

La cura di sé

di *Angela Putino*

Come si può considerare l'ultimo Foucault? Il Foucault di *L'uso dei piaceri*, di *La cura di sé* che, per una certa critica, non rientra nell'ambito delle sue più note indagini sui meccanismi di potere. E lui stesso rende difficile il passaggio, legandolo ad un moto interno: «mi sono annoiato (je me suis ennuyé)»¹. Lui pure così diffidente rispetto ai personalismi che invadono la scrittura o a cui si tenta di riportare le tematiche di un autore. Rimane come una figura di fascino che svolge le sue ultime lezioni, al Collège de France, in un clima di grande seduzione, con un pubblico rapito, seguendo il sottile filo che narra dell'avventura filosofica dei Cinici². Tale sembra la conclusione asimmetrica, rispetto a tutto il suo pensiero, del pensatore Foucault. E invece una maniera di far procedere queste due linee non coerenti, e tuttavia non staccate, c'è, senza dubbio, occorre però mettersi in una dimensione politica, dove risuonano i rumori delle lotte, degli scontri, delle rotture a cui Foucault ha fatto riferimento per tutta la vita. Occorre riportare il suo pensiero nel mezzo della mischia e solo allora riluce come politica la «cura di sé». Ma perché ci sia una mischia è necessario ci sia chi l'accende o l'ha a cuore. Dove questo *chi*? Chi oggi affronta l'esigenza di dire la verità su questo? E chi lo fa con accenti con cui, pure, Foucault potrebbe convenire?

Bisognerà, forse, partire da certe premesse.

¹ Michel Foucault, *Le souci de la vérité*, propos recueillis par F. Ewald, «Magazine littéraire», n. 207, 1984, p. 8.

² Cfr. Katharina von Bulow, *L'art du dire vrai*, «Magazine littéraire», cit., p. 34.

I

Una premessa politica

In un colloquio con un giornalista¹, Foucault solleva una serie di questioni sull'esercizio del potere che lo mettono in posizione di rifiuto rispetto alla compilazione di una teoria politica. L'accusa di cui viene fatto oggetto è di mancare di un'analisi generale e, di conseguenza, di mancare la politica. Foucault ammette di andare sempre a ricerche locali che rendono conto solo di meccanismi di potere: «è il potere che deve essere spiegato e non si può viceversa pretendere che il potere spieghi tutto»². Che cosa fa, dunque, quest'analisi 'locale' di Foucault? Prende di mira dei problemi, rimpostandoli, sollevandoli nella loro complessità, provocando dubbi. Come quando mette in crisi le consuete opinioni sulle relazioni di sapere e di potere, non considerando il sapere una risoluzione coscienziale, una forma di libertà rispetto alle strutture della coercizione, e propone, invece, un dispositivo in cui l'uno e l'altro in connessione reciproca, pur senza intenzione, si danno battuta.

Lavoro concreto sull'esercizio del potere che rifiuta formule generali e fondamentali. In ciò viene meno anche la consueta e oppressiva figura dell'intellettuale che decide ciò che la realtà deve essere, fa il censore o profetizza. Quello che Foucault si limita a tracciare è un rendere conto dei conflitti perché la società – e non lui, l'intellettuale – lasci affiorare poi da sé un nuovo equilibrio di rapporti. Tuttavia, perché insiste nel rivedere i postulati indiscutibili della ragione occidentale che hanno assunto carattere universale, Foucault sostiene che la propria posizione pone a tutti gli effetti un problema generale. Foucault solleva una questione ancora oggi non sopita: i campi problematici intorno a cui lavora non sono considerati generali proprio a causa della loro ampiezza o radicalità che non li rendono facilmente integrabili nei programmi dei partiti politici, né assimilabili quali fattori di aggregazione e di consenso³. Foucault segna così una dicotomia nel «generale». Esiste da un lato una sfera di complessità, significativa e simbolica, entro cui il lavoro dell'analisi può cambiare i dati di un problema e produrre modificazioni profonde in quanto induce dubbi, fa apparire ciò che era invisibile, e determina effetti sulla mentalità.

¹ Si tratta di Duccio Trombadori; cfr. *Colloqui con Foucault*, 10/17 coop. ed., Salerno 1981.

² *Ibidem*, p. 79.

³ *Ibidem*, p. 88 e sgg.

Quello che qui avviene ha il carattere dell'evento, sfida alle cose così come sono, ed è messo alla prova dalla società stessa la quale farà poi affiorare da sé il proprio mutamento. Non si tratta di separare la storia delle idee da quella sociale: sappiamo che colui che pensa, nella vita, è lo stesso che agisce, così il modo della gente di agire o reagire è legato ad un modo di pensare. C'è, dall'altro lato, un secondo tipo di «generalità» che, passando attraverso il filtro delle tattiche della politica, è codificata dalle esigenze dei partiti che chiedono all'intellettuale di attribuirsi un ruolo in sintonia con possibili programmi per assicurare idee spendibili in questi. Tra le due, evidentemente, una irrimediabile dissonanza.

Questione preliminare, o anche conseguenza di tali considerazioni, quella che Deleuze, sulla scia di Foucault, chiama «l'indegnità di parlare per gli altri»⁶.

