

Salvo Vaccaro

Critica della biopolitica. Forza del vivente e acrazia etopolitica

La vita è divenuta l'ideologia della propria assenza.

Theodor W. Adorno

«L'assicurazione della vita è connessa ad un imperativo di morte»¹. Foucault pronuncia questa frase in occasione di una conferenza pubblica nell'autunno del 1982 nel Vermont, presso l'Università di Burlington, all'interno di un seminario i cui lavori ci sono stati trasmessi, sebbene non del tutto rivisti dall'autore, sotto il nome di *Tecnologie del sé*. L'affermazione esplicita, per sua stessa ammissione, una «antinomia centrale della nostra ragione politica», tanto più sorprendente in Foucault in quanto impegnato a disgiungere, tendendola al diapason, una epistemica della politica imperniata sulla nozione di sovranità - quindi totalmente statuale e protesa costitutivamente a porre la morte, la sua minaccia e la sua effettuazione come prerogativa regia, quale cornice identificativa dell'obbligazione politica per eccellenza, ossia la pressione all'obbedienza istanziata nel cuore della finzione di legittimità - da una analitica del potere che, muovendo dalla ragion di stato dei regimi di polizia del XVIII secolo sino ad arrivare alla piena governamentalità liberale che si prolunga, con ovvie modificazioni e declinazioni, sino ai giorni nostri, prende in cura la vita per sussumerla all'interno dei processi biopolitici di governo della società.

È sufficiente, in tal senso, richiamare la celebre formula del nesso vita-morte-politica, colto nella biforcazione dal «vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere al potere di far vivere o di respingere nella morte»², al cui interno diviene quindi possibile comprendere addirittura il «dovere dello stato» governamentale a «prendersi cura degli individui» quale obbligo politico e non solo caritatevole o morale, e soffermarsi tuttavia sulla «coesistenza», nella biforcazione, del paradigma sacrificale del politico che si riassume nel suo «diritto di uccidere milioni di persone», come è evidente ieri e oggi allorquando è la medesima ragione politica, dall'alto in basso ma anche, come nota Foucault, dal basso verso l'alto, a prospettare un presente di benessere per la vita delle popolazioni e, al contempo, «schizofrenicamente» si direbbe, a effettuare quei «grandi eccidi collettivi», sotto egida dei nazionalismi genocidari e nucleari il cui «apice» si raggiunge nelle guerre coloniali prima e mondiali poi, tra il XIX e la prima metà del XX secolo, sfidando di riscontrare «nell'intera storia dell'umanità forme di massacro di paragonabile estensione ed efferatezza»³. Del resto, la cattura biopolitica della vita, *sulla* vita, risponde in Foucault ad una doppia analitica del potere, una di stampo anatomo-politica in cui spicca il *dressage* disciplinare del corpo individuale, e l'altra di stampo regolativa in cui al centro della cura biologico-politica riscontriamo la popolazione e la specie umana. Entrambi gli investimenti si diversificano quanto alle tecnologie politiche utilizzate, pur ricongiungendosi nei modelli amministrativi di governo legati a logiche individuative sia dei corpi singoli che della specie nel suo complesso. «Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del

¹ Michel Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, trad. it. in *Tecnologie del sé*, a cura di Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 137.

² Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. 1. *La volontà di sapere* [1976], trad. it. Feltrinelli, Milano, 1978, p. 122.

³ Michel Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, cit., p. 137 e p. 138 per le citazioni entro caporali. «Se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione» (*La volontà di sapere*, cit., p. 121)

potere sulla vita»⁴. Con una avvertenza cruciale: nell'assumere la vita quale *enjeu* della politica, una vita il cui destino sembra segnato dal rapporto con il potere, che anzi acquista «energia» nel suo «punto più intenso», ossia «là dove si scontra con il potere», il vivente – «esistenze vere... minacciate o distrutte» da un potere biopolitico che le attende «al varco»⁵ - scalpita contro le sue tecniche di cattura, cerca continuamente di sottrarsi alla sua costituzione definitiva, deforma in modo *infame* la forma-di-vita in cui lo si racchiude, insomma «sfugge loro senza posa»⁶.

Quella biforcazione paradigmatica, amplificata dalle ricerche foucaultiane condensate nei libri e nei corsi a cavallo tra fine anni '70 e inizi anni '80, sembra ridursi, meglio: si rivela il *contrordito* tramato dalla governamentalità biopolitica. In essa, cura della vita e ipoteca della morte si presentano l'una come il risvolto dell'altra, una disgiunzione congiuntiva che lo stato biopolitico attiva e disattiva in alternanza complementare secondo le esigenze del momento, una sorta di stato fisiologico di eccezione incombente che, tuttavia, non preclude, da un lato, autonomia alla vita nei cui confronti si incita creativamente al prolungamento ultraumano, postumano lungo un percorso bioetico che sposta sempre oltre i limiti, nonché una pressione ideologica di una estetica dell'estetismo tramite cui catturare il corpo e far slittare il senso di benessere verso una materialità di superficie (dove il contro-effetto della potente spinta verso una spiritualità catturabile in senso politico micidiale); e, dall'altro, contenimento della morte frantumabile in mille occorrenze "involontarie" e "fatali" in cui si presenta come mero limite della vita di fronte alla quale la biopolitica si dà nella sua pretesa estraneità ad essa (le innumerevoli emergenze mortali nella quotidianità degli incidenti stradali, lavorativi, malasanitari, polizieschi, per non parlare delle vittime dei cosiddetti destini geo-sismici, geo-ambientali e geo-migratori).

