens* che non distingue *bios* da *zoé*, anima razionale da non razionale, vita da politica. «I due termini *bios* e *zoé*... si contraggono ora l'uno nell'altro in un gesto perentorio che, mentre prende irrevocabilmente congedo dalla politica classica, indica verso un'inedita politicizzazione della vita come tale»⁷¹. La vita non separa così più da sé la nuda vita ma è *bios politikos* perché è la sua *zoé*, cioè, integralmente forma-di-vita»⁷². In questo senso la forma di vita è "una maniera

⁶³ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 130.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁷¹ *Ibid.*, p. 279.

⁷² *Ibid.*, p. 280.

sorgiva”⁷³ laddove rende inoperosa la separazione di *bios* e *zoé*.

In riferimento al corpo si tratta di pensare ad una “forma della corporeità” che si trova già perfetta «nell'embrione prima dell'anima intellettiva e coesiste poi con questa...la vita corporea è già sempre formata, è già sempre inseparabile dalla forma»⁷⁴. «...“Non ciò che sono ma come sono ciò che sono è la mia forma-di-vita (Tyquun)⁷⁵. Essa è una vita inseparabile dalla sua forma, unità in sè inscindibile, ma d'altra parte essa è separabile da ogni ogni cosa e da ogni contesto»⁷⁶.

Se vogliamo, la forma di vita filosofica è il tentativo di costruire una vita separata nel bando dalla città che diviene, però, «intima e inseparabile da sè stessa, in una non-relazione...»⁷⁷. Il solo-a-solo che definisce la struttura di ogni singola forma-di-vita definisce anche la sua comunità con le altre che il diritto e la politica cercano di catturare⁷⁸. «Occorrerà pertanto pensare il politico come un'intimità non mediata...le forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrepresentabile perché consiste... nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione. All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non rappresentativa»⁷⁹.

Ciò diviene possibile nella regressione archeologica che «raggiunge...una soglia di indiscernibilità in cui la dicotomia viene meno e gli opposti coincidono – cioè cadono insieme. Ciò che allora appare...(è) qualcosa come una via d'uscita...se la si raggiunge e ci si tiene in essa la macchina (ontologico—politica) non può più funzionare»⁸⁰. Perché solo «*un potere che è stato reso inoperoso e deposto attraverso la violenza che non miri a fondare un nuovo diritto è integralmente neutralizzato*»⁸¹.

Non si tratta dunque semplicemente di distruggere un potere, una funzione, un'operazione umana, ma della capacità di disattivarle e rendere inoperante qualcosa «...liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuare per permettere così un uso diverso»⁸², ove inoperatività e compimento coincidono. «Una forma-di-vita è...quella che incessantemente depone le condizioni sociali in cui si trova a vivere, senza negarle, ma semplicemente usandole»⁸³.

Con Agamben dunque pensiamo che «la distruzione della tradizione in Heidegger, la decostruzione dell'*arché* e la frattura dell' egemonia in Schurmann, ciò che, sulle tracce di Foucault, ho chiamato "archeologia filosofica", sono tutti tentativi pertinenti...di risalire a un a priori storico per decostruirlo...»⁸⁴, al pari della sperimentazione artistica e dei movimenti politici. Non sappiamo se questi tentativi siano insufficienti, ma pensiamo che «pensare una vera anarchia coincide con la

⁷³ Cfr., *Ibid.*, p. 286.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁷⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 294.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁷⁸ Cfr., *Ibid.*, pag. 302.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁸¹ *Ibid.*, p. 340.

⁸² *Ibid.*, p. 345.

⁸³ *Ibid.*, p. 347.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 347.

lucida esposizione dell'anarchia interna al potere»⁸⁵, ove l'esposizione mostra che «la destituzione coincide senza residui con la costituzione»⁸⁶. Per questo l'anarchia «non può mai essere in posizione di principio: essa può solo liberarsi come un contatto, là dove tanto l'*arché* come origine che come comando sono esposti nella loro non-relazione e neutralizzati»⁸⁷.