Foucault si batte perché non ci sia rappresentanza, perché non si diano soluzioni che siano la pensata di qualche riformatore o nascano nel cervello di un partito⁷. Ciò che coinvolge la vita quotidiana non può essere risolto facilmente: «occorrono anni, decine di anni di lavoro [...] restituendo loro [alle persone coinvolte] il diritto alla parola e all'immaginazione politica»⁸. Riuscire a mostrare la complessità di una situazione significa chiudere la bocca ai legislatori e a quanti parlano per gli altri e su gli altri. Si tratta perciò di fare in modo che parlino quelli che ne sono direttamente coinvolti; solo questo fa apparire il nesso con la vita della gente e legittima un'elaborazione comune che passa appunto per «questioni concrete, casi difficili, movimenti di rivolta, riflessioni, testimonianze»⁹. È un lavoro «dentro il corpo della società» che vorrei facilitare – dice Foucault – partecipando «in prima persona, senza delegare responsabilità a nessuno specialista, tantomeno a me»¹⁰.

Tre i tagli fondamentali: quello alle soluzioni preparate fuori dai contesti, quello indirizzato ai «porta-parola» che parlano per gli altri e infine quello verso gli specialismi che riducono la portata dei problemi, e, facendoli coincidere con le loro competenze, ne tralasciano l'ampiezza e la difficoltà – che la gente avverte – pur di riuscire in una regolazione dell'immediato.

⁶ Michel Foucault e Gilles Deleuze (conversazione), *Gli intellettuali e il potere*, in Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 111.

⁷ Cfr. Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 84.

⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰ *Loc. cit.*

Nei confronti dei movimenti di liberazione, Foucault è conseguente; e è inoltre di particolare interesse quello che dice sul femminismo. Alcuni movimenti di liberazione, secondo il pensatore francese, si esprimono con formule che ricalcano gli stessi criteri che hanno reso possibile la discriminazione; essi si ridicono in questa luce, considerando addirittura vantaggioso partecipare o condividere una logica e un sistema giuridico e di razionalità che ha in sé le strategie della propria esclusione. Deboli, anche se giustificabili, tali formule presentano il rischio di non consentire alcuna cosa da inventare, o, ancora, come è stato affermato più volte da molte donne dei movimenti, sono preludio alla rivendicazione di una parità di diritti che è precisamente l'amplificazione già prevista dallo stesso sistema.

Riguardo al movimento femminista, Foucault mostra che «ciò che c'è di bello»¹¹ in esso consiste appunto nel fatto che le donne siano partite dallo stesso discorso che si teneva nei dispositivi di sessualità, per arrivare «a uno spostamento in rapporto alla centratura sessuale del problema, per rivendicare forme di cultura, di discorso, di linguaggio che non sono più quella specie di assegnazione e di attaccamento al loro sesso che esse avevano pur dovuto accettare, politicamente, in qualche modo, per farsi sentire»¹². Non più un «attaccamento al loro sesso» dice Foucault con un termine certo ambiguo che però si scioglie subito nella sua esatta determinazione: «d'attaccamento degli omosessuali alla specificità sessuale è molto più forte, essi fanno ricadere tutto sul sesso. Le donne no. [...] I movimenti omosessuali restano presi nella rivendicazione dei diritti della loro sessualità, nella dimensione del sessuologico»¹³. Esiste dunque, secondo Foucault, un passaggio troppo ravvicinato tra sesso e sessualità, o, più precisamente, alla luce di *La volontà di sapere*¹⁴, tra un'identità sessuale e il sesso che si è. È difficile sfuggire alla combinazione che intrappola il sesso nella sessualità e obbliga a renderne conto attraverso il discorso: destinati a domandare ad essa la verità di noi. Proprio in questo dispositivo – sostiene Foucault – le donne sono riuscite ad aprire un varco, aggirando, cioè prendendo per letterale l'ingiunzione che le obbligava a dire della propria differenza sessuale e, poi, nel parlarne, hanno desessuato il discorso – questo il

¹¹ Titolo e ed. originale: *Le jeu de Michel Foucault*, «Ornicar», n. 10; ed. it. *Il giuoco*, tr. di Ettore Perrella in AA.VV. *Eterotopia*, Mimesis, Milano 1994, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 45.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, tr. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 69-117.

termine che usa¹⁵ – significando altri modi di stare al mondo. Hanno portato, per rimanere in termini foucaultiani, come dirò poi, ai bordi del Medesimo l'impensato¹⁶.

La trascrizione genealogica di una serie di saperi femminili non accolti o occultati dai saperi regi e ufficiali, ha però significato che un sesso, dicendosi come tale, non omettendosi quindi, ha interrotto il dispositivo della sessualità: ciò che si mostra infatti è una verità dell'essere donna che non coincide né con le confessioni della propria sessualità, né con l'identificazione in ruoli sessuati. Far aderire sesso e sessualità è tuttavia un rischio presente nel pensiero della differenza e negli studi di genere e ne è sintomo sia il discorso imperniato sull'identità sessuale come destino biologico o ontologico che previene le vite singolari, sia una serie di peripezie filosofiche sull'amore volte non ad accostarne la verità, ma ad enunciare attraverso esso il disvelamento della propria sessualità e, in questa, la rivelazione di sé¹⁷.

È possibile tuttavia dire del proprio sesso e anche della propria sessualità senza entrare nei dispositivi di potere-sapere e nei codici dei ruoli e dei comportamenti? È quanto premeva a Foucault ed è un interrogativo in lui molto presente: lo rivelano i suoi distoglimenti. Scrive inizialmente un libro sulla sessualità sulla linea di *La volontà di sapere*, poi un libro sulla nozione di sé e le sue tecniche da cui la sessualità è completamente scomparsa, e infine un terzo che rappresenta l'equilibrio tra l'uno e l'altro¹⁸. Ciò che gli preme, in particolare nei suoi ultimi scritti, è una nozione di sé, non slacciata dalle differenze di sesso e dalle inquietudini e problemi che a queste si collegano.

