

ANATOMIA DI UNA CRISI ANNUNCIATA

Hugo Vale

«Your life will be kept safe, in exchange for blind submission»
(Frédéric Gros, *The Security Principle*)¹

Viviamo oggi uno di quei rari momenti in cui la Storia coincide con il tempo presente. Ne è un segnale innegabile – sostiene Giorgio Agamben² – il fatto che la Chiesa guidata da Francesco (non quello che abbracciava i lebbrosi), ha rinunciato alla sua responsabilità di accudire e consolare spiritualmente coloro che ne hanno bisogno e ha dimenticato che occorre essere disposti a sacrificare la vita, ma mai la fede, come insegnano i martiri. La paura della morte rivela che i dogmi della Chiesa, come la risurrezione dei morti, non sono affidabili.

Nonostante questo segnale di rovina, nella pluralità di scossoni provocati dal coronavirus ce n'è uno trasversale e a cui probabilmente non ci sarà consentito trovare una risposta rassicurante, ed è che abbiamo smesso di sapere cosa sia la vita. Si suppone che ad assicurare il diritto all'esistenza sia la cellula, in quanto unità minima di conservazione, oppure dei semplici pezzetti di DNA o di RNA. Un'ambiguità che ferisce a morte le nostre convinzioni sulla vita di fronte a un virus che ci pone continuamente la domanda: che cosa significa essere vivo, oggi?

Poiché non lo sappiamo non possiamo smettere di domandarci cosa sia la vita. E anche se l'adagio *primum vivere deinde philosophari*, in momenti distopici come il nostro, avalla il principio di precauzione, che spinge ad adottare comportamenti primitivi, la verità è che senza filosofia corriamo il rischio di non sapere qual è la posta in gioco delle nostre scelte di vita. Proprio per questo motivo è così decisivo ricorrere alla vastità del patrimonio filosofico e alle sue grandi opere, perché è lì che si trova un autentico arsenale di strumenti per la protezione cognitiva, pronto ad essere usato su uno dei fronti della battaglia in atto.

1. *Sovranità, Disciplina, Biopolitica*

In *Sorvegliare e punire* (1975), la sua prima opera dichiaratamente politica, Michel Foucault si serve della teoria penale come di un laboratorio per comprendere i cambiamenti avvenuti nel modo in cui il potere è stato esercitato e amministrato. Durante l'*Ancien Régime*, la figura del re coincideva con la forma della legge, e il potere verticale della spada esercitava la sovranità tramite decreti di morte. Oltre alle atrocità con cui il potere del principe si manifestava in quanto diritto di morte, la negatività della

¹ F. Gros, *The Security Principle: From Serenity to Regulation*, trad. D. Broder, Verso, Londra-New York, 2019, p. 181. N.d.T. Tutti i libri sono stati consultati online, le pagine si riferiscono alle versioni e-book.

² Vedi i testi di G. Agamben, *Una Domanda*, <www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda> (14/04/2020); F. Ludueña Romandini, *A peste e o fim dos tempos*, trad. Maurício Pitta.

sovranità continuava con l'espropriazione, la sottrazione e l'estorsione di beni e capitali, cosa che accadeva «in maniera discontinua per mezzo di sistemi di tassazione e obbligazioni distribuite nel tempo»³. L'esercizio di questo paradigma di potere è il diritto di appropriazione «che è legata ad una forma di potere che si esercita sulla terra e sui suoi prodotti, molto più che sui corpi e su quello che essi fanno»⁴.

Con il tramonto dell'*Ancien Régime*, un nuovo movimento sociale si profila all'orizzonte. Passato il tempo in cui terrore e il sangue davano forma alla legge, un altro sistema di potere impone la sua formula di pace. Intollerante davanti alla sproporzione delle pene, e impegnato ad ampliare le capacità del corpo, questo esercizio di «umanismo» edifica istituzioni che lo mettono a tacere; il nome del nuovo sistema di dominio è *disciplina*. Abbandonando la terra per rivolgersi al corpo, il potere disciplinare fa del confinamento il suo metodo di subordinazione. Tuttavia, nonostante abbia una vocazione universale, tale confinamento è segnato da una successione di interruzioni: ha infatti i suoi luoghi specifici e orari programmati – dalla scuola, passando per la caserma, l'ospedale e la prigione, per arrivare alla fabbrica. Una volta disciplinate, queste «grandi invenzioni della società borghese»⁵, questi spazi eterogenei che fanno del potere un esercizio discontinuo, diventano parte integrante di una doppia cattura del corpo. Dall'esterno, tramite la definizione delle relazioni che il corpo deve avere con l'oggetto che manipola e l'imposizione di una «messa in relazione del corpo e del gesto»⁶, queste invenzioni aumentano le abilità del corpo, ne massimizzano l'efficienza e intensificano l'utilità; dall'interno, invece, il corpo è essudato e drenato dalle sue energie per essere reso obbediente, docile, addomesticato. Questo metodo ortopedico di doppia clausura, oltre ad assoggettare il corpo, allo stesso tempo lo ricopre con un insieme di funzioni che inducono e descrivono forme di pensare, sentire e agire, sedimentando il modo di essere del soggetto disciplinato. Ciò era dovuto in larga misura all'effetto di coincidenza tra il potere disciplinare e l'oggetto architettonico, disegnato e coniato come *panottico* da Jeremy Bentham, che, sulla base del principio del «vedere senza essere visti»⁷, fu impiantato come tecnologia di controllo in tutti gli spazi disciplinari. L'impatto del panottico è stato tale che Foucault lo vede non solo come un apparato architettonico con effetti localizzati, ma anche come un insieme di funzioni globali che portano la sorveglianza fino all'interno dell'anima, di modo che l'esercizio del potere diventa una questione di consenso volontario, responsabilità di ciascuno. È in questo movimento immersivo in cui si concretizza la naturalizzazione della sottomissione che il panottico acquisisce il suo statuto di dispositivo. Incitando e spingendo una tipologia stereotipata di comportamento, il panottico rende visibile una maniera di pensare, sentire e agire, in sintesi un'azione ostinatamente vigilante che ciascuno esercita su di sé per produrre una vita disciplinata.

³ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 80.

⁴ Ivi, p. 81.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2013, p. 274.

⁷ J. Bentham, *The Panopticon Writings*, Verso, London - New York, 1995, p. 43.

Accanto a questo genere stereotipato di condotta che porta alla vita disciplinata, Foucault identifica la nascita, alla fine del XIX secolo, di una nuova tecnologia di sottomissione «che non esclude la tecnica disciplinare, ma che le si adatta, la integra e in parte la modifica»⁸. Essendo capace non solo di coesistere con la tecnica disciplinare ma anche di esserne arricchito, questo nuovo metodo di subordinazione cessa di investire soltanto sul corpo concreto, il corpo dell'individuo, per prendere come oggetto il corpo generico, astratto della popolazione. Per ampliare la scala della sua incidenza e amplificare la tendenza ad incrementarsi che caratterizzava il paradigma disciplinare, questo nuovo regime di potere si esercita positivamente sulla vita, facendola crescere, moltiplicare, proliferare. Ma questa tecnologia emergente, mentre si sintonizza con la vita, obbedisce a una logica amministrativa che ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico: problema biologico e problema di potere⁹. A questo nuovo paradigma che agisce nel campo di intersezione in cui la vita e la politica diventano indiscernibili, Foucault darà il nome di *biopolitica*.

Invertendo la vecchia logica della sovranità che si articolava come diritto di morte, la biopolitica si dà il compito di regolare la vita in modo da promuovere la sua «proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata della vita, la longevità»¹⁰. Per rafforzare la vita della specie, mentre investe sul suo vigore e la sua robustezza, la biopolitica si propone come l'arte di dare forma alla vita di un popolo.

Non è un caso che il concetto di biopolitica sia stato presentato da Foucault nell'ultimo capitolo del primo volume della *Storia della sessualità I. La volontà di sapere* (1976). La sessualità viene analizzata come l'agente che articola l'individuo e la popolazione, un agente che disciplina e regola, costituendo uno spazio di intersezione che rende possibile la comunicazione tra l'addestramento dei corpi e la regolazione della popolazione. Questi due assi della tecnologia politica della vita rendono evidente come la sessualità colleghi l'unità e la molteplicità, l'individuo e la popolazione, evidenziando il posto che la vita comincia ad occupare in quanto epicentro dell'immaginario politico della modernità. Anche se questo cambiamento di scala dà al potere un aspetto benevolo, che si nasconde dietro la «spinta gentile» della natura, ciò nonostante, la biopolitica non smette di essere un'ingerenza. Tuttavia, con la stessa mossa biopolitica che porta il potere a investire direttamente sulla vita per renderla il suo oggetto, Foucault riconosce ai meccanismi di resistenza la possibilità di invocare la vita, di reclamare il valore della vita per rivoltarsi contro il potere. Deleuze, nella monografia che dedicò alla sua memoria nel 1986, osservava che «la vita diventa resistenza al potere quando il potere prende la vita come il suo oggetto»¹¹.

Il legame segreto che salda, in quanto principio identitario, questi tre paradigmi di potere in una sorta di unità trinitaria sta nel fatto che sono tutte forme, ciascuna con metodi, tattiche e meccanismi specifici, di amministrare la vita dei viventi. Si è trattato,

⁸ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 471.

⁹ Ivi, p. 478.

¹⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 269.