Questa duplice e simultanea trama biopolitica di incitamento alla vita e di sua cattura spesso mortale, lungi dall'evocare un bivio di cui analizzare o la via affermativa della biopolitica oppure la presa tanatopolitica, il cui incantesimo incupisce ogni sfumatura disgiuntiva tra sovranità e governamentalità, rispecchia sotto altra luce quanto Foucault aveva già colto anni prima. I saperi della natura in epoca illuministica denotano i limiti della rappresentazione classica della vita quale mera tassonomia classificatrice, per rilevarne una faglia costitutiva evidente nella biologia vegetale e animale ai tempi di Cuvier. Natura e contro-natura, vita e morte si articolano congiuntamente pur declinandosi disgiuntamente. La vita si presenta sfuggendo ogni rappresentazione, si immerge nella profondità radicale di una «ontologia selvaggia» per poi riemergere in una «forma precaria» che racchiude in sé l'insidioso segreto che conduce «dall'interno» alla morte. La vita assume la cifra di ogni essere, tanto di quello vivente quanto di quello «inerte», ossia «insieme» dell'essere e del non-essere, in quanto la morte, denegando l'essere, ne è costituita in modo indissociabile, essendo la vita il nucleo, la forza primitiva da cui gli esseri ricavano la loro esperienza.

Ma tale «ontologia selvaggia» serba un'altra mossa sorprendente in Foucault: l'aggettivo resiste aporeticamente all'ipoteca del sostantivo, esso evoca una animalità restia a farsi addomesticare, revoca ogni disponibilità biopolitica a farsi gregge ed obbedire volontariamente al buon pastore. Il primato della vita è forma *contingente* - «indeterminazione riguardo ai fondamenti»⁷ - poiché gli esseri ne sono «soltanto figure

⁴ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123. Per una discussione, tra gli altri, cfr. Mitchell Dean, *Four Theses on the Powers of Life and Death*, in *La vie au-delà de la biopolitique/La vita oltre la biopolitica*, a cura di Salvo Vaccaro in collaborazione con Andrea Cavazzini, "La Rose de Personne", 6/2012, Mimesis, Milano, 2013, pp. 39-50.

⁵ Michel Foucault, *La vita degli uomini infami*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 2009, p. 24, p. 20, p. 22.

⁶ *La volontà di sapere*, cit., p. 126.

⁷ Miguel Abensour, "Democrazia selvaggia" e "principio d'anarchia", trad. it. in *La democrazia contro lo Stato*, Cronopio, Napoli, 2008, p. 177. «Una esperienza dell'indeterminazione, in rapporto con la perdita dei fondamenti» (p. 180).

transitorie»⁸, apparenti, di superficie sotto cui rintracciare, attraverso una attività lacerante di critica, la forza del vivente la quale, tuttavia, non fonda alcun fenomeno bensì svela quella congiunzione disgiuntiva della vita e della morte. Contingenza quindi come esperienza di apertura al gioco dei possibili scaturiti dalla forza del vivente che non si lascia imbrigliare da alcuna origine costitutiva, da alcun *arché* per via «dell'incompiutezza principale (*princielle*) di ogni cosa»⁹.

Diversi anni dopo, Deleuze tradurrà questa idea di vita contingente in immanenza pura, sottratta a qualsiasi determinazione, a qualsiasi pienezza sostantiva per divenire piena virtualmente, come potenza di attuazione multi versa ma senza ricorrere ad un vitalismo quale fonte di sprigionamento, peraltro incastonato in una metafisica della potenza. Una vita «indefinita», unicità del semplice fatto di vivere, al di qua di ogni individuazione (né *bios* né *zoé*), ma singolare in quanto essa affetta nell'istante in cui viene esperita da ciascuno che «non ha più nome», una vita che sfugge ad ogni presa di soggettivazione e di oggettivazione, non catturabile in quanto «puro evento», vuoto di temporalità determinata, «ovunque» ma illocalizzabile quanto a spazialità registrabile. L'indeterminazione rinvia alla pluralità costitutiva di ciò che accade nel piano di immanenza, là dove si concatenano parole e cose, soggetti e oggetti, là dove il virtuale si fa attuale per rilanciarsi a sua volta, senza istituirsi stabilmente, in ulteriori virtualità da concatenare altrimenti¹⁰.

Deleuze pensa la vita nel suo divenire, fedele al movimento costruttivo di concetti che crea realtà (pensata e praticata) priva di sostanza o di essenza che non sia l'eccezione singolare di cui il vivente si alimenta secondo una diffusività virale molto distante dal tipico vitalismo di impronta organicista. Se in questo modello emergeva l'analogia a fungere da catena di trasmissione e amplificazione dei suoi effetti vitali, muovendo da una precisa cifra individuabile in una dotazione sostantiva con cui la vita si dava in un quadro epistemico esterno ad essa, la "viroid life"¹¹ deleuziana è invece una macchina produttrice di matrici virtuali a ripetizione, una proliferazione vivente di assi diagrammatici attraverso i quali si dà una molteplicità di vite vere e proprie, attualizzate nella loro dimensione singolare in cui uomini e donne, nonché soggetti la cui proprietà sfugge alla divisione di genere, ritagliano la loro esistenza lungo un *kairos* che consente, in via astratta, di reinventarsi continuamente la concatenazione ricombinante tra elementi del vivente stesso.