¹⁵ La desessuazione a cui tende il discorso di Foucault è sottolineata da Rosi Braidotti e articolata sulle posizioni del pensatore francese che rifiuta di prendere in considerazione un diritto sessuato e una formulazione della legge in tali termini per quanto riguarda lo stupro. Pur riconoscendo al filosofo una serie di utili posizioni e di felici incontri con il movimento femminista e per quanto noti il tentativo di rilancio foucaultiano di nuove pratiche, Braidotti non considera questo un aggancio con la teoria della differenza sessuale. È chiaro invece che la ricerca di Foucault può trovare connessioni con il pensiero della differenza, soprattutto quando con tale termine si fa riferimento non a una ontologia o a una biologia, ma a una pratica di relazioni tra donne. Cfr. Rosi Braidotti, *Dissonanze*, tr. e cura di Elvira Roncalli e Laura Balestrini, La Tartaruga, Milano, pp. 45-70.

¹⁶ L'impensato, oltre che termine foucaultiano, è qui proposto per le attinenze con l'inaudito di cui scrive Chiara Zamboni: cfr. *L'inaudito*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990, pp. 9-24.

¹⁷ Cfr. un mio articolo sugli ultimi testi di Luce Irigaray sull'amore: *Corpi disciplinati, corpi afflitti, corpi desideranti*, «DWF», n. 4, 1994, pp. 7-17.

¹⁸ Cfr. L. Dreyfus e P. Robinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris 1985, p. 323.

Avvicinare sesso e sé senza finire nei dispositivi... ma aveva già detto: «questo è creativo e interessante nei movimenti delle donne»¹⁹.

II Trasposizioni

Tale premessa sulle scelte politiche di Foucault consente anche di considerarlo come uno dei pensatori più vicini al pensiero politico delle donne.

È indicativo che egli segni l'inutilità se non il danno della rappresentanza; muova una critica all'intellettuale organico per vederne il solo possibile compito nel contributo a cambiare la mentalità – nel lessico delle donne diciamo simbolico; e infine mostri una tensione ad un sapere di sé attraverso il sesso, sfuggendo ai dispositivi della sessualità.

Sono questi gli elementi che fanno riprendere così spesso Foucault da parte di studiosi, a dispetto del suo disinteresse per la questione della differenza sessuale – come notava in un recente convegno Michel Perrot – disinteresse che, mi sembra ovvio, è rivolto soprattutto al tema dell'identità sessuale.

Foucault tuttavia offre non solo una cassetta di attrezzi, come amava definire il suo pensiero, ma anche una serie di segmenti interpretativi che possono concorrere a perimetrare, a tradurre e a fornire un assetto di categorie più ampie a quanto da tempo nella pratica e nella teoria delle donne è emerso. Perché è qui il vero scarto: gli enunciati di Foucault sono divenuti un inutile sasso in uno stagno se riferiti alle convinzioni che gli altri uomini – quelli del suo sesso, almeno, se non della sua sessualità – continuano a mantenere. Vani i suoi discorsi sulla ormai evidente non pertinenza delle teorie politiche, vani i richiami a processi di soggettivazione... qualche eccezione: l'amico Deleuze che gli dedicò un politico e poetico libro²⁰; il filosofo Agamben che lo riprende con serietà e passione²¹; e quanti richiamano alla memoria di altri il suo invito a «preservare le forme di innovazione politica fuori programma». Poi più nulla. La pas-

¹⁹ Michel Foucault, *Il gioco*, cit., p. 45.

²⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, tr. di Aldo Rovatti e Federica Sossi, Feltrinelli, Milano 1987.

²¹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

sione per l'archivio e per i saperi sontuosi e inutili è estrapolata dalla sua capacità di lotta e lo si presenta quindi come uno storico, per cercargli solo una collocazione tra le discipline.

In effetti, per far risaltare il pensiero di Foucault occorre che sia letto, riscritto all'interno di pratiche politiche che sappiano tenere dentro quei punti, a lui cari, che qui ho posto quale premessa.

Per tali motivi, vorrei cambiare registro e scrivere come se le analisi di Foucault, su taluni dispositivi della biopolitica e sulla cura di sé nel mondo greco antico, si potessero apporre in guisa di note a ciò che in questi anni, con teorie e con gesti, compiuti o approssimati, è stato detto dalle donne inaugurando il termine «partire da sé».

1) *Il partire da sé e il potere*

Non occorre andare lontano, occupare un ideale punto centrale per parlare del potere. Il potere non si detiene, né consiste in una strategia consapevole che alcuni farebbero quadrare secondo una compiutezza, un'idea sistematica e coerente che metterebbe insieme frammenti e campi separati. Il potere non è con la maiuscola, di esso non c'è ontologia; è un esercizio dislocato e una strategia senza centro, ma «nulla è più materiale, nulla è più fisico, nulla è più corporeo dell'esercizio del potere»²². Quindi il potere lo tocchiamo nei nostri corpi. Giunge precisamente fin lì, o comincia lì. Ci troviamo di fronte ad un assemblaggio di pezzi che s'incastano per combinazione o per caso; in ognuno di questi vi sono dispositivi di potere-sapere, apparentemente sganciati e autonomi, tanto quanto i singoli campi in cui sorgono e si applicano sono distanti tra loro²³. In questi pezzi, in questi campi, siamo noi, i nostri corpi. Quindi il potere non è tale perché assoggetta coscienze credute libere, ma perché afferra i corpi, i corpi che noi siamo e li afferra perché noi ne siamo presi secondo una duplice scansione: «Quando dico la verità su di me, costituisco me stesso in quanto soggetto attraverso un certo numero di rapporti di potere che gravano su di me e che io impongo agli altri»²⁴. Il soggetto, con cui dico di me, trova la sua individuazione in istanze di potere, si fissa a questa identità che è tale perché saputa e riconosciuta una volta per tutte.