¹¹ G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2004, p. 98.

tuttavia, di una gestione diversificata nel tempo. Il potere ha iniziato a diventare, con la brutalità terrorizzante del potere di morte del sovrano e servendosi di strategie diverse, un esercizio carnevalesco di iper-visibilità. Ma, nel disciplinare la sua virilità giovanile, limitando la prodigalità della sua meccanica ora circoscritta all'addestramento coreografico del corpo, il potere ha rapidamente adottato tecniche più raffinate, più accettabili, e anche più convincenti, che gli hanno permesso di imprimersi nell'anima. Nel frattempo, di fronte all'esplosione demografica e all'aumento della ricchezza, l'esercizio del potere si è visto inghiottito da un eccesso di entropia che gli ha lanciato una sfida di enorme portata. E mettendo le mani sulle nuove tecnologie di gestione che stavano proliferando – come l'economia, la salute pubblica, la geografia o la psicologia –, il potere si è trasformato, raffinato e rivitalizzato. Ha cambiato scala. Non solo l'unità, ma l'unità e la molteplicità; non solo il corpo dell'individuo, ma il corpo dell'individuo e della popolazione; non solo la vita dell'individuo, ma la vita dell'individuo e della collettività, catturate con un gesto di sofisticazione espansiva. Tale sofisticazione nell'addomesticare la vita che ha trasformato la politica in biopolitica, ha permesso all'esercizio del potere di raggiungere la sua massima, oscura, gloria. Ma l'attenzione con cui la biopolitica si occupa della vita per farla proliferare nasconde la sua vera intenzione. L'apparente benevolenza che le viene garantita dal suo aspetto positivo non è sufficiente a fare della biopolitica un santuario dell'azione politica. Al lato oscuro dello sguardo normalizzato, che vede le perversioni solo quando non può più farne a meno, sono dedicate le lezioni raccolte ne *Nascita della biopolitica*. Tutte le enunciazioni del potere mirano a rendere governabile la vita dei viventi. E se nel passaggio dal mondo della sovranità alla società disciplinare il contadino è stato espulso a vantaggio del proletario (o del soldato), è importante sottolineare che anche il modello biopolitico è una tecnologia della produzione di una nuova soggettività. Di quale soggetto si tratta adesso? Nell'identificare, in *Nascita della biopolitica* (1979), l'adozione massificata di una griglia di analisi economica per tutti i saperi del campo sociale, Foucault riconosce la comparsa di un tipo di razionalità unanimista che colonizza tutti i comportamenti umani. Trasformato in *homo oeconomicus*, il tipo che si limita a «obbedire al proprio interesse»¹², questo figlio dell'economia che occupa ora lo spazio antropico è un uomo che non conosce nulla, che non sa nulla oltre a sapere molto bene ciò che gli interessa. Lo Stato, convinto che la dinamica atomista dell'interesse individuale catalizzi e fomenti il bene collettivo, non deve mettere mano, non deve interferire. E, d'accordo con questa strategia del *laissez-faire*, smette di essere possibile distinguere il concetto di soggetto dall'idea di interesse. Soggetto e interesse sono ora collegati: il soggetto si cauterizza «come principio di interesse, come punto di partenza di un interesse o luogo di una meccanica degli interessi»¹³. In questo scenario, cosa rimane allo Stato, che ruolo gli resta? Semplice: la cura biologica della vita. Ora si esercita «a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione»¹⁴ – per via dello zelo con cui si occupa della natalità, per l'attenzione con cui guarda alla mortalità, per l'impegno con

¹² M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, trad. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 218.

¹³ *Ibidem*, p. 220.

¹⁴ Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit., p. 265.

cui fa diminuire il tasso di morbilità. La politica si ritrova ad essere ridotta ad una *medicina*. Si noti che questo sistema politico di regolamentazione biologica era già in fase di preparazione con il paradigma disciplinare che, nell'individuare malattie, circoscrivere corpi, identificare sintomi, discriminare tra vivi e morti, fa in modo che dalla disciplina nasca «uno spazio utile medicalmente.»¹⁵. Lo spazio politico, che un tempo regnava sovraneamente nella sua interezza, è ora ridotto e rassegnato a una terapia, a una cura medica dei corpi. Limitato nella sua attuazione dal modello di razionalità economica, che si presenta come formula di gestione governativa che si diffonde per tutto il corpo sociale, lo spazio politico si trasforma in spazio economico.

Mentre, in una scala più generale, la meccanica del potere si occupa della popolazione per ottenere regolarità estraendone un sapere normalizzatore, l'autonomia acquisita dal modello di razionalità economica, ora espanso arbitrariamente a tutto il corpo sociale, permetterà a questa nuova ragione di governo, in una scala individuale, di servire come modello per la produzione della soggettività. A partire da questo momento, ogni individuo, ogni soggetto, passa ad essere inteso come *homo œconomicus*, imprenditore, «imprenditore di sé stesso», qualcuno la cui vita ha un grande plus-valore. Ma un soggetto che acquisisce il predicato di «imprenditore di sé stesso», che trasforma la sua vita in uno spazio di competitività e concorrenza (una specie di zona franca), non può cessare di vedere la vita nella sua modulazione continua, nel suo processo vitale di differenziazione e acquisizione di competenze, come il suo grande capitale, come il plus valore che è importante aumentare, riprodurre e diffondere. Sarà, quindi, con il paradigma della biopolitica che emergerà un nuovo tipo di soggettività mercificata.

In prima approssimazione, possiamo vedere i *social network* come la base di appoggio in cui si esercita meglio questa logica. Qui, la merce è presentata e, attraverso le specificazioni che fornisce su sé stessa – età, stato civile, interessi –, viene pubblicizzata e inserita in una rete che la integra e la mette in circolazione. Dalla produzione alla circolazione fino al consumo, i *social network* sono il luogo di genesi e commercializzazione di una merce. Ora, questa merce di cui si servono i *social* è una vita vampirizzata nelle sue modulazioni sempre più standardizzate, la vita ridotta alle modalità di vita di utenti «imprenditori di sé stessi», per cui i *social* sono lo spazio che dà forma alla diffusione e moltiplicazione dei desideri. Ciò rende l'economia un investimento libidinoso. Se è vero che l'«imprenditore di sé stesso» non nasce con i *social network*, visto che molto del mondo che costruiva e abitava era già puramente strumentale, è attraverso i *social* che si incontra faccia a faccia con il suo destino per arrivare al suo apice: esporsi, rendersi appetibile nella dolorosa condizione di riconoscersi come merce. I *social network* sono, dunque, lo zenit dell'angustia eccitata in cui si istituisce la condizione di «imprenditore di sé stesso», – che è simultaneamente agente e oggetto dell'azione – chiamato a esporre la sua vita e ad assumere questa esposizione come il suo plus valore. È in questa logica di *vetrificazione*, che rende trasparente la modalità di soggettivizzazione biopolitica, che l'«imprenditore di sé stesso» si trova di fronte il suo traguardo più notevole: la mercificazione integrale della sua vita.

¹⁵ Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 260.

2. Controllo

Un'altra delle ragioni che fanno di *Sorvegliare e punire* un'opera attuale, è che Foucault si dedica, tra l'altro, all'analisi teorica delle conseguenze della peste sul modo in cui viene governata la città. Non è difficile vedere nel rifiuto e nell'esclusione attraverso la morte, in cui consiste la spada del monarca, la stessa attitudine effettiva che rifiuta ed esclude il lebbroso nella periferia della città. Lo schema dell'emarginato nella «grande reclusione» è l'utopia politica della sovranità. E, sebbene questo confinamento abbia fornito il modello che, più tardi, ispirò la disciplina, «esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico»¹⁶. Con la disciplina, una società di spazi segmentati, immobili e fissi guarda sprezzantemente ai tumulti, alla mescolanza e al disordine, di cui la peste contemporaneamente si alimenta e di cui è immagine, per imporre con sobrietà il raccoglimento, l'isolamento e l'ordine. Come tra due mani che si stringono, tra la peste e la sua gestione disciplinare c'è una correlazione invertita. Sulla scorta della diagnosi di Foucault, possiamo dire che la risposta che diamo alla peste con cui ci stiamo confrontando rientra nel paradigma della società disciplinare. Ma la scala demografica ed economica in cui viviamo rende la stessa risposta allo stesso problema insufficiente. Lontani dal mondo disciplinare, viviamo ancora della sua ricetta. E da questa doppia trappola ci svegliamo sotto shock: non viviamo più in un mondo per il quale abbiamo risposte, e stiamo rispondendo a un mondo in cui non viviamo più. In ogni caso, emerge una questione: quale utopia di città perfettamente governata aspetta ancora di mostrarsi, oggi?

Nella prima lezione del corso sulla *Nascita della biopolitica*, Foucault dichiara, in un'allusione che collega inequivocabilmente la biopolitica con la razionalità economica liberale, «che solo dopo che avremo saputo in cosa consiste propriamente il regime di governo chiamato liberalismo, potremo allora comprendere che cos'è la biopolitica»¹⁷. L'intenzione di Foucault sarebbe quella di pensare in cosa consiste governare d'accordo con una ragione di stato consapevole dei propri limiti. Limiti che se ignorati non renderebbero l'esercizio di governo illecito o usurpatore, ma che rivelerebbero una certa inadattabilità, un dislivello evidente che gli impedirebbe di fare ciò che conviene: diventare forte contro tutto ciò che può distruggerlo. È in ciò che si gioca l'arte di governare. Ma quello che lo Stato ha dimostrato, con un'insistenza del tutto inutile nella gestione dell'attuale problema sanitario provocato dal coronavirus, e nonostante tutti gli eccessi che, contemporaneamente, riflettono e consentono di valutare la razionalità del suo esercizio, è una certa insufficienza. Non che non abbia risposto, ma la risposta è stata rivelatrice di una razionalità governamentale inadeguata, separata dalla società globale che deve governare. È sicuro che l'azione dello Stato non è giustificabile a partire dalla contrapposizione tra «lecito» e «illecito». Come è stato rivelato dallo stato di emergenza, il lecito e l'illecito possono convivere come pratica normale (introducendo l'illecito come necessità nell'esercizio del lecito) di cui il governo si è servito per svolgere meglio i propri obblighi sanitari. I suoi criteri di attuazione si regolano ora sulla riuscita o sul fallimento. Ed è nell'evidenza della crisi sociale, economica e finanziaria che è stata

¹⁶ Ivi, p. 363.