Tanto in Foucault, quanto in Deleuze sono all'opera due tattiche differenziate che tendono entrambe a de-materializzare il vivente per non offrirlo in pasto sacrificale alle dinamiche di dominio. Da un lato, ciò che palpita nel vivente non è vita corporea bensì gradienti di intensità, in quanto il corpo per Foucault è notoriamente una superficie di iscrizione delle relazioni di potere alle quali si "sfugge" sottraendo ad esse la possibilità di cattura, ossia quella materialità che occorre rendere impalpabile per non «essere individuato dal potere»¹². Foucault si pronuncia più volte per i *piaceri* quali gradienti di intensità che di volta in volta affettano i corpi viventi instaurando relazioni polimorfe e instabili in ragione della persistenza e della metamorfosi dei piaceri stessi nelle varie articolazioni possibili di intensità e relazionalità. Attraverso i piaceri sensuali, della carne, della gola, dell'udito, del tatto, persino delle «buone droghe»¹³, Foucault intende postulare la creazione di *modi di vita*

⁸ Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. Rizzoli, Milano, 1967, p. 301.

⁹ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰ Gilles Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, trad. it. in *Due regimi di follia e altri scritti*, Einaudi, Torino, 2010, p. 323, p. 322. Nessuna postulazione universalista kantiana, quindi, ma nessuna nudità, anzi una ricchezza e una folla di abitanti in una vita.

¹¹ Cfr. Keith Ansell Pearson, *Germinal Life*, Routledge, London-New York, 1999.

¹² Jean François, Jean de Wit, *Interview met Michel Foucault*, "Krisis", XIV, marzo 1984 (in realtà effettuata il 22 maggio 1981), p. 58, trad. it. in *Michel Foucault e il divenire donna*, a cura di Salvo Vaccaro e Mario Coglitore, Mimesis, Milano, 1997, p. 196.

¹³ Michel Foucault, *Sesso, potere e politica di identità*, trad. it. in *Michel Foucault e il divenire donna*, cit., p. 208.

legati alle sensibilità uniche di ciascuno e articolate nella libertà esperienziale di allacciare e slacciare relazioni resistenti alla pressione della normatività sociale che ne include istituzionalmente alcune come legittime e degne di tutela giuridica per escluderne altre relegandole a sub-cultura da contenere, tollerare o reprimere. Proprio per ciò, invita a non ingessare in forme rigide, quali la tutela legale offerta dal sistema legislativo e giudiziario, la molteplicità degli stili attraverso i quali giocare con la propria e l'altrui identità senza porre quest'ultima quale perno della creazione dei modi di vita, bensì l'innovazione relazionale, «nuove opportunità relazionali», un «diritto relazionale innovativo»¹⁴.

Dall'altro, la depersonalizzazione della vita delinea una forma di dicibilità esorbitante la grammatica che generalmente la istruisce, per offrire una linea di fuga individuata nella quarta persona del singolare con cui definire convenzionalmente lo spazio di proliferazione delle forme di vite, al plurale, che possono darsi ogni qualvolta si innesta una concatenazione desiderante¹⁵. Infatti per Deleuze il "nome" cruciale della linea resistenziale di fuga ad ogni cattura della società da parte delle strategie di dominio è *desiderio*. Un desiderio privo di oggettivazione, puro atto di creazione – e vorrà pur dire qualcosa se il termine adoperato oscilla tra *produzione* e *creazione* – a sua volta privo di soggetto materiale, giacché la sua corporeità interviene successivamente nel momento del passaggio dalla dimensione virtuale a quella reale, un passaggio precario e costantemente esposto alla sua messa in discussione, alla sua prova del reale¹⁶. Nell'attrito ambivalente tra produzione desiderante e creazione pura dell'evento si insinua il gioco della libertà, quell'atto di piegamento, di contro-effettuazione «in una direzione diversa, o anche opposta, da quella iniziale. Di scegliere, *nell'evento*, l'inclinazione più inedita, meno bloccata nella sua determinazione presupposta, [così aprendo] l'identità al gioco plurale delle differenze»¹⁷.

Esposito, sua l'ultimissima citazione, ha provato a declinare simultaneamente diverse articolazioni che scorgono nella strategia di de-materializzazione della vita una differente politica *della* vita e non più *sulla* vita, colmando la scissura tra *bios* e *zoé*, tra biopotere e biopolitica, nel nome appunto di una biopolitica affermativa¹⁸. Riuscendo a connettere varie tattiche concettuali (da Benveniste a Blanchot, da Weil a Lévinas, da Deleuze a Foucault), Esposito denomina "terza persona" quella figura neutrale (Blanchot) - «fuori dall'orizzonte della persona», né io né tu, ma nemmeno l'egli o l'essa sessuato, non dialogica alla maniera di Buber - che si situa al confine tra personale e impersonale, in una soglia di esteriorità con la persona, «singolare e insieme plurale». «L'impersonale... è quel confine mobile, quel margine

¹⁴ Michel Foucault, *Il trionfo sociale del piacere sessuale*, conversazione con Gilles Barbedette, ed. orig. "Christopher Street", VI, n. 4, maggio 1982 (ma il colloquio risale al 20 ottobre 1981), trad. it. in *Michel Foucault e il divenire donna*, cit., p. 200.