²² Michel Foucault, *Potere-corpo*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 140.

²³ I testi di Foucault cui faccio riferimento in questa carta del potere sui corpi sono: *Sorvegliare e punire*; *Nascita della clinica*; *La volontà di sapere*.

²⁴ Michel Foucault, *Foucault: io, la ragione, e il mondo moderno*, «Reset», n. 9, 1994.

La verità che io produco, dichiarandomi, è meno soggetta 'al mio soggetto' di quanto vorrei credere; essa mi fa capire che il mio soggetto è la risultante di una serie di sequenze. La verità di me è in quel sapere che si apre a seguito di una doppia pressione: di ciò che mi governa e di ciò che io governo. Il potere che avverto è qualcosa di diverso dall'idea di un potere penale o sovrano, con diritti di vita e di morte, che reprime e esclude; esso ha presente in sé un'antica forma: lo schema ideato dal filosofo Jeremy Bentham: il famoso Panopticon, l'architettura ortopedica della società²⁵.

Un anello, con un patio e una torre al centro, forma il luogo. L'anello diviso in piccole celle dove si può mettere chi si vuole, secondo gli obiettivi di un'istituzione: chi impara a scrivere, chi lavora, chi espia colpe, chi è folle. Nella torre centrale un vigilante e, poiché ogni cella dà all'interno verso la torre e all'esterno verso la luce, lo sguardo del vigilante la può attraversare tutta senza trovarvi punto d'ombra; e tutto ciò che si fa nella cella è esposto a tale sguardo. Il vigilante osserva attraverso persiane semichiusse, in modo tale da poter vedere senza essere mai visto. Arguzia architettonica che può essere impiegata dappertutto, vera utopia della società della disciplina. È questo il governo che mi raggiunge, governo di vigilanza da parte di chi esercita un potere: maestro di scuola, capo di officina, medico, psichiatra, direttore; e costui «ha la possibilità non solo di vigilare, ma anche di costruire un sapere su coloro che vigila. È questo un sapere [...] che ora cerca di verificare se un individuo agisce o no come si deve, se osserva regole, se progredisce o no»²⁶. Ciò che diviene importante non è, come nell'indagine, appurare l'esattezza e la verità di un avvenimento, verificare un certo momento della vita, ma è controllare, esaminare gli individui, durante tutta la loro esistenza. Controllare significa promuovere, sollecitare, incrementare. Tutta la scienza della polizia (la *Polizeiwissenschaft* è stata disciplina di studio nelle università prussiane) nasce secondo questa seconda accezione del termine controllare: non reprimere, ma potenziare. «La polizia deve occuparsi di tutto ciò che riguarda la felicità degli uomini» – afferma de La Mare²⁷, indicando che essa «si occupa della vita». La felicità del popolo, elemento di sviluppo

²⁵ Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. di Alcesti Turchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 213-47; e *La verità e le forme giuridiche*, a cura di Lucio D'Alessandro, ed. La città del sole, Napoli 1994, pp. 95-138.

²⁶ Michel Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 103.

²⁷ *Traité de la police (1705)* cit. da Foucault: *La tecnologia politica degli individui*, in *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault* (a cura di: Martin, Gutman, Hutton), Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 147.

dello stato, diviene oggetto politico. La polizia ha un compito positivo (von Justi). Ormai il governo è sugli esseri viventi in quanto tali: è biopolitica.

Si affaccia ora un potere come governo positivamente attivo sulla vita «che comincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme»²⁸.

Forse non più *chi* mi guarda, ma come mi guardo? Come agisco nel momento in cui sono oggetto di questa cura governativa di me come vivente? E ancora, su chi vigilo, su chi ho premura, chi governo? Non occorre affatto che mi allontani da me per conoscere come funziona questa biopolitica. È sufficiente che mi senta un vivente, un vivente senza forma, senza perimetri; è sufficiente che ai miei occhi io sia ciò che non sa di sé, che abbia un bisogno oscuro di collocazione, che voglia essere qualcosa, e mi verranno incontro due strade perennemente intrecciate: in una mi afferro all'identità di un soggetto che governa perché è governato, che ha un ruolo perché una serie di discipline politiche e poliziesche gli danno forma; nell'altra avverto sempre il precipizio dell'informe, l'oscurità senza distinzioni della materia vivente, l'inerte, l'organico puro e incerto e già dissolto da morti parziali, una zona alla Bichat²⁹ di vite senza valore³⁰.

Al fondo di questo «partire da sé» non teniamo tra le mani che il nostro corpo divenuto una posta in gioco, corpo nella sua nudità, corpo come puro vivente. Perché è di questo che i sistemi di governo si occupano, e la loro estrema disciplina e normalizzazione è assuefarci a questa soglia, darci forme di individualizzazione affinché possiamo comprendere che senza queste non siamo che l'oscuro di un vivente che non conta nulla. C'è un gran caos da un lato: vi sono movimenti finanziari, telematici e di tecnologie scientifiche assolutamente al di fuori di qualunque legge, e dall'altro si apre un rifugio, un riparo continuo per gli individui nelle protezioni sociali dei ruoli e dell'identità, nelle regole legittime e funzionali, nell'assoluta disciplina dei compiti, nei nuovi rigori degli obblighi partecipativi. Entrambe le modalità scandiscono il nuovo governo dei nostri corpi, dei corpi che siamo. Con ciò che di incomunicabile e muto vi è in essi – che il discorso stesso si lacera e si sperde se tende a dire dei corpi – e con la tristezza della loro normazione, della loro ascesi a soggetti.