Dunque come Deleuze aveva argomentato⁸⁸ e come ora ricominciamo a dire a partire da questa affermazione, «è soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita»⁸⁹; ciò è possibile perché «l'inoperosità non è un'altra opera che sopravvive alle opere per disattivarle e deporle: essa coincide integralmente e costitutivamente con la loro destituzione, col vivere una vita»⁹⁰.

L'attività dello schiavo, come Aristotele dimostra, sfugge in quanto attività senza opera, uso del corpo, sia all'opposizione di *fusis* e *nomos*, *oikos* e *polis*, sia alle dicotomie di *poiesis* (produzione) e *praxis* (azione) su cui si fondano l'economia politica occidentale e la sua critica. L'uso del corpo nel caso dello schiavo, prima di essere interpretato come figura del lavoro deve esserlo come quell'essere che vive nell'indistinzione di ontologia ed etica, *zoè* e *bios* – ovvero nella soglia di neutralizzazione che identifica la nuda vita.

Oppure?

Questa problematica ha dato luogo in questi anni ad un confronto in riferimento ad una pratica politica che possa sovvertire la vita nel capitalismo finanziario. In contestazione all'esame dell'uso proposto da Agamben sono le tesi esposte in più occasioni dal filosofo Paolo Virno e riassunte nella recente edizione ampliata di *Mondanità* (1994). Nel saggio *L'uso della vita*⁹¹, Virno, riepilogando i temi linguistici e filosofico-politici del suo pensiero materialista, inizia dalla prevalenza del tatto sulla vista in riferimento all'uso. A differenza del “contemplare”, “usare” è sempre praticare una relazione che presuppone enti distinti ma non autonomi (l'uomo e lo strumento, il vivente e il linguaggio) e dunque un *inter-esse*.

Ciò significa che il tratto peculiare dell'uso è l'indistinzione di *poiesis* e *praxis*, ma, a differenza che in Agamben, per Virno indistinzione significa anche intreccio, “la loro inestricabile mescolanza”. Ogni produzione è dovuta ad una tecnica, ad una pratica, ad una politica, e ogni agire pratico produce e trasforma una certa relazione tra il vivente e gli strumenti che usa. Dunque sarebbe un errore “criticare la produzione e la politica in nome dell'uso” che non sarebbe la condizione di possibilità di produzione e prassi, ma la loro premessa che ne conferma l'ambito rispettivo.

Se così stanno le cose, l'uso non è “l'emblema dell'inoperosità” che giustificherebbe redditieri e mediocri letterati, scrive Virno. In secondo luogo l'uso non sarebbe quella pratica intelligibile a

⁸⁵ *Ibid.*, p. 348.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 348.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 349.

⁸⁸ Gilles Deleuze, *L'immanenza. Una vita*, trad.it., Mimesis edizioni, Milano, 2010.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 351.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁹¹ Cito dal pdf inviatomi dall'autore.

partire dalla differenza tra *dynamis* (potenza) ed *energeia* (essere in potenza), ma certifica invece la convergenza e la sovrapposizione dei due concetti. Questo intreccio è testimoniato dall'odierna accumulazione capitalistica che “poggia...su risorse che possono essere usate più volte da molti soggetti:... conoscenze, invenzioni, apparati comunicativi...” – che esibiscono l'indiscernibilità di *poiesis* e *praxis*. Proprio questa indistinzione trasfigura l'uso in consumo, che è “l'asse portante del capitalismo contemporaneo”.

In terzo luogo, l'analitica foucaultiana delle tecnologie del sé che non avrebbe pensato l'uso a vantaggio della "cura di sé", sottintendeva l'identità di cura e uso, che permette di chiarire la configurazione biopolitica contemporanea. E se l'uso è riferito anzitutto e per lo più al vivente umano, il concetto non può non implicare un rapporto fondamentale al linguaggio. Citando Wittgenstein, che Virno studia in maniera sistematica, si può convenire sul fatto che “un segno è sempre lì per un essere vivente...”. L'uso della vita sarà allora uso da parte dei parlanti. Dunque il rapporto tra “giochi linguistici” e “forme di vita” è determinato dall'uso del linguaggio che ne costituisce il significato.