¹⁵ Gilles Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1975, p. 96: «cerchiamo di determinare un campo trascendentale impersonale e preindividuale [...] Le singolarità sono i veri eventi trascendentali: ciò che Ferlinghetti chiama "la quarta persona del singolare". Lungi dall'essere individuali o personali, le singolarità presiedono alla genesi degli individui e delle persone; si ripartiscono in un "potenziale" che in sé non comporta né *moi* né *Je*, ma che li produce attualizzandosi, effettuandosi, e le figure di tali attualizzazioni non somigliano affatto al potenziale effettuato». Cfr. Paolo Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno*, in Salvo Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, in particolare p. 123.

¹⁶ Cfr. Gilles Deleuze, *Desiderio e piacere*, trad. it. in *Due regimi di follia e altri scritti*, cit., pp. 94-103. «Per me desiderio... è "ecceità" (individualità di una giornata, di una stagione, di una vita), diversamente da soggettività; è un evento, diversamente da cosa o persona» (p. 100). «Noi crediamo a un mondo in cui le individuazioni siano impersonali, e le singolarità preindividuali» (Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1971, p. 16). Sul primato del Si impersonale, Deleuze e Guattari ritorneranno successivamente a proposito del «discorso indiretto libero» (cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani*, trad. it. Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, pp. 113-4; anche p. 384 a proposito della «terza persona singolare indefinita»).

¹⁷ Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 23-4.

¹⁸ Roberto Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, in Laura Bazzicalupo, Roberto Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, Bari, 2003, pp. 129-130.

critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua negazione frontale... ma la sua alterazione, o estroflessione, in una exteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente»¹⁹.

L'intento comune, perseguito attraverso diverse tattiche di pensiero, è quello di coniugare politica e vita altrimenti, in modo differente, rispetto alla biopolitica, nella fattispecie, ma rispetto altresì al loro nesso storico-concettuale consolidato all'interno della tradizione occidentale. L'obiettivo, sostiene Esposito, è quello di una biopolitica affermativa, cambiando quindi di segno il sostantivo grazie alla sua aggettivazione. Ma è possibile una politica *della* vita che non sia costitutivamente anche una politica *sulla* vita? È sufficiente una aggettivazione, piuttosto che un'altra cui si contrappone, ad esempio il primato della tanatopolitica sempre e comunque, sostenuto da Agamben, per ribaltare un genitivo? A me sembra che occorra interrogare in profondità non solo la coarticolazione del nesso politica-vita, nel suo posizionamento concettuale anteriore ad ogni ipotesi di aggettivazione differente, ma anche lo statuto stesso tanto della politica, quanto della vita.

Da un lato, è possibile pensare la vita senza bloccarla in una posizione oggettivata, ma restituendole una "vitalità" a sua volta esente dall'ipoteca filosofica del primo Novecento? Fuori da tale oggettivazione, può una nozione di *vivente* proporsi in una dimensione plurale di senso, senza per ciò assoggettarsi ad una ennesima gerarchia disciplinare? se la biopolitica si impossessa della vita esaltandone la sua conformità al biopotere, una idea di zoopolitica potrà sfuggire al dilemma? In estrema sintesi, è possibile *dire* la vita senza *catturarla* ma *lasciarla* vivere? E quale *forma di vita* lo potrà consentire?

E dall'altro, possiamo pensare la politica come uno spazio, o una scena sfondata, in cui si gioca una partita senza vincitori né vinti la cui posta è il *divenire-flusso* di forme-di-vita in una traiettoria di tempo mai conclusa? Politica si dice solo in senso verticale, coincidente con la sacralità dell'autorità? Quale politica pensa se stessa in una apertura di direzioni plurali coesistenti nel medesimo spazio di vita per dar luogo a molteplici *modi-di-vita*?

Iniziando a chiederci di cosa è *nome* il termine *vita*, che tipo di *indicatore* (epistemico, cognitivo) è, va detto come esso sia un tipico esempio di parola-baule, di lemma-cartella, al cui interno diviene facile rintracciare diverse costellazioni semantiche, vari rinvii di significazioni possibili, una pluralità di prospettive e di sguardi che ne orientano ciascuno la traiettoria di senso. Se adottiamo l'avvertenza deleuziana sull'illusione del sostantivo che sembra consolidare una sostanza *già* esistente prima di formularne il nome, possiamo considerare con Canguilhem come per *vita* «si può intendere il participio presente o passato del verbo *vivere* – il vivente e il vissuto»; il primo, «quello fondamentale», a designare dinamicamente i modi di organizzarsi, mentre il secondo, «dominato dal primo», l'esperienza che ciascuno compie di tale organizzazione. «La vita è la forma e il potere del vivente»²⁰, ed è quindi sul vivente che occorre indirizzare la nostra attenzione. Peraltro, Foucault ha osservato l'emergenza moderna della biologia e della biopolitica nella loro funzione qualitativa di sapere-potere il cui dispositivo, nelle transizioni storiche pure registrate, difficilmente ci sorregge nello scindere il momento del controllo della/sulla vita, ossia a rendere finalmente autonomo il genitivo soggettivo da quello oggettivo. Allora occorre «pensare il vivente della vita, [...] un *vivente senza l'essere*», come nota Derrida quando sente la necessità di pensare il

¹⁹ Roberto Esposito, *Terza persona*, cit., p. 18 e p. 19.

²⁰ Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris, 1968, p. 335. Rileva Esposito, commentando Canguilhem, che «il vivente è colui che eccede sempre i parametri oggettivi della vita» (Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 208).