²⁸ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 121.

²⁹ Il riferimento per quella che chiamo «zona Bichat» è a *Recherches physiologiques* di Bichat, testo analizzato e citato da Foucault: *Nascita della clinica*, tr. e cura di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1969, pp. 162-9.

³⁰ Per una vita senza valore nell'attuale contesto della bio-politica, cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 150-9.

«La padronanza e la coscienza del proprio corpo – ancora secondo Foucault – non si sono potute raggiungere che per effetto dell'investimento del corpo da parte del potere: la ginnastica, gli esercizi, lo sviluppo muscolare, la nudità, l'esaltazione del bel corpo ... tutto questo è nella linea che conduce al desiderio del proprio corpo attraverso un lavoro insistente, ostinato, meticoloso che il potere ha esercitato sul corpo dei bambini, dei soldati, sul corpo in buona salute»³¹. E proprio qui, su questa linea di conquista, compare invece un effetto di desiderio che «rivendica il proprio corpo contro il potere»; così il potere che si è addentrato nel corpo si trova lì stesso esposto. Dal luogo dove era forte è partito l'attacco. È accaduto nella sessualità che, divenuta oggetto di preoccupazione e di controllo, ha prodotto al tempo stesso l'intensificarsi dei desideri singolari e specifici: per, sul e nel proprio corpo³². Ad ogni movimento un altro, questo lo sviluppo strategico... E cosa accade allora alla vita, dal momento che questa più che il corpo, o il corpo, attraverso essa, è la posta in gioco? Una vita che deve apparire priva di tutto perché possa ricevere la cura di un governo del vivente e il rivestimento e la norma che dà forma. E non sarà proprio il caso di spingerla al priva di tutto?

C'è anche un'avventura che si schiude a livello della micro-fisica, del molecolare dove Deleuze indica, nella zona Bichat – al di sotto, non persone, ma falene o piume, come in Faulkner, «in mezzo a nubi furiose e lentamente dissolte dalla polvere che noi lanciamo urlando 'A morte le canaglie! Uccidi! Uccidi!'»³³ – una battaglia con turbolenza ciclonica. Punti di scontri singolari, eccessivi, inenarrabili...avventura eccessiva e impossibile...

C'è un altro modo tuttavia di spingere la vita al priva di tutto: spingerla al desiderio per l'impensato.

2) *Il partire da sé e la cura di sé*

C'è un modo in cui il governo è governo di se stessi: è quello che Foucault ricorda come *epimeleia heautou* – in latino *cura sui* – la cura di sé, precetto antecedente a quello delfico del *gnothi sauton* (conosci te stesso) e a questo indissolubilmente legato. Tanto che tutto quello che si poteva conoscere di sé, sapersi nel desiderio, sapersi solo come mortali (consapevoli della finitezza, diremmo oggi), non poteva sorgere che da questo piegarsi verso

³¹ Michel Foucault, *Potere-corpo*, cit., p. 138.

³² Cfr. *ibidem*, p. 139.

³³ Da Faulkner citato in Deleuze, *Foucault*, cit., p. 122.

sé, atto quasi medico – il termine *epimeleia* è quello che s'incontra anche nei trattati ippocratici – con cui ognuno prende a cuore quello che è e esercita verso di sé le tecniche che gli daranno forma. Il sé si abbozza quindi nell'occuparsene e grazie alle pratiche in cui ci si cala.

Quando i filosofi – e Socrate in particolare – raccomandano di curarsi di sé (*epimeleisthai heautou*), non consigliano solo di evitare errori, o fare attenzione ai pericoli. Essi invitano a una serie di attività complesse e regolate, a tecniche o processi accuratamente elaborati che Foucault chiama tecnologie del sé e che possiamo nominare, semplicemente, come pratiche³⁴.

Ma dove e quando sono sorte queste pratiche? Esse sono la risposta ad una problematizzazione che è una preoccupazione, una questione non riferita agli altri o alle cose, ma che può riguardarli solo perché li 'solleva' insieme a me in un problema; e già il problema è il modo in cui penso, trascivo, imposto una mia più vasta inquietudine³⁵. Inquietudine riguardo a qualcosa in cui ne va di me; di questa il problema è una prima forma. E, se si può anche dire che un campo problematico è come il risvolto di una messa in opera di pratiche, in ogni caso, esso si delinea a partire dalle domande empiriche che sappiamo rivolgerci.

Problematizzare non significa perciò né creare un oggetto che non esiste attraverso un discorso, né rappresentarne uno che esiste, ma è «l'insieme di pratiche, discorsive e non, che fanno entrare qualcosa nel gioco del vero e del falso e lo costituiscono come oggetto di pensiero»³⁶. Punto nodale, quindi, è la capacità di avvertire e sottostare alle inquietudini in cui siamo o di formulare o rifare un problema, cioè cambiarne i dati, agitarli, o sostituirli.

In maniera indicativa, quanto nel mondo greco consente di elaborare un lavoro di forme e una serie di pratiche è quello spazio di comportamenti non occupato da interdetti. I divieti e le proibizioni non riescono ad avviare un campo di problemi, per tal motivo, nella sessualità, sarà solo l'amore per i ragazzi, entro certi limiti libero, che diviene oggetto di riflessione filosofica³⁷. Qui l'idea di bellezza funziona da motivo di ricordo per le relazioni: si sfugge alla forza e al dominio attraverso un'etica che è un'estetica dall'esistenza, la forma del divenire di una soggettività.