In quarto luogo un'antropologia della mancanza – l'animale umano è disabilitato e maldestro – conferma il distacco dell'uomo dalla natura e dal mondo, che gli permette l'uso sia della natura che del mondo. L'uso dunque non sarebbe da rubricare sotto la voce del verbo "essere", ma "avere". “Il verbo avere, a differenza di “essere” esprime una relazione di appartenenza che però esclude risolutamente l'identità dei termini in essa coinvolti... usiamo soltanto ciò che abbiamo, mai ciò che ci è consustanziale al punto da non riuscire a distinguercene” – fosse pure la parte organica di un corpo libero qual'era considerato lo schiavo da Aristotele. L' “essere a qualcuno” corrode l'egemonia della copula “è”, nell'espressione dell'avere: “qualcosa è a qualcuno”.

Gli usi di sé poi non sono istintivi, nè quindi naturali o spontanei, afferma Virno, “tutt'al più diventano tali... l'addestramento, le tecniche, le regole di cui si nutre l'inclinazione a servirsi della propria vita costituiscono il fondamento antropologico (cioè metastorico) delle istituzioni. Dunque l'uso si impara assimilando tecniche e regole che non lo esautorano dalla sfera del diritto.

Inoltre, come ulteriore contestazione dell'ipotesi di Agamben, proprio per il carattere istituzionale dunque collettivo delle regole, l'uso si declina alla prima persona plurale. La determinazione d'uso è il "noi", non l'“io” né il “si”; e noi è il pronome che si colloca a mezza strada tra la prima persona e il “tu” e l' “egli”. Il noi è un io dilatato oltre la persona, ha affermato il grande linguista Emile Benveniste. Dunque l'uso sarebbe la contrazione e l'esibizione ad un tempo di ciò che è singolare e di ciò che è comune.

L'uso poi è confinato all'interno di un perimetro segnato dalle “nozioni negative” di “desueto”, “inconsueto” e “abuso”. Desueto è il contrassegno di una serie di atti non più praticati: atto non più potenza. Inconsueto è un “impiego di sé stessi ancora sporadico e titubante”: potenza che scarseggia di atti. L'abuso infine decreta la crisi dell'uso di sé, della vita e del mondo che nell'abuso radicale si configura come una *téchne* senza *phronesis* o viceversa. In sostanza l'insieme delle pratiche del sé che costituiscono l'uso della vita, lungi dal poter divenire prassi per sé “sovversive”, restituiscono l'esistenza alle forme e ai regimi di dominio cui siamo soggetti se:

“...comprata e venduta prima ancora di attuarsi in specifiche operazioni lavorative, la *dynamis* che porta il nome di forza-lavoro è il punto di applicazione della moderna cura di sé. Occorre salvaguardare e qualificare e accrescere la propria potenza di produrre, ovvero la propria utilizzabilità all'interno dell'impresa capitalistica. Incessante e perfino frenetica è la cura di sé che prepara un uso di sé da parte di altri. L'“ermeneutica del soggetto”, scandita da esercizi spirituali e giochi di ruolo, è ormai parte integrante del concetto di forza-lavoro. E contribuisce non poco a determinare il valore di scambio di quest'ultima. L'esame di coscienza, lo studio dei modi in cui bisogna reagire all'imprevisto, l'allenamento a recitare copioni diversi, finanche la confessione, rifioriscono negli *stages*, nei corsi aggiornamento, insomma nella “formazione ininterrotta” cui sono obbligati i lavoratori salariati. La cura dell'anima praticata dagli stoici e dalle prime comunità cristiane ha un equivalente caricaturale, ma non infedele, nell'atteggiamento oculato e guardingo dei pezzenti della terra che indulgono all'infame mitologema secondo il quale ciascuno di essi sarebbe “imprenditore di se stesso”.