«presente vivente», non «LA vita, l'Essere o l'Essenza o la Sostanza di qualcosa come LA VITA, ma il vivente, il presentemente vivente»²¹.

Forse allora bisogna giocare la forza del vivente *contro* la forma della vita, nel senso di una analisi secondo la quale la sostantivazione imbriglia il vivente sino a conformarlo alle istanze ad essa esteriori che lo pressano affinché si renda funzionale, malleabile e governabile dal dispositivo moderno della biopolitica, laddove, di contro, il vivente segnala l'ineffabile irriducibile alla politica, se non al costo di venirne sottomesso, una «forza segreta che flette»²² quella forma per deformarla plasticamente in una configurazione mobile che sfugge alla presa, proprio come se la forma si imponesse «a spese della vita»²³. Infatti, la condensazione del flusso vivente nella vita implica tanto la sua singolarizzazione, quanto la sua socializzazione, tanto l'interrogazione sulla moralità della vita che si conduce, quanto l'istanza relativa alla relazione critica con il mondo che contestualizza e vincola la vita, in una parola la biopolitica in atto. I legami di connessione tra i due risvolti della medesima condizione vivente incitano un'apertura di sguardo interrogante la giustizia sociale, nel suo assetto complessivo di livello istituzionale e nella pratica di sé che si imbatte con norme, regole, autorità che cercano di determinare *una* forma particolare di vita legittima. «Dato che anche la mia vita è in gioco in questa ricerca, la critica dell'ordine biopolitico è per me una questione vivente. [...] La questione su come vivere una vita buona è quindi già, sin dall'inizio, legata a quest'ambiguità e alla pratica vivente della critica»²⁴.

Cogliere la forza del vivente giusto nella sua ambivalenza di creazione singolare e sociale, comporta a mio avviso adottare la prospettiva analitica dell'autorganizzazione del vivente. Maturana ci restituisce una visione complessa, articolando l'unità autopoietica con cui il vivente crea e ricrea se stesso in maniera autoreferenziale, «nel flusso continuo degli eventi»²⁵, senza ricorso a criteri etero-normativi, ma anzi esaltando l'autonomia – ossia «capace di stabilire le proprie leggi, le proprie specificità»²⁶ - sia dell'insieme che dei suoi componenti, una «continua trasformazione strutturale coinvolta nella sua autopoiesi»²⁷. Ma tale unità autopoietica non è una monade solitaria, tutt'altro, si alimenta degli scambi relazionali che attiva nel processo stesso di autopoiesi. È una forza autopoietica che si alimenta della fragilità del vivente stesso, della sua esposizione vulnerabile, non etichettabile nella sua falda biologica bensì nel rischio della sua contaminazione necessaria. E tale vulnerabilità segna l'emergenza dell'etica, una obbligazione reciproca che Esposito riconduce addirittura allo strato ontologico dell'esistenza²⁸. Chiusura e apertura costituiscono gli assi discorsivi dell'autopoiesi del vivente, in cui confluiscono parole e cose, atti ricorsivi e processi

²¹ Jacques Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. 1 (2001-02), trad. it. Jaca Book, Milano, 2009, p. 274, p. 273.

²² Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari, 2010, p. XVII. «La vita viene a offrire riparo e orientamento alla nostra vuota libertà da, dandole le parvenze, ineffabili, di quella strana libertà di che è la libertà di vivere. [...] Essere liberi diventa allora sinonimo di essere vivi. Ed essere vivi significa potenziare, rafforzare la nostra forza-di-vita, bruciando ogni forma-di-vita, sfondando ogni qualificazione della vita, spogliandola di ogni attributo che non sia la sua pura, afana aseità» (p. 169).

²³ Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley, 2007, p. 15. Cfr. da ultimo Didier Fassin, *Ripolitizzare il mondo*, Ombre corte, Verona, 2014.

²⁴ Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. Nottetempo, Roma, 2013, p. 27.

²⁵ Humberto R. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano, 1993, p. 61.

²⁶ Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *L'albero della conoscenza*, trad. it. Grazanti, Milano, 1987, p. 57. «L'autopoiesi implica la subordinazione di ogni cambiamento nel sistema autopoietico al mantenimento della sua organizzazione autopoietica. [...] Ne segue che anche il dominio di trasformazioni ontogenetiche (compresa la condotta) di ciascun individuo è il dominio delle traiettorie omeostatiche mediante le quali può mantenere la sua autopoiesi» (Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, trad. it. Marsilio, Padova, 1985, p. 154).

²⁷ Humberto R. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 61. Cfr. altresì Humberto R. Maturana con Ximena Davila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, trad. it. Eleuthera, Milano, 2006, in particolare p. 122.

²⁸ Roberto Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, cit., p. 132.

autoriflessivi, in una circolarità di giochi di influenza e refluenza che Foucault traduce in relazioni di potere mobili e reversibili, il cui presupposto logico è la condizione di libertà come refrattarietà a lasciarsi etero-condurre.

Adottando la prospettiva autopoietica ai sistemi viventi non più puramente biologici bensì associativi, Maturana conferisce autonomia d'azione ai portatori di creazione umana, ossia di autopoiesi, le cui condotte «influiscono significativamente sulle vite di altri esseri umani e, quindi, hanno significato etico»²⁹. Una creazione (*poiesis*) che è innovazione sociale nella misura in cui allaccia nuove tipologie relazionali e costituisce nuovi modi di vivere, curando ciascuno di cambiare «proprietà individuali» al fine di trasformare la società nel suo insieme nonché «la condotta dei suoi membri», per cui la conclusione che ne trae Maturana è perentoria: «una rivoluzione è una rivoluzione solo se è una rivoluzione etica»³⁰. L'autopoiesi è pertanto contro-sociale nel senso della vischiosità rispetto all'inerzia conservativa della società così come essa è, e l'agire creativo è sempre potenzialmente contro-sociale in quanto attiva contro-condotte rispetto allo standard della società di volta in volta data.