³⁴ Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto 1981-2*, in *Résumé des cours 1970-82*, BFS ed., Pisa 1994, pp. 91-104; e *Tecnologie del sé*, cit., pp. 10-8.

³⁵ Cfr. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, tr. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 15-6 e pp. 43-127.

³⁶ Michel Foucault, *Le souci de la vérité*, cit., p. 18.

³⁷ *Ibidem*, p. 19.

Soggettività, più che soggetto, o invenzione di soggetto come processo di soggettivazione: questa la cura di sé. Se è un terreno libero quello che fa iniziare tale processo di soggettivazione, se solo in ciò che non è sottoposto a dominio si muove la cura di sé, è perciò vero che l'attenzione a sé e il governo di se stessi è distacco da ciò che è codificato, è disimparare (de-discere), è disfarsi di cattive abitudini, di false opinioni ricevute dalla folla, dall'ambiente, dai cattivi maestri: «è una funzione di lotta»³⁸. Il che significa che sempre, non solo per il passato, ma anche nel futuro ci si appresta a tagliare i codici. Tale separazione è l'arte della cura di sé come piega, ripiegamento a sé. Quanto è esteriore, il codice, viene messo da parte; il sé, l'invenzione del soggetto dei Greci, nasce da questa opera: ci si separa dal potere come rapporto di forza nelle relazioni con gli altri e dal sapere come forma stratificata delle virtù. Per quanto il processo di soggettivazione derivi da ciò da cui si è staccato, è determinato nella sua autonomia esclusivamente dal taglio. Una derivata indipendente. Tale, con ogni probabilità, l'*autarkeia* dei cinici.

Per Foucault la soggettivazione aumenta a mano a mano che il codice diminuisce³⁹. Taglio, ma anche piega – «i Greci hanno piegato la Forza»⁴⁰ – è il governo di sé; la dominazione di sé permette di non sottostare più all'obbligatorietà della forza, né subita, né imposta; e l'esistenza diviene esistenza estetica perché non dipende né dai codici né dai rapporti di potere, essa è la libertà stessa in cui ci si produce come soggetto. La libertà è questo «ripiegamento» – seguono un termine deleziano – in quanto sono i rapporti esterni che si ripiegano, si curvano, e l'attenzione costruisce dall'esterno questa cavità entro cui poniamo il sé come soggettivazione.

Governo di sé, cura di sé: conoscersi, capire la forma che si desidera darsi. Non quella del potere, né quella dei codici, ma la forma che dirà del nostro desiderio. E le tecnologie con cui il sé è modellato (esame, rapporto con il maestro, scrittura, mnemotecnica) sono esse stesse non strumenti del desiderio, ma il proprio desiderio che s'inventa – ma in Foucault non è mai esplicito il termine desiderio!

Come il potere è solo nell'attuazione – non si detiene, si esercita – così il rapporto a sé esiste solo come governo di sé, e si stabilisce e si genera come forma che viene data a qualcosa: primo l'alimentare e poi il sessuale che da questo procede. La cura di sé è tutt'uno con questo governo che consiste anche nel resistere ai rapporti di forza, cioè nel vanificarli. C'è in

³⁸ Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto 1981-82*, cit., p. 95.

³⁹ Cfr. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 32-5.

⁴⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p.103.

Foucault il tentativo di un nuovo tracciato: esiste una forma di sapere che si connette alle pratiche del sé, e proprio attraverso questo legame va ad usurare e a contrastare gli usuali dispositivi di potere.

È quasi impossibile, al riguardo, non notare come in maniera diversa, ma non distante, questa stessa considerazione sia oggi affrontata dalla teoria e dalla politica delle donne che segnano l'autorità femminile con un tratto che la fa venir fuori vanificando le posizioni di potere⁴¹.

I Greci, nell'inventare il rapporto a sé, lo hanno composto e legato alla sessualità. Per tale motivo c'è una verità di sé, anche per noi, che è vincolata alla questione del desiderio considerato appunto come ciò che doppia o amplifica l'eros. La verità di sé nel mondo greco non coincide però con un'ermeneutica del desiderio: nessuna interrogazione viene ad esso rivolta per scoprirne nel fondo un segreto. L'imperativo dell'esame di sé per cogliere la propria riposta, originaria, peccatrice essenza, che sarà l'obbligo di un'ascesi cristiana, è molto lontano da questa cura che inventa le forme della propria soggettivazione. Se, da un certo momento in poi, l'attenzione si volge a sé per volgere le spalle a questo sé e schiacciarlo in vista di più ampi e potenti orizzonti, per più alte e salvifiche verità, l'attenzione greca è invece una gioiosa piega che consente un esercizio di verità in rapporto a sé e una parola di verità nella vita pubblica.

3) *Il partire da sé e la parrhesia*

C'è un punto d'incrocio tra la cura di sé, come possibilità che si attua nel momento in cui si opera un taglio con i saperi stratificati, e i poteri e la *parrhesia* che è la capacità di parlare liberamente e quindi di dire il vero. Non c'è *parrhesia* senza che risulti evidente che chi parla non ha attaccamento al potere e ha coraggio, in quanto lo stesso franco dire l'espone al potere⁴². La *parrhesia* che è libertà di parola non è la schiettezza ignorante che si risolve in un atteggiamento negativo e costantemente denigratorio delle istituzioni.

⁴¹ Cfr. Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

⁴² Foucault enumera molti esempi del rapporto parresistico con il potere. Cfr. *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*. Notes to the Seminar Given by Foucault at the University of California at Berkeley 1983, a cura di Joseph Pearson, Evanston 1985. Questo testo nel frattempo è uscito in traduzione italiana presso l'editore Donzelli: Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di Adelina Galeotti, Donzelli, Roma 1966. Ringrazio la dott. Rossella Pacileo per aver tradotto e discusso con me il saggio di Foucault.