Tuttavia un'altra forma eminente di "uso della vita", la pratica dell'attore, per Virno è in grado di trasformare, innovare, sovvertire le condizioni miserabili in cui vive la forza-lavoro precaria, senza reddito e senza garanzie. L'insieme delle tecniche e delle arti dell'attore consentono, nella differenza permanente di interprete e personaggio, di trasformare l'attore in un virtuoso che rovescia sul palcoscenico le condizioni d'esistenza date, e che quindi può essere un buon esempio di acquisizione di tecniche e di *training* da usare sul palcoscenico della vita:

“parimenti, un uso della vita che prenda le distanze da sé medesimo, rivelando la sua fisionomia desueta o inconsueta o abusiva, non cessa affatto di essere un uso determinato e contingente della vita. Lungi dall'attenuarle, la presa di distanza accentua a dismisura la determinatezza e la contingenza. La non identificazione con ciò che di volta in volta si fa e si dice diventa un elemento costitutivo di *questo* fare e di *questo* dire. Né ellenistico né protocristiano, l'addestramento a fare uso finanche dei limiti e della crisi dell'uso contraddistingue piuttosto l'*epimeleia heautou* del materialista contemporaneo. L'effetto di straniamento è il suo esercizio spirituale”.

Fin qui le tesi di *L'uso della vita*.

Ora, nulla vieta di considerare le tecnologie del sé come forme proattive di rifiuto, resistenza, conflitto; anzi, come Foucault dimostra, fino allo scadere dell'epoca classica quando inizia ad affermarsi la Ragion di stato, il governo di sé e degli altri costituiva una misura alternativa di condotta rispetto alle sanzioni di scuola, ecclesiastiche o imperiali.

Il punto però è che, qualora si prenda sul serio il regime biopolitico che si è imposto nella modernità e qualora si intenda la differenza tra l'esercizio di un potere sovrano e le tecniche governamentali di amministrazione, coercizione e controllo vigenti in questi anni di crisi del neoliberalismo, è difficile sostenere che i conflitti dell'ultima modernità possano essere intrapresi come se fossero conflitti tra classi organizzate. Si tratterebbe invece di praticare, per ognuna delle istanze di conflitto, come Virno ha affermato in altre occasioni, l'esodo dalla società del lavoro e con esso la sospensione dell'etica del lavoro, la disattivazione dell'attività come cardine del “modo produttivo” di vivere e consumare.

Ciò non significa, come in più occasioni Foucault ha ricordato, ritornare a forme di produzione e a regimi economici antichi, o ad una generica improduttività, possibile peraltro solo in vista del “lavoro produttivo”; significa però forse disarticolare le istanze che fanno della “produzione di sé”, della produzione di soggettività un’attività imprenditoriale. Si tratta – nell’inoperosità in cui è da collocare non più un’antropologia della mancanza ma forse un’an-antropologia, e non più le scienze umane, ma saperi diffusi, oltreumani, disorganizzati e anarchici, condivisi e circolanti, – di disinnescare il “capitale umano” anzitutto come soggettività che diviene capitale.

Si tratta insomma di risalire la dialettica delle opposizioni per disarticolarne la logica, disfarne lo schema praticando una inappropriabile exteriorità, che non si dà certo “in natura”, ma che risulta dai rapporti di potere in cui si vive.

Paolo Virno, in un saggio apparso nel secondo numero della rivista “Forme di vita” confronta il motto di spirito studiato da Freud e alcune istanze dei giochi linguistici studiati da Wittgenstein, per considerare come gli atti linguistici che manifestano l’intreccio di pulsioni e verbalizzazioni, come i motti di spirito e le battute argute, siano esempi di azione innovativa⁹². In quanto caratteri specifici della specie umana questi gesti linguistici indicherebbero in maniera puntuale e sintetica la prassi umana. In particolare i modi in cui essa può cambiare, i modi in cui si genera innovazione, i modi della creatività che trasforma l’esistente.