¹⁷ Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 33.

prodotta dalla gestione del problema sanitario che si può misurare il fallimento della razionalità di governo che l'ha accompagnata. Messa al muro da una logica neoliberale che la fa venir meno, l'azione regolatrice del potere comincia a occuparsi della dimensione biologica della vita. Circostritta alla sfera della salute, in cui frettolosamente trova conforto sulle spalle di una medicocrazia benevola, la razionalità biopolitica di governo diventa sicurezza; ora è capace solo di investire sul corpo *omnes et singulatim* – «di tutti e di ciascuno», dirà Foucault –, il corpo della popolazione e dell'individuo in quanto bozzolo della vita catturata nel suo essenzialismo biologico.

Quando la vita è ricondotta alla sua dimensione biologica, gli imperativi politici diventano secondari. Frédéric Gros, in *The Security Principle: from serenity to regulation* (2013), ha studiato come la sicurezza sia diventata l'unica giustificazione dell'azione dello Stato. Quando l'agenda economica monopolizza lo spazio di intervento governativo, questi ripone la sua dignità nel prendere la sicurezza come il fine unico della sua azione. Legittimandosi nella finitezza biologica dell'individuo, considerata, senza beneficio di inventario, come la dimensione di vita più vulnerabile, la vacua tematica della sicurezza acquisisce un significato preciso: «the set of measures for protecting, controlling, and regulating the individual»¹⁸. Questa logica protettrice, che serve da patina alla governamentalità, degenera facilmente in un nuovo tipo di dispotismo. E non mancano esempi che confermano come lo Stato, attraverso la strumentalizzazione della paura, infantilizzi i cittadini per imporgli la sua tutela. È questo che porta Gros a concludere che «Security is the happiness of the poor»¹⁹: allo Stato, come diligente gestore e amministratore della vita, spetta il compito di risparmiare ai suoi sudditi il fastidio di pensare e il penoso lavoro, per ciascuno di essi, implicito nella determinazione delle proprie esistenze. Il principio umanitario che difende la vita, basato sull'assistenza biologica, non garantisce in alcun modo le forme di vita che qualificano l'umanità. La questione può dunque essere posta nella forma seguente: lo Stato deve responsabilizzarsi *per noi*, o *di fronte a noi*? dobbiamo consentire alla costruzione di una comunità di soggetti vulnerabili, una «fraternity of suffering bodies»²⁰; o, diversamente, rivendicare e impegnarci per lo sviluppo di una comunità di cittadini? In ultima istanza, sottolinea Gros, la sicurezza a cui ci affidiamo acriticamente porta soltanto a «the emergence of a global community of victims»²¹.

Senza munizioni per lo scontro con una nuova pandemia, la logica della sicurezza ad ogni costo fa ciò che può: divide, separa, confina. Nell'obbligare la popolazione all'isolamento e nel fare della protezione vigilante il suo marchio, la ragione politica si scontra con i suoi limiti. Limiti che arrivano da lontano, provenienti da un altro tempo e che rendono i suoi provvedimenti un movimento disperato di impotenza; limiti fissati da una razionalità che conosceva solo spazi chiusi e soggetti docili; limiti imposti dal vecchio mondo disciplinare, che in essi dà ancora prova della sua esistenza. Immersa in elogi collettivi autocompiacenti e ancorata a una premessa che rende la limitazione della

¹⁸ Gros, *The Security Principle*, cit., p. 285.

¹⁹ Ivi, p. 300.

²⁰ Ivi, p. 316.

²¹ Ivi, p. 318.

sua attività e la fine delle relazioni sociali la forma massima di partecipazione civile, la politica – ormai allo stremo – si fa aiutare dal modello disciplinare. Tuttavia, impedendo la riproduzione sociale di un mondo in continuo movimento, totalmente deterritorializzato e intollerante alla subitanea frenata che il pugno di ferro del confinamento gli impone, il modello disciplinare si dà come una ricetta che rende la cura ancora più minacciosa della malattia che la richiede. A questo proposito, Gilles Deleuze diceva che «le società disciplinari sono ciò da cui ci stiamo allontanando, sono ciò che ormai non siamo più»²². Schiacciato tra questa evidenza e la narrazione (disciplinare) di questo ultimo stadio, l'esercizio di potere si imbatte con il suo limite, che è ben riassunto dalla massima darwinista sull'evoluzione delle specie: è tempo di «adattarsi o morire».

Sappiamo che il lavoro di Foucault è stato interrotto da una morte prematura. Possiamo solo immaginare le vie che avrebbe preso il suo pensiero, se la ricerca persistente per realizzare un'ontologia dell'attualità gli avesse permesso di espandere la sua teoria dei paradigmi di potere. Sfortunatamente, e anche se *Nascita della biopolitica* è una ricerca sul liberalismo economico, in questo suo ultimo corso politico Foucault si avvicina soltanto al problema che sembra voler segnalare. Agamben, nel commentario che gli dedica in *Il potere sovrano e la vita nuda* (1995), si dice convinto che la morte precoce abbia impedito a Foucault di sviluppare tutte le implicazioni del concetto di biopolitica, da cui, debitamente approfondite e confrontate con l'ultimo test che la gestione della crisi sanitaria sempre rappresenta, farebbe emergere la prova incontestabile di qual è, nel nostro presente, la forma teorica del governo della polis. Chi non si è lasciato persuadere da questa ipotesi è stato Byung-Chul Han, che difende, in *Psicopolitica* (2014), il fatto che «la morte precoce ha tolto a Foucault la possibilità di riconsiderare la propria idea di biopolitica e di abbandonarla in favore di una psicopolitica neoliberale»²³. La convinzione di Han, che la politica ha smesso di essere *bio* per diventare *psico*, trova una giustificazione nella tesi che la produzione di valore nel capitalismo di oggi non si basa più principalmente su merci materiali. Essendosi smaterializzato, il capitalismo si riconosce ora come produzione essenzialmente cognitiva; tesi stimolante che alimenta, del resto, i programmi teorici della maggior parte degli autori che si riconoscono come pensatori di sinistra²⁴. Il rinnovato capitalismo cognitivo odierno smette di interessarsi dei prodotti finali per dedicarsi alla prestazione di servizi, smette di essere produzione per diventare prodotto e sostituisce la dimensione materiale con quella immateriale. Riconoscendo in questo cambiamento del capitalismo una nuova tecnica di potere, Han rivela i limiti che le tesi di Foucault imponevano alla comprensione di ciò che si comincia ora ad annunciare. Offuscato dall'ossessione che aveva per il corpo, visto come oggetto degli investimenti di potere, Foucault non riuscì a vedere che, sovrimpresso nel neoliberalismo, il potere ormai «non si interessa in prima istanza di ciò che è biologico, somatico, corporale: piuttosto, esso scopre la *psiche* come forza produttiva»²⁵. Questa tesi

²² G. Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, p. 442.

²³ B. C. Han, *Psicopolitica*, trad. Federica Buongiorno, Roma, Nottetempo, 2016, p. 38.

²⁴ Oltre all'opera di Han, ne sono un esempio i lavori di: Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno, Judith Butler, Paul Preciado.

²⁵ Han, *Psicopolitica*, cit., p. 39.

di Han sulla nuova natura del potere trova appoggio in un piccolo testo di Gilles Deleuze che è al contempo profetico e inquietante. Presentato, già dal titolo, come un'integrazione che pretendeva, se non correggere, almeno attualizzare la teoria della governamentalità di Foucault, *Poscritto sulle società di controllo* (1990) si occupa della crisi intestina che devasta le istituzioni. Nel rivelare i limiti di un modello di governo ormai consunto, sulla via di essere sorpassato da un nuovo regime di dominio, il testo di Deleuze annuncia una forma emergente di potere caratterizzata dal *controllo*. Il paradigma di controllo non nasce per decreto né porta con sé una miracolosa trasformazione nei processi di produzione della soggettività. Sono le istituzioni, in quanto emittenti di segni, che sono apparati semiotici capaci di fomentare e orientare i comportamenti e le abitudini, che promuovono determinate forme di vita escludendone altre. Sappiamo che nel paradigma disciplinare, la fabbrica, la scuola, la prigione e l'ospedale erano intesi come luoghi di segregazione che funzionavano in forma discontinua e non comunicante. Tuttavia, la riforma imposta dal controllo fa funzionare permanentemente le istituzioni in rete mentre l'individuo viene simultaneamente esaminato da tutte. Sofferamoci ora su alcuni aspetti che caratterizzano le trasformazioni operate dal controllo. Deleuze nota molto bene come l'azienda ha sostituito la fabbrica introducendo salari fluttuanti che funzionano come *challenges*, cosa che porta la rivalità all'interno dell'azienda ad essere una «motivazione eccellente che oppone gli individui tra di loro»²⁶. Anche la scuola ha acquisito una nuova forma. Regolata a tutti i livelli sul modello imprenditoriale, come dispositivo di formazione continua, la scuola trova il suo scopo in imperativi emanati dal mercato del lavoro. Se prima la scuola aveva il privilegio di essere ancora un luogo di convivialità studentesca, uno spazio comunitario in cui gli studenti si stimolavano a vicenda, ora, con l'evoluzione telematica, ad esempio, con l'insegnamento a distanza, la scuola viene amputata di questo suo obiettivo sussidiario, ma vitale. Accettando questa migrazione digitale, la scuola è diventata l'umile alleato dello *status quo*. Il suo compito è di adeguarsi alle necessità del mercato del lavoro, il suo successo dipende da questo. Sotto l'apparenza di una riforma della scuola, osservava Deleuze, «in realtà si tratta della sua liquidazione»²⁷. Lo stesso vale per la prigione, che, sostituendo gli spazi confinati della società disciplinare, assiste alla migrazione del controllo negli spazi aperti. Sono un esempio di questo nuovo modo di sorvegliare e punire il crescente ricorso al bracciale elettronico, il servizio in comunità, la riabilitazione periodica e le sanzioni amministrative, in quanto pene alternative a quelle praticate dal sistema disciplinare. Infine, l'assistenza sanitaria decentralizzata e disseminata in una rete di assistenza periferica. Considerando la specificità di ciascun momento della vita, la sua ramificazione tentacolare si estende ai centri sanitari, ai centri diurni e alle cure prestate a domicilio. Deterritorializzato, l'ospedale permette che il controllo, attraverso la registrazione accurata delle prestazioni sanitarie ricevute dal prenatale al fine vita, arrivi all'estremo.