Credo sia chiaro che di tutti i livelli attraverso i quali è possibile analizzare le dimensioni della vita, l'autorganizzazione del vivente, mutuata dalla suggestione di Maturana che non la appiattisce affatto sull'asse assoluto della sua biologizzazione, coglie la vita nella sua potenzialità di auto-conduzione. In tale prospettiva, azzardare una idea di vita in quanto politica, una vita come politica potrebbe rispondere all'esigenza di liberarla dall'ipoteca politica, dalla sua cattura oggettivata per restituirla una capacità resistente di padronanza di sé che riecheggia l'autopoiesi nella forma di etopoiesi. Non una mera ripoliticizzazione della vita, che la saturerebbe completamente integrandola senza margini né vie di fuga, bensì di contro una mobilità nomade delle pratiche di vita, individuali e collettive, che si pongono nella loro dimensione di offerta pubblica entro una sfera di politicità sempre porosa, la cui cifra viene data dalla configurazione aperta delle sue soglie, dei suoi bordi, bloccata nella sua ossessione di perpetua potenza di integrabilità onnivora perché sempre ecceduta dalla microfisica (quantistica) degli eventi. In ultima analisi, muovendo dalla sua contingenza segnata dal conflitto, e non dalla sua chiusura decisionale-decisiva quale sarebbe, agli antipodi, la soluzione schmittiana dell'eccezione rinormativa o la soluzione kelseniana del deperimento della politica nella geometria assiomatica (*Grundnorm*) del diritto.

Tanto Maturana, quanto Foucault, infatti, ci offrono una visione della libertà – intesa come spazio di eccedenza, come piega dell'interiore rispetto ai limiti posti da ogni relazione di potere al fine di riposizionare il campo della forma di vita esistente – che inverte l'organizzazione politica della società nella sua cifra scarnificata di insieme proliferante di condotte responsabili, ossia una etopolitica in cui il polo di auto-riflessività etica su di sé rilancia la dimensione contingente della politica sfuggendo alla sua cattura che la ridurrebbe ad attitudine conformista, ad eccentricità estetizzante, per piegarla invece alle posture critiche di quella che viene definita una *est/etica* dell'esistenza, irriducibile ad una gerarchizzazione delle pratiche di vita articolabili nelle combinazioni infinite di allacciamento e slacciamento non-istituzionalizzate dei molteplici legami societari. Ciò che i filosofi della

²⁹ Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 40. «Una vita... non può essere chiamata vita senza gli altri» (Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?*, cit., p. 62).

³⁰ *Ibidem*, pp. 41-2. «Una società umana nella quale vedere tutti gli esseri umani equivalenti a se stessi e amarli, è operativamente legittima senza che si domandi loro una rinuncia di individualità e autonomia maggiore di quanto uno possa accettare per se stesso mentre la integra come osservatore – è un prodotto dell'arte umana, cioè, una società artificiale che ammette cambiamento ed accetta ogni essere umano come indispensabile. Una tale società è necessariamente una società non-gerarchica per la quale tutte le relazioni di ordine sono costitutivamente transitorie e circostanziali alla creazione di relazioni che continuamente negano la istituzionalizzazione dell'abuso umano. Una tale società è nella sua essenza una società anarchica, una società fatta per e da osservatori che non rinunzierebbero alla loro condizione di osservatori in quanto loro unica pretesa alla libertà sociale e al mutuo rispetto» (p. 44).

politica sono soliti chiamare *fatto del pluralismo*, nel sottinteso della subordinazione all'Uno data l'incapacità strutturale di autorganizzarsi.

La tensione tra etopoiesi ed etopolitica va rintracciata e sottolineata nel sostegno reciproco che cura di sé e modi di vita si scambiano continuamente, pena, da un canto, la restrizione etopoietica ad una filosofia individuale che lascia acriticamente intatta la dimensione collettiva dell'estetica dell'esistenza, laddove dall'altro i modi di vita che non si danno come ethos critico, tipico ad esempio della parresia cinica o della dissidenza contemporanea, si depotenziano sino a divenire dandysmo inoffensivo e pertanto paternalisticamente tollerabile. Infatti, per Foucault il gesto critico irrompe nell'attrito tra l'agire singolare attaccato a ciò che si ritiene vero e per cui si corre il rischio della vita, la parola parresiasta coinvolge corpo e psiche, logos e passione al vero (pratiche di verità, del vero per sé, ben distinte dai regimi di verità), e la rete di norme e codici costitutive il sé, che proprio per ciò occorre de-assoggettare. L'etopoiesi è la costruzione da sé di una condotta etica che si pone immediatamente critica, verso di sé e verso tutto ciò che imbriglia il sé coincatenandolo all'esistente. Innovando modi di vita si prova a effettuare una «costituzione del sé [che] sia una sorta di *poiesis*», all'interno di «una più generale e complessa operazione di critica»³¹.