Il motto di spirito infatti è uno di quei gesti che, come le battute di spirito e gli spettacoli teatrali, i concerti e le performances, acquistano il loro senso nella sfera pubblica, in quanto hanno bisogno di un “egli”, di una “terza persona”, di un osservatore imparziale che con le sue reazioni di assenso o rifiuto, indifferenza o consonanza, rendono vere battute e argomentazioni. «Senza lo spettatore il motto non esisterebbe affatto...Freud considera un colpo a vuoto ogni motto che resti confinato all’interno del vischioso rapporto tra mittente e destinatario...»⁹³.

L’equivalenza tra motto e prassi chiarisce il senso di una azione pubblica: è un fare la cui realtà dipende per intero dalla presenza di estranei, o amici, parenti, conoscenti, come nel caso «..di un discorso politico in assemblea che esorti all’insurrezione contro i poteri costituiti: se pronunciato in assenza di testimoni, anche quest’ultimo è come se non fosse mai avvenuto...In questo ambito non vi sono gesti né enunciati che abbiano un significato autonomo, separabile cioè dal modo in cui essi *appaiono* allo spettatore disinteressato (all’anonimo “egli” si badi, non già al “ tu” cui si rivolge il gesto o l’enunciato)...»⁹⁴.

E’ dunque anonimo il luogo di produzione e di consumo della prassi, ed è anonimo il passaggio dalle reazioni istintive alla loro espressione verbale. L’anonimato dello “spettatore disinteressato” (inteso da Virno non come una funzione argomentativa astratta in un’etica della comunicazione, ma come un’istanza concreta che realizza il motto, la battuta, il discorso e la performances), è anche il luogo che porta a compimento la prassi, che la esaurisce, e che in qualche modo ne determina il ritorno in un nuovo inizio.

⁹² P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, in “Forme di vita”, n° 2+3, DeriveApprodi editore, Roma, novembre 2004, pp. 11-36.

⁹³ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

La *praxis*, prosegue Virno, «non può fare a meno della “terza persona” per gli stessi motivi che, secondo Aristotele... (nell’*Etica Nicomachea*, nda), la distinguono dall’*épisteme* (conoscenza pura) e dalla *poiesis* (produzione)... se la produzione dà luogo ad un oggetto indipendente, ossia ha un fine esterno, la prassi, invece, è un’attività *senza opera* (cors. mio) il cui risultato coincide per intero con il suo svolgimento...»⁹⁵. La prassi è dunque, come specificato da Agamben, l’ “attività” inoperosa, specifica della specie umana. L’essere senza opera è, come abbiamo visto, il tratto specie-specifico di *homo sapiens*, tratto che rende possibile l’uomo sia come animale razionale che come *animal laborans*.

Ancora seguendo Aristotele, Virno nota come due delle parole chiave dell’*Etica Nicomachea* siano *phronesis*, cioè saggezza pratica, e *éndoxxa*, cioè le opinioni prevalenti in una comunità di parlanti⁹⁶, e scrive che il caso particolare a cui è confrontato il *phronimos*, colui o colei che ha avvedutezza pratica, “ha sempre un alto grado di indeterminazione”, poiché qui bisogna decidere non secondo scienza bensì sensazione: «...Di ciò che è indeterminato, è indeterminata anche la regola» secondo Aristotele. Accostati al motteggiatore, coloro che hanno saggezza pratica e colgono il *kairos*, il momento opportuno, per fare un discorso o una rivoluzione, operano in una zona di indistinzione che si apre tra la regola e la sua applicazione.

Il caso particolare della prassi umana dunque manifesta il luogo in cui norma e attuazione della norma, potenza e atto, sono sospesi, ed è proprio l’essere sospeso della regola e della sua operatività che ne consente la vigenza nell’attuazione. Quanto agli *éndoxxa* Virno mostra come le credenze e gli usi comuni costituiscono quella che Wittgenstein ha chiamato la *grammatica* di una forma di vita⁹⁷. Il motto di spirito, la battuta, un certo discorso pubblico, servendosi degli *éndoxxa*, delle convenzioni e delle abitudini comunemente accettate, sono esempi performativi «di come si possa trasformare la *grammatica* di una forma di vita...L’azione arguta approfitta della loro (degli *éndoxxa*, nda) notorietà, ma per storpiarli e rovesciarne il senso.»⁹⁸. Dunque la prassi umana si dispiega sul piano di ciò che può essere diverso da ciò che è⁹⁹.