Oltre al mutamento che provoca nelle dinamiche istituzionali, la differenza specifica che distingue il controllo dalla disciplina è identificata dal suo fine; il controllo non investe sulle capacità fisiologiche, affettive e intellettuali dei corpi con l'intento di

²⁶ Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, cit., p. 454.

²⁷ Ivi, p. 443.

produrre individui. Al contrario della società disciplinare, il controllo non addestra gli individui per ottenere soggetti docili. Il controllo, ora perfezionato in quanto tecnologia di assoggettamento *soft*, investe sui *dividuali*, cioè sugli aspetti funzionali dell'individuo, che sono il nuovo luogo di estrazione della ricchezza. Non essendo persone integrali, i *dividuali* ne sono gli elementi parziali. Ovvero, la stessa entità biologica, la stessa persona, può corrispondere ad esempio a tre *dividuali*: la capacità di pagare un prestito, definita da età, salario, stile di vita e livello di indebitamento; la capacità intellettuale di terminare un corso di studi, definita dal percorso accademico; la capacità fisiologica che permette di avere un'assicurazione sulla salute, basata su storia clinica, predisposizione genetica e stile di vita. Capacità finanziaria, intellettuale e fisiologica sono raggruppate in questa combinazione di *dividuali* che, riguardando diversi aspetti, può corrispondere a un unico individuo. Ponendo la sua attenzione su un altro oggetto, il controllo ha trasformato l'individuo in un'entità spregevole, parcellizzata nelle sue multiple sfaccettature, che passa da protagonista a comparsa nel nuovo scenario. Cominciamo così a vedere annunciarsi la fatalità che avvicina l'individuo, se non addirittura l'umanità, al suo destino: l'avvicinarsi della sua scomparsa.

Frantumato in *dividuale*, il soggetto può ricomporsi, paradossalmente, solo nell'aberrazione resa possibile dal controllo: i *big data*, la base di dati che esaurisce e raccoglie *in toto* i nostri aspetti funzionali, permettendone così l'analisi e lo sfruttamento per scopi commerciali, di governo, o altro. Sono questi *big data* che permettono il cambiamento necessario al dispositivo di potere per agire nella società del controllo. Dal *panottico*, come dispositivo che vigilava sulla reclusione nel mondo disciplinare, al *banottico*, come dispositivo che, attraverso i *big data* intesi come «memoria totale di natura digitale»²⁸, esclude coloro che, in un mondo aperto, globale, non vengono classificati per accedere alle virtù dello stile di vita neoliberale. Se riconosciamo nella disciplina i suoi tratti già superati, il controllo di domani è già quello che oggi non possiamo smettere di essere.

In qualità di paradigma di governo, il controllo è supportato da tecnologie senza precedenti. Meno centralizzate o gerarchizzate, queste sono, in tale contesto, meno totalitarie. Ma non possiamo cadere nel sonno dogmatico del cittadino addomesticato. La comunicazione totale e la rete totale, che sono oggi i pilastri del nostro modo di esistere, producono un effetto livellatore che genera conformità, o che mutualizza a sua volta il controllo. Essendo, pertanto, più democratiche, le nuove tecnologie di sicurezza sono ugualmente preoccupanti e malevole perché promuovono una continua e mutua sorveglianza, cosa che rende la nostra percezione dell'esperienza collettiva un esame permanente. Le tecnologie di geo-localizzazione hanno come obiettivo l'individuo e ogni sua azione è, di fatto, individuabile. Anche per questo motivo esse permettono la creazione di forme di resistenza a tutela della privacy violata. Ma questa tenue rivendicazione è il prodotto di un'ingenuità che non lascia vedere in che modo il controllo totale (la cui versione iperbolica è il trito *refrain* «prendersi cura (sorvegliare) e proteggere»), che inizia a prendere forma nei modelli di soluzioni più efficaci per risolvere l'attuale problema sanitario, ha a che fare con la cattura del *dividuo*. La cosa più

²⁸ Han, *Psicopolitica*, cit., p. 85.

disturbante del controllo è che, diventando globale, cessa di possedere *dall'esterno*, cosa che gli permette di sfuggire da qualsiasi resistenza. Invece di segmentare e paralizzare (isolare), il controllo di sicurezza, trasformato in *individuale*, riesce a rintracciare mantenendo i movimenti di produzione economica e riproduzione sociale perfettamente fluidi. Avendo eliminato la frontiera e qualsiasi forma di confinamento, la sua efficacia si gioca sul piano degli archivi immateriali (password, cronologia delle consultazioni, dati biometrici, firme digitali, e così via). Il controllo, che si esercita sulla corrispondenza che si stabilisce tra una persona e la sua versione digitale, accompagna le nostre vite in un movimento nichilista autotelico, assicurandosi che continuiamo a produrre il mondo che ci ha polverizzato.

L'esistenza di un problema sanitario è fuori questione: il nuovo virus, (SARS-COV-2) per il quale per ora non esiste trattamento né farmaci profilattici che impediscano che continui a dilagare, è qui per rimanere, non sappiamo per quanto. Ma non lasciamoci prendere dalla drammaticità dei media: la pandemia può essere un problema, ma la vera crisi, che si stava già annunciando nelle ultime decadi e per cui il problema sanitario è servito da lubrificante, è il risultato del confronto tra paradigmi governamentali. In questo momento di disfunzionalità, questa costrizione in cui si svolge il processo di adattamento – mai abbastanza rapido per accompagnare il ritmo del cambiamento in un mondo globale in continuo movimento – è il corpo della crisi. Da una parte, la disciplina e i suoi spazi segmentati; dall'altro, il controllo e il suo mondo aperto, assolutamente deterritorializzato. Se la disciplina è il luogo da cui arriviamo, il controllo è quello verso cui siamo inevitabilmente diretti. Con un'espressione che potrebbe riassumere il nostro tempo, Frédéric Gros ci ricorda che «Security (the catastrophe) is when everything continue as before»²⁹. Prima o poi, quando ci sentiremo tutelati dal controllo, che nel frattempo si sarà naturalizzato in quanto risultato di una crisi endemica – non più pandemica!– torneremo a sentirci sicuri.

3.1. *La matrice giuridica della biopolitica I: Agamben*

Chi si è assunto tempestivamente il compito di continuare il lavoro politico di Foucault è stato Giorgio Agamben, in *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo Sacer* (1995). Mettendo in relazione due termini che i greci usavano per designare la «vita», Agamben offre un nuovo punto di partenza per la politica. Senza aver nulla a che fare con la coppia «amico/nemico» o «concittadino/straniero», polarità quest'ultima suggerita da Carl Schmitt come relazione politica essenziale, l'opposizione originaria tra *zōé* e *bíos* è la cifra originale della proposta di Agamben.

Nella doppia formula usata per esprimere la «vita», *zōé* si riferisce all'aspetto biologico della vita, comune a tutti gli esseri viventi, e *bíos* rimanda ad una forma di vita specifica di un individuo o un gruppo. La «vita» è dunque, nel passaggio da naturale ad artificiale, da nudo a qualificato, da animale a politico, designata dai greci attraverso il ricorso alternato a *zōé* o *bíos*. D'accordo con questa divisione, l'atto politico originario consiste, pertanto, nel tipo di relazione che si stabilisce tra il fatto biologico che definisce la vita e la forma

²⁹ Gros, *The Security Principle*, cit., p. 187.

particolare che acquisisce per caratterizzare la cultura di un popolo. La frattura o distacco, strappo, sezionamento tra la materia bruta della vita e il supplemento che la qualifica in un certo modo, è istituita da una relazione di esclusione inclusiva: mentre *bíos* si separa da *zôé*, il primo integra il secondo nella sua formulazione come ciò che può essere ucciso senza che venga commesso alcun crimine. Questa disgiunzione connettiva di cui la relazione di esclusione inclusiva pretende rendere conto – questo rimanere ai margini e tuttavia appartenere –, progetta uno spazio di eccezione che, come dice Agamben, «serve, cioè, a includere ciò che viene espulso»³⁰. La politica non consente nemmeno di perdere ciò che ha deciso di declassare. Ma non affrettiamo il passo e soffermiamoci su questa tesi che si propone come origine del politico, la quale, in realtà, ne nasconde un'altra, non detta, la cui esplicitazione illumina l'esercizio di Agamben: intesa come atto di potere, di violenza, di sottomissione e morte, la politica coincide con il gesto di sovranità che riconduce la vita alle sue coordinate biologiche, per renderla, con questo impoverimento, uccidibile; la politica come guerra permanente.

Come vita esposta alla morte, la «*produzione* della nuda vita è, in questo senso, la prestazione originaria della sovranità»³¹ ed è l'atto a partire dal quale la politica trova la sua genesi. Essendo – come sostiene Agamben – una «produzione», la nuda vita non ha nulla di naturale, e non vi è nulla di naturale, dunque, nell'allontanamento che separa la vita biologica da quella qualificata. C'è invece un atto di sovranità, uno strappo che apre deliberatamente uno spazio (politico) per installarvi una nuda vita che avviene tutta nell'interazione tra *zôé* e *bíos*. Esposta alla morte, e non essendo né biologica né politica – ma l'intersezione in cui entrambe diventano indistinguibili –, si fa esperienza della nuda vita in uno spazio di eccezione. Questo spazio di eccezione, oggi ormai diventato globale grazie a decreti che salvaguardano la vita in nome di un principio di sicurezza al quale si richiama rumorosamente la politica contemporanea, non solo non è nato oggi, ma è la finzione primordiale che ancora la politica alla sua origine.