Il problema, nel mondo della polis, fu certamente quello di capire chi fosse in grado di dire la verità in un sistema istituzionale in cui ognuno aveva diritto di esprimere liberamente la propria opinione⁴³. Per cogliere chi avesse tale capacità è necessario considerare, secondo Foucault, dove si apriva la problematizzazione e quindi dove non fossero più scontati i rapporti tra attività di parola, educazione, libertà, potere e istituzioni politiche; e soprattutto da parte di chi e per quale motivo alcuni modi di agire e alcuni collegamenti non fossero più scontati; «un campo di esperienza in precedenza non problematico o un'insieme di pratiche che erano accettate senza remore, che risultavano familiari e silenziose, fuori discussione, diventarono un problema, sollevarono discussioni e dibattito, provocarono nuove reazioni [...]»⁴⁴. Occorre domandarsi – dice Foucault, intervenendo sul metodo di indagine storica – come mai la gente inizi a divenire inquieta su questo e su quello e anche se alcuni problemi non vengano sollevati proprio da coloro che hanno determinati tipi di pratica.

Così per Platone la *parrhesia*, un dire franco nei confronti delle istituzioni, non deriva tanto dalla libertà di parola, quanto dal fatto che questa sia conseguenza di qualcosa d'altro, cioè della libertà di scegliere il proprio stile di vita senza alcun limite (*Resp.* 657b), e per quanto al riguardo il filosofo abbia accenti negativi è evidente tuttavia che egli leghi la *parrhesia* a una maniera di capire e di intendere determinatasi in una pratica personale⁴⁵. Il termine scivolerà mano a mano come qualità dell'uomo superiore e morale o come caratteristica e nota individuale.

Per scorgerne il significato non addomesticato alla codificazione della moralità, occorrerà riportare il dire la verità il più vicino possibile alla cura di sé.

La cura di sé fa tutt'uno con la *parrhesia* quando è la pratica di un gioco di verità. All'interno di una relazione personale, comincia un gioco parresiastico, un faccia a faccia tra un'interlocutore e un maestro, tale Socrate è considerato da Platone nel *Lachete*⁴⁶. È necessario innanzitutto un contatto con Socrate e poi che l'interlocutore sia disposto a *didonai logon*, a rendere ragione del modo in cui impiega i propri giorni e del tipo di vita che conduce; non è questa una confessione delle proprie mancanze –

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 54.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 59-69. Per il gioco della verità in Foucault, spostato sulla epistemologia, ma che ugualmente mette in luce la questione della verità come agonismo con la verità dell'oggettivazione si confronti il saggio di Maite Larrauri: *Vérité et mensonge des jeux de vérité*, «Rue Descartes», n. 11, 1994, pp. 32-49.

aggiunge Foucault – né una narrazione autobiografica, è invece rendere conto di se stessi che è soprattutto mostrare quale relazione c'è tra il proprio pensiero (*logos*) e la propria vita (*bios*)⁴⁷. Di questo, Socrate è *basanos*, cioè pietra di paragone⁴⁸, in quanto saggia il grado di connessione tra la vita di una persona e il principio di intellegibilità, e mette alla prova il modo di vivere del suo interlocutore. È chiaro quindi che Socrate è *basanos* perché è in grado di dar ragione della propria vita e che non esiste discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa: è un *mousikos aner*⁴⁹. Questo è quanto lo distingue da un sofista che può fare discorsi belli e articolati su di un argomento, anche se ciò che dice non si accorda con ciò che fa. Socrate è invece libero perché può fare ciò che dice; in questo mi piace credere consista la sua relazione con la verità. Intendere invece la pratica parresiastica come rivelazione del vero in una vita apre un circolo enigmatico, in cui il conoscere la verità su di sé – autocoscienza – significherebbe la stessa cosa che il sapere la verità; tale coincidenza, eccessivamente gravosa e carica di incombenze illusorie e profetiche, per certi versi costituirà una sorta di falsa coscienza nella filosofia dell'Occidente⁵⁰.

È dalla parte del contatto aperto da Socrate tra *bios* e *logos* che si muove la pratica cinica della *parrhesia* e l'ascetico Diogene – il cane per eccellenza – archetipo del filosofo di strada⁵¹ che si ferma a parlare con tutti, non mira a una cerchia ristretta, né a generare una vita contemplativa o ideali universali. Fa la critica degli atteggiamenti comuni, si fa beffe del conforme, e fa della propria condotta una questione di controversia pubblica. Una filosofia e una politica a partire dagli atteggiamenti quotidiani: Diogene – ricordato da Filodemo⁵² in una nota denigrativa – fa di sé la realtà attraverso cui passa il proprio rapporto con il vero.

Pochi testi, inoltre, per i cinici, null'altro che un piccolo nucleo maneggiabile da avere sottomano e, anche a causa di un rapporto con il vero che può essere solo incarnato, nessuna dottrina definita e riconoscibile. Da ciò l'accusa di mancanza di *airesis*, cioè di dottrine coerenti.

⁴⁷ Cfr. Michel Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, cit., pp. 61-5.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 62.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 63-64.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 69.

⁵¹ I riferimenti e le citazioni per il ritratto di Diogene vengono da Marcello Gigante, *Cinismo e epicureismo*, Bibliopoli, Napoli 1992. Un'esemplare figura di *parrhesiastes* che sembra prolungare, ma anche arricchire il modello cinico è quella delineata da Gemma Beretta per Ipazia d'Alessandria; cfr. *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993.