Gli usi comuni, “il modo di comportarsi comune agli uomini” secondo Wittgenstein sono gli *éndoxxa* che permettono la prassi laddove essa è applicazione di una norma ad un caso particolare, cioè ad un caso in cui bisogna impiegare la *phronesis*, la saggezza pratica, non essendovi in quel caso alcuna indicazione del modo in cui una regola debba essere seguita e una norma debba essere applicata.

Laddove insomma, come Virno dimostra, vi sia uno “stato di eccezione”, là, in quel momento e in quella situazione, la prassi consiste nel risalire al di qua della norma, allo stato di sospensione, all’anomia costitutiva sia della norma che della sua applicazione. La disattivazione della norma in vista del suo eventuale ripristino o dell’applicazione di una norma diversa esiste nello spazio anonimo della “terza persona”, nel luogo dello “spettatore disinteressato” in cui la prassi si realizza.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 18.

⁹⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 22.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

⁹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 24.

Come Virno osserva in riferimento alla nozione di “stato d’eccezione”, che secondo il giurista Carl Schmitt è alla base della produzione del diritto, il modo di comportarsi comune agli uomini in stato d’eccezione, cioè quando l’ordinamento giuridico è sospeso, «è caratterizzato da una radicale indistinzione di piani e ambiti, dato che, lì, non vi è altra regola se non l’applicazione.»¹⁰⁰. Ciò è tanto vero che «...in ogni applicazione di un regola è incuneato un frammento dello stato di eccezione. Vi è sempre un momento, nella realizzazione della norma, in cui si regredisce al di qua della norma.»¹⁰¹. Ed è proprio nei momenti di sospensione della norma che si produce innovazione, sia nel ripristino di una regolarità che «...legittima applicazioni eccentriche, sorprendenti, inventive della regola data»¹⁰², sia per «...indurre la trasformazione, e perfino l’abrogazione della regola in questione. I due tipi di creatività sono intrecciati in modo inestricabile...»¹⁰³.

Ciò che allora importa è il fatto inaggirabile che in entrambi i casi si tratta di un ambito in cui domina l’indiscernibilità¹⁰⁴. E se, con Benjamin e con Agamben, lo stato d’eccezione in cui viviamo è permanente, solo mantenendosi all’interno della zona di indiscernibilità delle norme e della loro applicazione è possibile trasformare una forma di vita. E questa prassi, proprio perchè costituisce «la storia naturale della nostra specie»¹⁰⁵, non può che generarsi nel suo tratto più specifico: l’inoperosità.

Riferimenti bibliografici

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

G. Agamben, *L’opera dell’uomo. Commento ad Aristotele, Etica Nicomachea, I, 6, 1097 b 22 – 1098 a 20*, in “Forme di Vita”, n 1, *La natura umana*, gennaio 2004, Roma, DeriveApprodi editore

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

Walter Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi editore, Torino, 1976

W. Benjamin, *Baudelaire. Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, Neri Pozza editore, Vicenza, 2013

Comitato invisibile, *Ai nostri amici*, 2013

¹⁰⁰ Ibid., p. 31.

¹⁰¹ Ibid., p. 32.

¹⁰² Ibid., p. 33.

¹⁰³ Ibid., p. 33.

¹⁰⁴ Cfr., p. 33.

¹⁰⁵ Ibid., p. 33.

Gilles Deleuze. *Immanenza. Una vita*, Mimesis edizioni, Milano, 2010

Michel Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, 2001

Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, in “Forme di vita”, n° 2+3, DeriveApprodi, Roma, novembre 2004

P. Virno, *L'uso della vita*, (pdf)