L'*homo sacer*, nome dell'entità esposta alla morte, è secondo Agamben la prima figura giuridica. È lui, dunque, la vittima del gesto simultaneo di esclusione da una comunità che si costituisce nell'includerlo in quanto «altro» nella «sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio»³². Anche per questo motivo è lui che abiterà il luogo inospitale in cui vita e morte coincidono. Ma ciò che la nuda vita, questa vita esposta alla morte, rende chiaro, riconducendo la politica a un atto di morte da cui deriva storicamente il potere sovrano, è che la dimensione biologica della vita e della morte non è prioritaria. Al contrario di ciò che pensava Aristotele, non siamo animali vivi e, oltre a ciò, capaci di una vita politica. È nella destituzione, nel declassamento, nell'attitudine ostinata di disumanizzazione iscritta nella violenza del gesto sovrano che l'esistenza biologica si rivela come dato secondario. È necessario fare a pezzi la vita prima di arrivare alla carne. Solo così riusciamo a capire la distruzione biblica di Sodoma e Gomorra nello stesso momento in cui la divinità dona la vita a Isacco (nato miracolosamente dall'unione di due vecchi, Abramo e Sara, che oltretutto era sterile), questa stessa divinità distrugge in

³⁰ G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo Sacer*, Torino, Einaudi, 2005, p. 57.

³¹ Ivi, p. 199 (corsivo mio).

³² Ivi, p. 83.

un olocausto tutti gli esseri viventi di Sodoma e Gomorra – «Distrusse queste città e tutta la valle con tutti gli abitanti delle città e la vegetazione del suolo»³³. Qual era la differenza? La forma di vita (*bíos*) virtuosa di Abramo era non solo degna di essere vissuta, ma anche meritevole di discendenza. Al contrario, la forma di vita (anch'essa *bíos*) eccessiva e peccaminosa di Sodoma e Gomorra giustificava pienamente lo sterminio. Ma fu prima necessario, in un giudizio di valore arbitrario, declassare la vita – la cui forma peggiorava in modo estremo –, smantellarla, ridurla alla povertà della sua dimensione biologica (*zōé*), perché fosse uccidibile. Solo in questo modo si capisce ciò che ha reso possibile la «soluzione finale». Hitler prima di tutto dovette trattare gli ebrei «come pidocchi, cioè come vita nuda»³⁴ perché potessero essere massacrati. Questi esempi sono mere curiosità del percorso biografico dell'*homo sacer* bensì personificazioni da chi non ha diritti né valore sacrificale (e che può pertanto essere ucciso impunemente). Queste atrocità, che figurano come arcani della Storia, non si giustificano né sul piano essenzialista della religione né su quello del naturalismo del diritto, bensì su quello della fabbricazione (bio)politica.

In questa tesi di Agamben sull'*homo sacer* c'è qualcosa di bizzarro che la spinge continuamente verso l'aporia. So bene che, portata al limite, la sua argomentazione acquisisce una connotazione contro-intuitiva: è una stravaganza quella di proporre come tesi che la dimensione biologica della vita appare come risultato una volta che si toglie uno strato alla vita politica, cosa che ne fa, di conseguenza, un dato secondario. Ma è una stravaganza dovuta alla natura improbabile insita nel compito consistente nell'aprire la distanza massima per distinguere due concetti (*zōé* e *bíos*), a cui nel linguaggio comune ne corrisponde solo uno (vita). Come si sa, del resto, troppa luce acceca luce. Ci sono tuttavia casi in cui l'exasperazione di una tesi, a seconda delle vie creative che è in grado di aprire, raggiunge il suo acme. Ed è così che, essendo stato il primo a togliere dal concetto di «vita» il primato finora incontestabile del suo attributo biologico, Agamben dà il suo contributo originale. Non vi è arrivato però senza esitazioni. Era necessario eliminare le incertezze prima che questa tesi riuscisse a dire, anche solo timidamente, ciò a cui viene data posteriormente una forma e a cui si ritorna quando si tratta di assicurare il *bonus* del vivente, che non è l'essere mera viva materia. Questo essenzialismo biologico che porta, da un lato, a celebrare la vita e, dall'altro, a chiudere tra paraventi opachi la presenza della morte, è un'ingenuità frutto di secoli di leggi che hanno naturalizzato la forza mortale del braccio politico. Foucault ripeteva, come *leitmotiv*, che era necessario, in tempo di pace, «discernere il rumore sordo della battaglia»³⁵. E Agamben è stato sensibile proprio a ciò, alla naturalizzazione della violenza: nel suo movimento fondante la politica ci espone, sin dall'inizio, come esseri viventi politici, cioè esseri viventi che si

³³ Gen 19, 25.

³⁴ Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 269.

³⁵ Allusioni di Foucault a questa espressione si possono incontrare ad esempio qui: *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Nuovo Politecnico, Torino, 1977, p. 176: «Non si scriverebbe mai nient'altro che la storia di questa guerra, anche quando si scrivesse la storia della pace e delle sue istituzioni.»; *Bisogna difendere la società*, p. 104: «dietro la pace occorre saper vedere la guerra.»; *Sorvegliare e punire* p. 358: «bisogna discernere il rumore sordo della battaglia».

costituiscono con l'invenzione di una vita senza forma (nuda vita), in relazione alla quale si contrappongono per riuscire ad uccidere senza che sia un crimine.

Da questo momento in poi Agamben è in grado di stabilire, tra sé e Foucault, non una, ma due rotture: la prima è che la biopolitica non è un fenomeno moderno, visto che la politica si è sempre occupata della vita; la seconda, giustapposta alla precedente, è che la politicizzazione della vita, l'inclusione della *zōē* nella *polis* non è un tratto moderno della politica, bensì un suo movimento originario e fondante. Di fatto, Agamben si è allontanato da Foucault, è andato oltre, e ha continuato ad approfondire la linea teorica che legittima la politica in quanto atti congiunti di sovranità e decreti eccezionali, e ha riconosciuto nello «stato di eccezione» un oggetto di studio con un proprio statuto. In *Stato di eccezione* (2003), Agamben ha affrontato il tema di come l'eccezione abbia iniziato progressivamente ad essere sostituita con il «paradigma della sicurezza come tecnica normale di governo»³⁶. Ed è soltanto in questa sede, nel considerare che non esiste una cosa come «prima, la vita come dato biologico naturale»³⁷, che egli espone compiutamente e senza remore le conseguenze ultime delle sue tesi sull'*homo sacer*, concludendo che «la nuda vita è un prodotto della macchina [biopolitica] e non qualcosa che preesiste ad essa»³⁸.

3.2. Matrice giuridica della biopolitica II: Romandini

Chi si è dedicato in modo deciso a sciogliere il vincolo essenzialista che unisce la vita alla sua dimensione biologica è stato Fabián Ludueña Romandini. Anche se nel primo volume di *Antropotecnica La Comunidad de los Espectros*, Romandini si propone di continuare il cammino aperto da Peter Sloterdijk, dal quale eredita il concetto di addomesticazione della vita che ha portato all'umanizzazione; in realtà, il suo interlocutore principale è Giorgio Agamben.

Impegnato a realizzare una genealogia del politico, Romandini mette in causa la divisione tra *zōē* e *bíos*, suggerita da Agamben, vedendola come una strategia retorica inconsistente con una pretesa identificazione, presente nel testo di Aristotele, di una sfera politica (*zōē*) in contrasto con una vita qualificata (*bíos*). Secondo la sua lettura di Aristotele, al contrario, l'uomo, in quanto distinto dagli altri animali, ha un'esistenza biologica completamente politicizzata. È per questo che non è possibile isolare due dimensioni di vita per l'essere umano, al contrario di quanto suggerito da Agamben; la politica non è una maggiorazione della vita (*bíos*) che si installa *a posteriori* su un residuo vitale costituito da una *zōē* originaria. Una volta annullata la distinzione fondamentale tra *zōē* e *bíos*, si perde il primato dell'attributo biologico in quanto qualificante il concetto di vita, cosa che fa della politica, dice Romandini seguendo il testo aristotelico, il modo di esistere specifico dell'uomo, ciò che lo rende un animale che ha deciso di esercitare un'azione regolatrice sulla sua vita biologica, e quest'azione prende il nome di *politica*³⁹.

³⁶ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 44.

³⁷ Ivi, p. 233.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ F. Ludueña Romandini, *A Comunidad de los Espectros: I. Antropotecnica*, trad. A. Nodari, L. D'Avila, Editora Cultura e Barbarie, Florianópolis, 2012, p. 32.

Preso ora in considerazione a partire da un punto di vista che vede l'umano come unione statuaria delle due dimensioni biologica e politica, la vita ha come figura logica non l'esclusione inclusiva, come sosteneva Agamben, bensì la congiunzione. Non esiste l'esclusione della nuda vita, senza qualità, che rende possibile la vita politica. Al contrario, la metafisica funziona per addizione: c'è una vita biologica politicizzata sin dall'inizio, cosa che fa dell'uomo «quell'animale che assume in maniera esplicita la direzione della sua vita»⁴⁰. Dunque per Romandini perdere la reciprocità che garantisce la simmetria tra le due dimensioni che sono forma e danno contenuto alla vita umana è perdere l'umanità dell'essere umano.

Romandini nota che, nonostante il tentativo di «correggere e allo stesso tempo completare» la tesi di Foucault sulla biopolitica, Agamben non fa altro che imprimervi una retroversione. La questione può essere enunciata nel modo seguente: se l'*homo sacer* è la figura paradigmatica della biopolitica, colui che è morto per un gesto di sovranità che ha come fine quello di politicizzare la vita, sostenendo che si tratta di una figura punitiva del diritto romano arcaico, allora la biopolitica è alla radice di tutta la politica occidentale. Pertanto, trattandosi di un gesto punitivo che viene esercitato effettivamente imponendo la morte, la biopolitica – a differenza che in Foucault – ha come destino quello di essere una tanatopolitica. Non sorprende, quindi, che Agamben consideri il nazismo come l'esperienza culmine della storia politica, che ha nel campo di sterminio – che assorbe l'eccezione per, naturalizzandola, farne la sua modalità di funzionamento – il suo luogo paradigmatico. Il nazismo e il suo «campo» producono il tempo e lo spazio più eclatanti della storia politica dell'occidente, il *télos* in cui questa storia, esprimendo nel «campo» l'eccezione da cui remotamente proviene, compie senza vergogna il suo destino.