L'etopolitica assume peraltro i limiti di una posizione etopoietica che si pretenda ontologicamente pura, mentre il lavoro su di sé implica una vocazione alla critica che metta in radiale discussione le forme di soggettivazione e di oggettivazione coercitiva che plasmano il sé. Infatti critica e responsabilità etica delimitano l'onnipotenza del soggetto, destituiscono la sua pretesa di *crazia* sul mondo e su di sé, per ridimensionarne il «ruolo di fondamento dell'etica»³², al fine di riassegnare la bussola di orientamento per le pratiche di sé e per i modi di vita alla contingenza puntuale e antiuniversalista di una autoriflessione critica e responsabile di sé su di sé. Si tratta altresì di una garanzia minimale affinché l'etopolitica non si perverta nella politicizzazione dell'etica, nel senso del suo piegamento opportunistico, pur animato da afflitti universalisti.

Il problema dell'etopolitica per come emerge dai lavori incompiuti di Foucault – per il quale una analisi del complesso di condizioni relative alla scelta, ossia alla *volontà*, è di là da venire, in ottica postnietzscheana³³ – ma anche per come risalta dall'opera di Sloterdijk dedicata alle spinte a cambiare la vita come un dovere non moralmente normativo, bensì legato alle forme di vite³⁴, concerne a mio avviso dalla tattica di ripersonalizzazione del soggetto che è chiamato a scegliersi di governare se stesso senza governare gli altri, ossia di deviare verso il sentiero etopolitico, o zoopolitico nel senso dell'autorganizzazione del vivente, anziché esclusivamente biopolitico, tra biopotere e biopolitica cosiddetta affermativa.

Beninteso, non esiste ricetta salvifica che possa impedire che una tale ripersonalizzazione della fluidità dei divenire-soggetti in capo a corpi di volontà, contingenti e temporanei quanto si vuole, comunque idonei a effettuare scelte consapevoli di critica dell'esistente non venga riassorbita nell'ennesima riproposizione del circuito biopolitico. O che il taglio etopolitico possa rarefarsi a tal punto da diventare appannaggio di una elite, come era per la classicità greca e romana. Senza dubbio, in ogni momento di biforcazione concettuale in cui divergono strategie di pensiero, la sperimentazione teorica procede in parallelo con la ricognizione storico-materiale di evenienze delle quali ponderare effetti

³¹ Judith Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2006, p. 28.

³² *Ibidem*, p. 148.

³³ L'idea di approfondire il senso politico profondo della "volontà" emerge tanto nel dibattito immediatamente successivo alla conferenza del 1978 *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)* (trad. it. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997, p. 73), quanto nello scritto del 1982 *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, postfazione a Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, trad. it. La casa Usher, Firenze, 2010.

³⁴ Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. Cortina, Milano, 2010.

illusori di analogie fuori tempo massimo o fuori luogo, ma delle quali altresì cogliere virtualità inespresse e lampi di radicalità.

Dove collocare una attitudine critica depersonalizzata? Quale “quarta persona del singolare” può incarnare una volontà etopolitica di “scegliere” l’autorganizzazione del vivente quale forza di interiorità che *non si traduce* nella *crazia* della politica? Ovviamente, ogni pensiero teso a depersonalizzare il soggetto non fuoriesce necessariamente dalla dimensione materiale dell’esistenza, il processo di eccedenza del corpo in eccitata ritrascrive la materialità su basi contingenti, infondate ma virtualmente attuali, come ci insegna Deleuze. Come salvaguardare questo momento radicale allorquando si tratta di praticare un sé auto/critico e volitivo al contempo in un campo di immanenza affollato di tante altre pratiche di sé, congiungibili o disgiungibili secondo le combinazioni di eventi possibili?

Foucault ha attirato l’attenzione sull’articolazione critica di sé e del mondo, politico nella fattispecie, che contraddistingueva la *parresia* soprattutto cinica, in cui la scarnificazione della persona fisica emendata di ogni orpello mondano cedevole verso le superfluità seduttive dell’ordine costituito si legava all’attitudine mista tra ostilità irriducibile e indifferenza sublime al potere ed ai suoi regali personaggi. Una configurazione singolare che Foucault crede di rintracciare nelle figure dei dissidenti, non solo anarchici e libertari, del XIX e del XX secolo, sia pure a titolo di suggestione poco esplorata nei dettagli. La sua particolare idea di difensore dei diritti umani, sempre avverso al governo qualunque colore rivestisse, è specialmente rinvenibile nelle sue esperienze di militante, più che nei suoi corsi al Collège de France dove pure cerca di restituirne una dimensione teorica almeno minimale³⁵.

Michel Serres ci ha offerto una potente figura, quella dell’intercessore mercuriale, un soggetto facilitatore di scambi tanto presente quanto sfuggente alla categorizzazione, che si fa carico per costituzione di connettere corpi e eventi lasciando loro la libertà di concatenarsi colpo su colpo secondo l’alea del momento, un’alea in cui rientrano i rapporti collettivi di forza, gli stati di intensità singolari, le condizioni al contorno che rendono o meno possibili ciò che in astratto suona come desiderio infinito e illimitato. Una specifica costellazione di singolarità individuali e collettive può aprirsi da matrice per la proliferazione di molteplici biforcazioni nella forma di vita che si pluralizzano innestando mutazioni personali con trasformazioni collettive, squarciando il velo dell’apparenza per sperimentare in vivo un cambiamento qualitativo del vivente organizzato. Non si tratta di crisi o di contraddizione, alcunché di oggettivo o soggettivo in senso psicologico, bensì di congiunzione disgiuntiva che separa il vivente dalla sua forma organizzata per introdursi sul percorso inedito di una metamorfosi senza necessità, in cui sconnettere i sé dal sé formati per ricostruirli altrimenti, tanto sul piano individuale, quanto sul piano delle libertà sociali.