Perciò, quando l'attuale stato pandemico è stato decretato, ed essendo conseguente con il suo lavoro, Agamben vi ha visto una ulteriore opportunità perché lo stato di eccezione venisse usato come paradigma normale di governo. È anche importante la forma enfatica con cui ha osservato che l'eccezione non ha neppure avuto bisogno di essere fissata perché uno stato delle cose eccezionale imprimesse il suo marchio: prima ancora di imporre delle limitazioni alla libertà è stata la stessa popolazione ad abbandonare volontariamente lo spazio pubblico, facendo sì che l'eccezionalità della sospensione dei diritti fondamentali diventasse paradossalmente uno «stato di eccezione volontario» (paradosso con cui si erano del resto già confrontati i giuristi nazionalsocialisti rispetto allo stato di eccezione decretato da Hitler con cui si inaugurò il Terzo Reich)⁴¹. È nella riduzione volontaria della vita in mera esistenza, nella fede assoluta nella nuda vita che si può riconoscere il movimento nel quale lo stato di eccezione diventa perversamente la regola. Tuttavia, al contrario dei campi di concentramento, i cui abitanti erano spogliati della propria esistenza politica, ridotti a nuda vita, adesso saremmo noi a fare deliberatamente della nuda vita la nostra matrice esistenziale. Ed è contro questo primato della dimensione biologica, che sembra meriti di essere difesa a tutti i costi per una ragione di sicurezza, fondamentale nell'umanesimo del senso comune, che Agamben si ribella. Contro la nuda vita come condizione normale,

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 338.

coincidenza perfetta tra la vita e la sua dimensione biologica che una ragione di sicurezza di Stato volgarizza e si mobilita a difendere. Questa stessa ragione di sicurezza impone la sua tirannia sulle nostre relazioni. È quello che oggi le controlla: attraverso la prescrizione dei tempi, luoghi e distanze *sicure*, siamo amministrati anche nei nostri spazi intimi di condivisione. La strategia è ovvia, e diventa regola: perché possa venir qualificata e perché valga la pena di essere vissuta, la vita deve, prima di tutto, essere difesa biologicamente, anche se il costo è quello di una sua disumanizzazione *provvisoria*. Una perversione terribile, quella che ci dice che bisogna sacrificare la libertà in nome della libertà. Amputati del nostro modo di vivere le relazioni, il luogo di condivisione di affetti, amicizia, convinzioni politiche e anche religiose, siamo separati dalla nostra forma di vita da parte di una paura che ci paralizza davanti al pericolo di ammalarci. In questo momento di cecità, ora designato come «isolamento sociale», possiamo soltanto fantasticare su un'utopia politica in cui si possa riprendere il dominio della propria vita e restituire alle relazioni il potere di determinare come vogliono essere governate e protette.

Si può sempre contestare il tratto forse irresponsabile, se non proprio ingovernabile, di questa utopia politica, in cui la libera espressione delle relazioni di alcuni metterebbe a rischio la vita degli altri. Forse per questo sarebbe importante rivedere, in uno sforzo esplicativo, ciò che è implicato nella nozione di rischio, affidandoci a chi se n'è occupato più diffusamente: Ulrich Beck.

Reso famoso da *Una società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Ulrich Beck ha dedicato la sua opera ad ampliare l'intelligibilità della nozione di rischio. In seguito, ne *La società globale del rischio* (2007), ha attualizzato delle sue tesi precedenti articolandole in due momenti. Nel primo si dimostra come il rischio, in quanto catastrofe anticipata, esiga una messa in scena. Questa messa in scena globale, che si sforza di anticipare la catastrofe e (in nome di una supposta sicurezza) dà vita alle sue contromisure, corrode le istituzioni occidentali della libertà e della democrazia. In un secondo momento, Beck sostiene che nel rischio non è soltanto contemplato l'obbligo di vivere in un mondo in continuo movimento, un mondo imprevedibile, i cui gli incidenti non possono venire controllati e in cui, in ogni caso, siamo costretti a vivere. Il punto più cruciale di questa idea ora ripresa in considerazione della società globale di rischio, è che questa presupponga che viviamo in un mondo che deve decidere il suo futuro nelle condizioni di insicurezza prodotte e fabbricate da noi stessi; il rischio si lega ora alle azioni umane. Beck ricorda come la «paura» può essere il nome che si dà alla presa di coscienza di questa insicurezza. Trasformata nel sentimento esistenziale determinante della nostra epoca, la paura fa sì che la sicurezza sia la priorità nella nostra scala di valori. Basandosi su questa intuizione, Beck aggiunge che una «economia della paura», come la chiama, andrà proliferando a costo di una psico-deflazione generalizzata, di un collasso nervoso collettivo.

Bisogna prendere sul serio il monito, contenuto in *La società globale del rischio*, secondo cui le regole di sicurezza si basano su di un principio di anticipazione che, anche se non può essere provato, ottiene un consenso universale. Ora, questa ignoranza delle variabili che producono i nostri contesti è ciò che attiva la sicurezza e la rende prioritaria ed egemonica. Di conseguenza, mentre la valutazione del rischio implica l'anticipazione

degli eventi futuri, l'aspettativa di minaccia si trasforma in una forza politica che cambia il mondo. Convertita nell'ingrediente segreto della nuova tecnologia politica di controllo, questa forza politica altera le regole e i fondamenti della convivenza tra le persone e i popoli che, iscritti in un regime di messa in scena globale che legittima il principio di sicurezza, si trovano ora sottomessi ad azioni preventive. Oggi, in nome della sicurezza (della messa in scena del rischio), nessuno contesta le ispezioni scrupolose a cui si è sottoposti prima di essere imbarcati su un aereo, e nemmeno viene contestato il «distanziamento sociale» in quanto nuovo paradigma di sociabilità. L'idea di rischio è l'effetto mobile che produce le trasformazioni sociali, è quest'idea che presiede la finzione di un nuovo regime di significato del nostro quotidiano. Intanto, l'imprevedibile, l'imponderabile, a causa del quale il rischio rimanda permanentemente ad una sorta di paranoia, è, esso stesso, fonte di possibilità e pericoli non anticipabili che mettono seriamente in questione l'idea-guida della razionalità del controllo⁴². Questa idea, determinante per il concetto che Beck ha del rischio, non può cessare di essere vista come un avvertimento per il modo in cui lo sforzo razionale di controllo trasforma la sua azione in una sciocca irrazionalità. Ulrich Beck segnala inoltre la presenza di un attore decisivo, che si nasconde come semplice cassa di risonanza della voce generale, tanto nella proliferazione come nell'usurpazione delle conseguenze dell'uso della nozione di rischio: i mezzi di comunicazione. Lo studioso tedesco ci ricorda che i *mass media* non obbediscono a nessuna logica di servizio, ma sono pervasi da imperativi di mercato e di valorizzazione del capitale. Questa mancanza di fiducia nella benevolenza con cui, in nome della libertà di informazione, i mezzi di comunicazione operano, ha permesso a Beck di anticipare, con un giudizio pertinente inquietante, che nel futuro – che nel frattempo è arrivato – sarà impossibile impedire che nel contesto della sicurezza da parte dello Stato e dei mezzi di comunicazione sociale assetati di catastrofe si crei un gioco di potere diabolico con l'isteria dell'ignoto, ammettendo di non osare pensare ai tentativi ben ponderati di strumentalizzare la situazione⁴³.

Sulla scia di Beck, e ampliandone le tesi, David Cayley nota, nel suo recente commento sull'attuale crisi pandemica⁴⁴, come il concetto di rischio sia il risultato di una produzione statistica relativa alle popolazioni. Sulla base dell'argomento di Cayley è evidente che non si può sapere con certezza cosa succederà ad una persona specifica, ma si stima, basandosi sulle probabilità, che possa verificarsi un determinato scenario. Questo avviene quando siamo trattati come partecipanti di un'esperienza collettiva, quando siamo considerati elementi di una popolazione, entità astratte, e non come un caso unico, concreto e singolare. Ma la finzione statistica da cui deriva il concetto di rischio, che apprezza la vita in quanto risorsa, forse può essere contraddetta a partire dalla nozione di pericolo. Cayley ritiene che, mentre il rischio prende in considerazione solo ciò che accade in generale, il pericolo, al contrario, è il risultato di «un giudizio pratico basato sull'esperienza»⁴⁵, ovvero è sempre il risultato di un'analisi individuale. Nel

⁴² U. Beck, *Word at Risk*, trad. C. Cronin, Polity Press, Cambridge, 2009, p. 15.

⁴³ Ivi, p. 54.

⁴⁴ D. Cayley, *Interrogativi sulla pandemia in corso dal punto di vista di Ivan Illich*, trad. F. N. Pecchini.

⁴⁵ *Ibidem*.

demolire l'insolita solidarietà che sembra unire confusamente rischio e pericolo, David Cayley rifiuta l'idea di considerare il rischio, che ci tratta come una massa uniforme e astratta, come principio di precauzione. Diversamente, *mutatis mutandis*, egli considera soltanto l'unico, l'avvenimento individuale, apprezzabile in quanto categoria ragionevole per affrontare l'ignoto.

Nella sua critica all'argomentazione continuista di Agamben, che assume la coincidenza tra potere sovrano e biopolitica nel fine politico di diritto e per diritto – *iuris et de iure* –, Romandini riprende la tesi che Roberto Esposito esplora nell'opera *Bíos: Biopolitica e filosofia* (2004). Qui, a proposito di Foucault, Esposito nota che «se il totalitarismo fosse il risultato di ciò che lo precede, il potere avrebbe da sempre chiuso la vita in una stretta inesorabile»⁴⁶, ma l'unidimensionalità che caratterizza il potere meramente punitivo è un impoverimento che la biopolitica non può tollerare. Se, come pensa Foucault, il grande merito della biopolitica consiste nella sua bidimensionalità – espressa in un «far vivere» o «lasciare morire» –, da questa non si può derivare inesorabilmente, come pretende l'ipotesi continuista, una politica di morte. Indecisa tra «far morire» o impegnarsi a «far vivere», l'ambivalenza della biopolitica iscrive il limite della modernità politica nella discontinuità che si presenta quando il potere investe sulla vita non per penalizzarla, come è tipico del paradigma del potere sovrano, ma per rafforzarla, per farla proliferare: «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte»⁴⁷. Sicuramente Agamben è riuscito a inserire nella contemporaneità il vecchio diritto del potere sovrano. Tuttavia, al contrario di ciò che egli ritiene, la novità della sua ipotesi continuista non ha «corretto e continuato» Foucault. Al contrario ha appiattito e ridotto (questo sì) la potenza del concetto moderno di biopolitica alla sua dimensione punitiva. Se, come ha proposto Foucault, la biopolitica si costituisce nella tensione tra «lasciare vivere» e «far morire», che è anche la sua forza, la torsione continuista offerta da Agamben è soltanto riuscita a renderla un concetto monolitico.

Dopo aver sottolineato l'incompatibilità tra, da un lato, l'ipotesi continuista di Agamben e, dall'altro, quella discontinuista di Foucault, Romandini prende in considerazione un concetto della biopolitica che concili la doppia dimensione di vita e di morte e il fatto che la biopolitica sia una forma di potere già presente all'inizio della civilizzazione occidentale. Ovvero, nel rifiutare la proposta genealogica della politica di Agamben, stabilita sulla divisione tra *zōé* e *bíos*, da cui emerge l'*homo sacer* come figura della punizione, Romandini si appoggia al modo in cui Agamben ha ricondotto la nascita della vita politica ad una matrice giuridica. Al contempo, Romandini cerca di salvare l'ambivalenza del concetto foucaultiano della biopolitica, per renderla non solo espressione contemporanea di una ragione politica ma la sua forma più pura e originaria. Dopo aver presentato le scissioni e le articolazioni che determinano l'originalità del suo contributo rispetto ai suoi interlocutori, Romandini si trova finalmente nella condizione di presentare la sua tesi. Il filosofo argentino pensa che già il diritto arcaico contemplava una figura che si occupava della gestione giuridica della vita, l'*esposizione*. Questa figura,

⁴⁶ R. Esposito, *Bíos: Biopolitica e Filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 98.

⁴⁷ Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 267.

che vede nell'artefatto giuridico dello *ius exponendi* il suo correlato, rimanda al doppio possibile diritto del *pater familias*: conservare e crescere il figlio, facendolo diventare un membro della comunità politica, oppure esporlo, anche alla morte, condannandolo ad una vita non politica. È in questo diritto originario del padre che la politica, conservando la doppia capacità di relazionarsi sia con la vita che con l'esposizione alla morte, coincide con la biopolitica come viene intesa da Foucault. È questa doppia opzione dell'esposizione che, nel fare della vita animale l'oggetto del potere sovrano non più in quanto appartenente alla sfera della *sacratio*, ma, al contrario, per essere intimamente legata ad una *expositio* originaria⁴⁸, permette a Romandini di considerare l'*esposizionizzazione* come il dispositivo fondante della politica occidentale. E anche se la parte visibile dell'*esposizionizzazione* consiste nell'esibizione della vulnerabilità biologica dell'esistenza, la verità è che non cerca sempre la morte. È sicuro che nell'*expositio* c'è un'intenzione di regolazione eugenetica, che ha come obiettivo la morte di alcuni a vantaggio di coloro che sopravvivono. Ma, proprio perché prende in considerazione chi sopravvive, l'*esposizionizzazione* trasforma la vita nel proprio compito, invadendola per addomesticarla, orientarla e amministrarla, cosa che la rende la tecnologia di potere tramite cui l'Occidente si incarica del destino del suo proprio substrato biologico⁴⁹. Per questi motivi, al fine di conseguire una confluenza tra la necessità di sviluppare e distruggere la vita, che sono i due aspetti della regolazione del flusso biologico della specie, secondo Romandini è inequivocabile che lo *ius exponendi* sia stato l'istituzione fondativa della vita politica; ciò che dimostra che non c'è nessuna scissione originaria tra la dimensione biologica e quella politica della vita, e che, introducendo l'essere la cui animalità è politicizzata sin dall'inizio, permette di vedere come il mondo umano cominci, primariamente, con la politicizzazione della vita, visto che il cosiddetto *Homo sapiens* è soltanto un animale che si è dotato da solo di antropotecnologie destinate a dare forma, addomesticare e modellare o addirittura (e di preferenza) dominare la sua propria animalità costitutiva, così come quella dei suoi simili⁵⁰. Partendo da una lettura canonica di Agamben, e confrontandosi con la polarizzazione della sua proposta, per il desiderio di separarsi dalla scissione originaria implicata nell'*homo sacer* che rimanda l'animalità ad un mondo non umano, Romandini fa emergere al di là di Agamben un programma originale. Si potrebbe fare una storia della filosofia a partire dalle minime deviazioni, dalle piccole negligenze di lettura che favoriscono la produzione di programmi alternativi. Ma, come ho cercato di dimostrare, è possibile accedere ad un'altra versione di Agamben. In quest'altra versione, sicuramente apocrifa, Agamben è presentato come teorico dei procedimenti di disumanizzazione che precedono l'annichilimento di ciò che vi è di umano nell'Uomo, nello scontro con cui viene rafforzato ciò che qualifica la vita antropica; tesi di per sé condivisibile. Ma tutto ciò è stato detto per poter dire quanto segue – ed è ciò che ho cercato di dimostrare –: nell'assumere che la nuda vita è una *produzione* umana, un procedimento performativo, è già presente in Agamben la tesi secondo cui la coabitazione, su uno stesso piano delle prerogative della dimensione

⁴⁸ Ludueña Romandini, *A Comunidade dos Espectros: I. Antropotecnica*, cit., p. 79.

⁴⁹ Ivi, pp. 82-83.

⁵⁰ Ivi, p. 243.

biologica e politica caratterizza, alla fonte, la specificità della vita umana. Agamben stesso avvertiva di non confondere la meccanica dell'*homo sacer*, caratterizzata nel diritto romano dalla formula *vitae necisque potestas* – «diritto di vita e di morte» –, con il mero rito del capro espiatorio, colui che, sotto la tortura che ha come limite la morte, viene escluso da una comunità. Poiché, riconoscendo la sua origine nel diritto romano in quanto controparte di un potere che minaccia la vita con la morte, Agamben riconosce anche (prima di Romandini) che questo potere sulla vita deriva direttamente dal diritto del padre di esporre il figlio alla «morte senza effusione di sangue»⁵¹. L'*esposizione* rivela il fondamento primario della politica e al contempo permette ancora di vedere come la vita «si politicizza attraverso la sua stessa uccidibilità»⁵². È per questo motivo che, per Agamben, «vita e morte non sono propriamente concetti scientifici, ma concetti politici che, in quanto tali, acquistano un significato preciso solo attraverso una decisione»⁵³. Ciò che separa Romandini da Agamben non sono dettagli tecnici o metodologici, ma programmi filosofici alternativi.

Questa disparità nei programmi è stata evidenziata da Slavoj Žižek, in *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili* (2002). In una lettura sintetica ma attenta dell'*Homo sacer*, Žižek ricorda che non si tratta di distinguere «orizzontalmente» tra due gruppi di persone: quelli che sono stati politicizzati e sono protetti dalla legge, e l'*homo sacer*, colui che può venire ucciso impunemente e in relazione a cui, per contro, si fonda la comunità politica. Il punto cruciale, riconosce Žižek in maniera puntuale, consiste nell'identificare «la distinzione “verticale” tra i due modi (imposti dall'alto) di rapportarsi alle stesse persone»⁵⁴.

Volendo denunciare frettolosamente l'illiceità della distinzione tra *zōé* e *bíos*, che lo allontana da questa scissione originaria, Romandini si è mostrato insensibile ai dettagli implicati dalla proposta di Agamben. Se, come sostiene Romandini, la modalità di esistenza dell'essere umano è al contempo animale e politica, se l'animalità dell'uomo è sin dall'inizio politicizzata, allora è possibile riconoscere nella sua proposta della simmetria originaria tra dimensione biologica e politica della vita, per quanto possa costargli – e anche se non diminuisce affatto la forza del suo progetto –, un'alleanza sotterranea che lo lega ad Agamben.

4. *La vita che merita di essere vissuta*

Nel 25 d.C., Aulus Cremutius Cordus venne giudicato per il crimine di lesa maestà. Senatore nella Roma imperiale, Cremutius Cordus, che era anche storico, venne accusato di elogiare nelle sue opere, se non il repubblicanesimo, alcuni personaggi o avvenimenti affini a posizioni di resistenza all'impero. In opposizione a questa sentenza che considerava falsa, Cremutius Cordus iniziò uno sciopero della fame che lo porterà alla morte, avvenuta quando il processo era ancora in atto.

⁵¹ Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 208.

⁵² Ivi, p. 211.

⁵³ Ivi, p. 381.

⁵⁴ S. Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, trad. P. Vereni, Meltemi, Roma, 2002, p. 47.

Il 18 agosto 2015, l'archeologo Khaled al-Asaad viene ucciso dalle milizie di Daesh. All'epoca al-Assad, già in pensione dalla carica di direttore del museo dell'antica città di Palmira, in Siria, era, per il fatto di aver dedicato tutta la sua vita al restauro e alla conservazione della memoria di una città la cui origine risale al neolitico, il personaggio più noto della città. Fu in questo contesto che le milizie dell'Isis, quando invasero Palmira per demolirla in nome di una retorica di riassegnazione culturale, catturarono al-Assad. Khaled al-Assad venne decapitato per aver rifiutato di rivelare, anche sotto tortura, l'ubicazione di alcuni artefatti antichi alla cui conservazione aveva dedicato la sua vita e che aveva aiutato a nascondere all'ultimo momento.