Più che di alea, forse, occorre parlare di magma caotico da cui può scaturire ogni processo ordinato e infondato insieme³⁶, oppure di un iper-caos «che garantisce solo la

³⁵ Cfr. segnatamente Michel Foucault, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di Salvo Vaccaro, trad. it. :duepunti, Palermo, 2009, in particolare il testo del 1981 (ma pubblicato dopo la sua morte nel 1984) *Contro i governi, i diritti dell’uomo* (pp. 235-237); nella mia Introduzione, *I diritti dei governati*, esplicito articolatamente il senso di quanto sopra accennato. Cfr. per l’assonanza tra *parresia* e dissidenza, Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2011.

³⁶ Cfr. Cornelius Castoriadis, *Logica del magma*, “Volontà”, n. 1, 1992, pp. 57-88; *Faux et vrai chaos*, in *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999, pp. 277-284: «chaos est le fond de l’être, c’est meme le sans-fond de l’être, c’est l’abîme qui est derrière tout existant, et précisément cette détermination qu’est la création de formes fait que le chaos se présente toujours assu comme cosmos, c’est-à-dire comme monde organisé au sens plus large du terme, comme ordre; seulement, nous découvrons constamment que l’organisation et l’ordre ultime de ce cosmos nous échappent. Ils nous échappent parce que, précisément, il n’y a pas de réductibilité des diverses strates de ce qui se présente comme être à d’autres strates qui seraient, soi-disant, plus fondamentales ou plus élémentaires» (p. 282). Non è questa la sede per affrontare questo concetto di *caos-mondo* in Castoriadis, non sempre trasferibile alla dimensione psicanalitica, e il concetto di *caosmosi* proprio del pensiero psicanalitico di Félix Guattari (cfr. in

possibile distruzione di ogni ordine», in quanto necessariamente delimitato dalla legge di non-produzione del necessario, in ultimi analisi una contingenza assoluta del «puro possibile», nel senso del «sapere positivo» che non esistono leggi di necessità che impediscono il divenire-altro delle relazioni tra corpi e eventi, senza ragione necessaria – «Altro come qualcosa che non è né un oggetto né un soggetto ma come l'espressione di un mondo possibile»³⁷ - e che quindi tanto sul piano del pensare e conoscere quanto sul piano dell'agire i limiti sono limitatamente infiniti, cioè segnati dalla totipotenzialità materiale e concettuale («intotalizzazione del transfinito»)³⁸, il che vuol dire soggetti a vincoli contingenti e precari di natura storico-empirica che registreranno quanto è divenuto-altro, quanto è rimasto immutato.

In ultima analisi, proprio l'insistenza contingente della nostra presenza al mondo suggerisce l'idea di anestetizzare un eventuale sentimento di angoscia esistenziale attivando una cura di sé che non sostituisce più di tanto sul lato della moralità della condotta esclusivamente individuale, bensì si soffermi a lungo piuttosto sul nesso tra singolarità e pluralità che definisce un ethos del molteplice non riducibile ad unità, che è poi la sempiterna risposta del potere e dell'autorità politica istituita. Indubbiamente, momenti di travaglio individuale e/o collettivo possono risultare decisivi ai fini dell'attivazione del senso di responsabilità che correda l'autorganizzazione del vivente allorché la vita si fa politica, secondo una ripolitizzazione che non ha nulla di naturale, dalla quale siamo usciti nel moderno e nella quale rientrare *tout court* risulta improponibile. La vita si fa etopolitica nel legame responsabile che ciascuno allaccia e slaccia nella pluralità relazionale dell'organizzazione sociale in cui di volta in volta capita di transitare oppure scegliamo di attraversare per un periodo più o meno prolungato di tempo. Tale etopolitica è di là da venire, nella resistenza alla biopolitica che assume a proprio oggetto la vita, senza presupporne il soggetto né tanto meno la vecchia idea di uomo, «modo di imprigionarla» e fonte al tempo stesso per trarre «le forze di una vita più vasta, più attiva, più affermativa, più ricca di possibilità»³⁹ per l'uomo «in quanto essere vivente»⁴⁰. Pur senza alcuna garanzia di successo, il legame tra vivente e vita si offre nella dimensione della possibilità, «si tratta di inventare dei modi di esistenza secondo regole facoltative, capaci tanto di resistere al potere quanto di sottrarsi al sapere, anche se il sapere tenta di penetrarli e il potere di appropriarsene»⁴¹.

italiano Félix Guattari, *Caosmosi*, trad. it. Costa & Nolan, Genova, 1996, in particolare pp. 78-87; in francese *À propos des machines*, "Chimères", n. 19, printemps 1993, pp. 85-96, specialmente p. 90).

³⁷ Gilles Deleuze, *Segni ed eventi*, trad. it. in Salvo Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, p. 36.

³⁸ Quentin Meillassoux, *Dopo la finitudine*, trad. it. Mimesis, Milano, 2012, p. 156. Per quanto virgolettato sopra, p. 84, p. 82, p. 55.

³⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1987, p. 95.

⁴⁰ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Pourparler*, trad. it. Quodlibet, Macerata, 2000, p. 125. Cfr. altresì Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1992, p. 129.