Anche la filosofia ha i suoi martiri. Prima di tutti, e non solo cronologicamente, Socrate che nel 399 a. C. venne condannato a morte accusato di empietà e corruzione dei giovani. Il 17 febbraio del 1600 morì sul rogo Giordano Bruno, difensore dell'eliocentrismo copernicano e sostenitore dell'esistenza di una molteplicità di mondi eterni.

Provocatoriamente potremmo dire che un altro esempio, questa volta contemporaneo, in cui non si tratta di morte ma di proscrizione, è quello di Giorgio Agamben, che sciocca il mondo della cultura dichiarando che la pandemia era una crisi inventata⁵⁵. La tesi del filosofo era, in un'Italia che in poche settimane avrebbe pianto migliaia di morti, nonostante tutto molto semplice: rifiutare il truisimo del senso comune che considera la dimensione biologica della vita la sua condizione primaria. Sulla scorta della sua opera maggiore e certamente ispirato dagli ultimi testi di Foucault, che considerano come estrema prova di vita la difesa ostinata delle proprie convinzioni nei confronti di un potere che la minaccia di morte, Agamben ha resistito all'unanimità dell'opinione pubblica. Non sarà questa posizione dissonante dallo schieramento (dogmatico), l'ostinazione con cui difende le sue convinzioni, a condannarlo, e ne sono esempio i vari commenti collerici che gli sono indirizzati, all'ostracismo? In questo caso, Agamben sarebbe l'incarnazione più recente della figura della veridicità – di colui che parla francamente, che dice la verità –, del *parresiasta* che Foucault elogia in quanto caso singolare in cui una forma di vita, senza lasciarsi confondere dal valore di verità degli enunciati che articola, è capace di produrre un regime di verità, in cui un modo della soggettivizzazione è, di per sé, una proposta di mondo.

Esempi di vita più o meno anonimi sono espressioni di resistenza che, per il fatto di racchiudere una decisione sulla morte stessa, possono anche essere considerati parziali ed estremi. Tuttavia la posizione di Agamben suscita una perplessità. Che cosa c'è in queste vite che ne giustifichi l'epilogo? O meglio, detto in altro modo, che cosa resta di eroico della vita in queste morti? Sicuramente il rifiuto di vivere una vita nuda, squalificata, amputata della sua forma, il rifiuto di vivere una vita che è stata ricondotta alla sua dimensione biologica. Sono i casi in cui la vita non ha ammesso di essere tradita, ricattata dalla dimensione biologica della vita e della morte. Ciò che questi esempi di vitalità (nella doppia articolazione tra ciò che è vivo e ciò che è essenziale) rivelano paradigmaticamente è che la vita vale la pena di essere vissuta solo in quanto vita

⁵⁵ G. Agamben, *L'invenzione di un'epidemia*, <www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (26/02/2020).

qualificata, in quanto forma-di-vita (almeno quella che consideriamo eroica). La vita che merita di essere vissuta non si accontenta della sopravvivenza. È proprio in questo campo di battaglia, incerto, in questa terra di nessuno in cui vita e morte diventano indistinguibili che la vita vera si mostra. I martiri si sono limitati a sacrificare la dimensione biologica della vita, perché la qualità che la sua forma specifica imprime alla vita rimane eternamente come esempio. Ad esempio, Slavoj Žižek, nel già citato *Benvenuti nel deserto del reale*, si è unito a quanti riflettono sulla vita e la morte oltre la dimensione biologica. Nel ricordare che anche per San Paolo la vita e la morte designano due posizioni esistenziali distinte e non soltanto due fatti biologici che si escludono a vicenda, Žižek riprende la domanda: «chi è veramente vivo oggi?»⁵⁶. Confrontandosi con la questione paolina a proposito degli attentati del 11/09/01, Žižek si chiede se il criterio di verità della vita, quello che la rende *realmente* vita, non passi attraverso l'eccesso, attraverso un'intensificazione che si rifiuta di fare esperienza della vita a partire dal suo dato biologico. Il risultato della sua riflessione è che la vita vera può esistere solo in un paradosso: viviamo veramente quando la nostra attitudine esistenziale traslascia la quantificazione dei rischi e, pertanto, ci allontana da qualunque idea di sicurezza. Ossia, solo quando ci si avvicina pericolosamente al confine con la morte, all'esperienza di eccesso con cui si presenta la morte, che è come la zona d'ombra davanti all'intensa luminosità della vita, solo in quel momento si vive davvero. Si potrebbe dire che, nella misura in cui la biopolitica è una tecnologia di produzione di forme di vita in salute, la questione paolina coincide con le più sofisticate esortazioni anti-biopolitiche. Per rigettare il paradigma dell'esercizio politico che vede il suo obiettivo nella salute, solo perché i soggetti in salute sono più capaci di riprodurre efficacemente il modello economico-sociale capitalista, bisogna spianare la strada alla produzione di forme di vita alternative capaci di articolare nuovi regimi di verità e di produrre nuove regioni di piacere. Per contrastare il paradigma dominante della vita in salute escogitato da una ragione politica di biosicurezza, ciò che si scopre come messo in discussione non è, in fondo, il fragile statuto degli esclusi, ma quello degli inclusi nella riproduzione sociale del capitalismo; in termini che lo avvicinano ad Agamben, Žižek conclude che «al livello minimo, siamo *tutti* “esclusi” nel senso che la nostra prospettiva più elementare, il nostro grado zero, [è] quello di essere oggetto della biopolitica» e, in quanto tale, siamo portati a vivere «in base a considerazioni strategiche di tipo biopolitico»⁵⁷.

In *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* (2014), Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro aggiungono un nuovo capitolo agli studi di *collapsologia*, esplora la tematica apocalittica e l'immaginario della fine. Gli autori non si accontentano di pensare la «fine dell'uomo», categoria usata in maniera perversa per designare il tema della «fine del mondo», ma vogliono anche riflettere sull'«uomo senza mondo». È chiaro che il libro, giustificato dal suo programma ecologista, parte da una concezione essenzialista del mondo; il mondo, in breve, è il nostro pianeta. D'altra parte, se lasciamo cadere questa concezione del mondo e la apriamo, per così dire, a nuovi campi

⁵⁶ Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale*, cit., p. 111.

⁵⁷ Ivi, p. 130.

semantici, ampliamo l'immaginario della «fine del mondo» a partire da due versioni che sono in relazione tra loro: una, biologica, che si riferisce all'estinzione della specie, è la strada che stiamo percorrendo; l'altra, esistenziale, fa riferimento al modo in cui produciamo la nostra vita per abitare il mondo ed è una cosa già accaduta e che continua ad accadere e che è, in una certa misura, il catalizzatore della precedente. A proposito di quest'ultimo approccio alla «fine del mondo», che prende in considerazione il termine «mondo» in senso ampio, si potrebbe dire, in piena sintonia con gli autori, che il problema risulta nel fatto che ci sono «troppo poche persone che hanno troppi mondi e troppe persone che ne hanno troppo pochi»⁵⁸. Quando la politica si occupa del declassamento della vita, degradandola fino a farla coincidere con la fine pellicola della sua dimensione biologica, allora il mondo in cui viviamo, oltre all'uniformazione a cui è soggetto, non passa da un campo di rifugiati per persone senza terra, soggetti senza mondo, le cui esistenze sono ridotte a mera sopravvivenza. È arrivata l'ora, dunque, non per un dominio prometeico e delirante del mondo, basato sulle tecnologie materiali e entrare nei processi di produzione di noi stessi, elevati a progetto collettivo, tramite «una intensificazione non-materiale del nostro “modo di vita”»⁵⁹. In contrappunto con la sopravvivenza, esistere è diventato un combattimento perenne per i modi di vita, per gli attributi usurpati alla vita politica, nel frattempo diventata nuda, che meritano di essere vissuti.

Affrontare il tema della «fine del mondo» è fantasticare con la necessità di un altro mondo e di un altro popolo. Ma creare un mondo passerà sempre, come dicono gli autori citando l'antropologo Marshall Sahlins, dal vivere «in altre persone, con altre persone, attraverso altre persone»⁶⁰. L'isolamento che ci separa e divide gli uni dagli altri è il negativo, il *Doppelgänger*, l'anti-mondo delle comunità che hanno bisogno di costruire per ospitare la vita che merita di essere vissuta.

Non è stato necessario pensare a Primo Levi per fare esperienza della vergogna di essere un essere umano. Il fatto di essere sopravvissuto ai campi nazisti diventò presto insopportabile, non appena capì che solo una vita qualificata merita di essere vissuta – chissà di quanti piccoli tradimenti, ricatti e connivenze ominose con il nemico è fatta la sopravvivenza. Ma gli accordi vergognosi con cui tutti noi declassiamo la vita non sono accettati solo in situazioni estreme. Deleuze diceva che una delle ragioni più potenti della filosofia sta nel combattere, nei contesti più volgari e insignificanti, la vergogna di essere un uomo: di fronte al discorso patriarcale di un politico, di fronte alla costruzione di una *dòxa* frutto di una sola voce da parte della comunicazione sociale, di fronte a un discorso dogmatico di verità in cui la scienza diventa protagonista. Contro la banalità, la resistenza; la critica, l'esame e l'azione permanenti. Questo tipo di attitudine – del mettersi contro, ma non come fine in sé – è già sufficiente come compito della filosofia; essere contro la stupidità come forma di sottomissione, produrre nuovi saperi e nuovi piaceri in rottura con le forme di vita stereotipate che si sacrificano all'idea di sicurezza,

⁵⁸ D. Danowski e E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. A. Lucerna, A. Palmieri, Milano, Nottetempo, 2017, p. 242.

⁵⁹ Ivi, p. 134.

⁶⁰ Ivi, p. 256.

interesse, utilità ed efficacia. Se la libertà è una cosa – anche se è un dibattito infinito – allora designa la creazione di mondi indipendenti dal mondo dei senza mondo. E a mio avviso la filosofia è questo: resistenza e creazione.

(traduzione dal portoghese di Annamaria Di Gioia)

[online 09.11.2020]