⁵² Cfr. Filodemo, *De stoicis* (PHer 155 e 339) citato da M. Gigante, *Cinismo e epicureismo*, cit.

Tutte queste filosofie della libertà interiore (*autarkeia*) creano una scissione tra le filosofie analitiche che costruiscono discorsivamente la verità e quelle che chiamerei pratiche, in cui il rapporto *logos e bios* non si esaurisce in semplice coerenza – la coerenza non sarebbe se non una camicia di forza, ma mostra invece da quali pratiche occorre passare per andare da una teoria all'altra e come occorra attraversare una teoria per muoversi tra due pratiche. Si capisce insomma, per dirla con Hadot, come «ci sia un abisso tra la teoria filosofica e il filosofare come azione vivente»⁵³.

L'azione vivente è il rapporto con sé, inventato nelle più varie forme. Tale rapporto, tuttavia, può essere integrato nei sistemi, persino in quelli da cui, all'inizio, derivava, nel momento in cui si chiede una rinuncia a questo sé in nome di un bene più grande. Così, attraverso una richiesta di tal fatta, l'individuo dell'esperienza interiore viene ricollocato all'interno di una morale e sottomesso a un controllo e a una gestione della vita che non muovono più da lui. La soggettivazione iniziale che fa la libertà stessa si trasforma in assoggettamento, con tutte le procedure di individualizzazione che «il potere instaura sulla vita quotidiana e l'interiorità di coloro che esso chiamerà i propri soggetti»⁵⁴. Se è questo l'integrarsi della soggettivazione, c'è sempre un rapporto a sé che resiste ai codici e ai poteri. Non occorre tornare ai Greci – né alcun ritorno è dato – ma è possibile trovare continuamente queste linee di scontro e di lotta, queste linee di libertà.

Accanto alle morali cristiane e allo sforzo di codificazione a queste connesso vi sono i grandi movimenti spirituali e ascetici⁵⁵ e mistici, fortemente determinati dal rapporto a sé, di cui è segno il fatto che l'anima che cede a Dio non cede a nulla altro⁵⁶. Movimenti che affermano che la soggettivazione si produce continuamente, che cambia forma, ma il rapporto a sé rinasce. Oggi sembra condotto da donne. Ma solo oggi? L'esperienza delle prime comunità cristiane, quella delle tradizioni catare e dell'amor cortese e poi quella delle Beghine, così centrali per tutta una cultura dell'occidente⁵⁷ stanno forse ad indicare che voci e scritture di

⁵³ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. di Anna Maria Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 159.

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p. 104.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁶ Mi riferisco al rapporto tra Amore e l'Anima in Margherita Porete così come lo riporta e lo legge Luisa Muraro. Cfr. *Lingua materna, scienza divina*, D'Auria, Napoli 1955.

⁵⁷ Per il cristianesimo antico: David F. Noble, *Un mondo senza donne*, tr. di Giovanna Ferrara degli Uberti, Bollati Boringhieri, Torino 1992; sullo gnosticismo e il catarismo (tra gli altri): Simone Potrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984;

donne si sono sempre sbilanciate verso quei passaggi che conducono dalla rottura dei codici ai processi di soggettivazione.

III

La soggettivazione e l'impensato

Occorre una cesura. Non tutte le lotte sorgono per far propri un controllo, dispositivi, e modalità di governo del vivente. Se vi sono scontri ciò avviene essenzialmente non per il potere, ma spesso per vanificarlo e svuotarlo nelle strutturazioni che ha assunto. Per tale motivo non si può considerare il potere come qualcosa racchiuso entro certi presupposti e che si autoproduce o sta solo da una parte. Occorre certo pensare, un po' più liberamente, che il potere è anche ciò che consente di avere una forza e ciò che rende possibili delle risposte. Le lotte, ad esempio, hanno un loro potere, così come comunemente si dice che esiste un potere della verità, intendendo con ciò la presa non sugli interessi, ma su quanto vi è di aperto e indecidibile nei desideri umani⁵⁸. I saperi «minori», espressioni di processi di soggettivazione, sono essi stessi risultato di un avvenimento che rappresenta qualcosa d'altro rispetto a situazioni, opinioni o saperi istituiti. La potenza di una verità è la sua capacità di rottura che, per quanto mai comunicabile e costituente un insaputo e un fuori, rimaneggia i referenti delle comunicazioni e si riverbera sulle opinioni e i modi della socializzazione. I «saperi minori», in tal senso, hanno costituito lo sgretolarsi e il logoramento delle «vie regie del sapere», forzando dispositivi in cui la verità appariva esclusivamente come oggetto prodotto dalle forme combinate e già presenti di sapere-potere.

Alla fine degli anni sessanta, attraverso un'indagine sull'episteme del

sull'amor cortese e l'eresia gnostica: Denis De Rougemont, *L'amore e l'occidente*, tr. di Luigi Santucci, introduzione di Armanda Guiducci, BUR, Milano 1977; per ciò che concerne le Beghine e la relativa bibliografia sull'argomento, cfr. Luisa Muraro, *Lingua materna, scienza divina*, cit.

⁵⁸ Il posto dell'etica delle verità nell'animale umano riguarda questa zona aleatoria e indecidibile. Cfr. Alain Badiou, *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, tr. di Claudia Pozzana, Pratiche Editrice, Parma 1994, pp. 61-4.

sec. XX, Foucault⁵⁹ delinea l'*impensato*; esso, in parallelo con la nascita delle scienze umane, è il compagno a queste gemello che disegna ed indica un altrove, incrocio di speranza e inafferrabilità che costituisce il bordo, lo scacco, l'insicurezza, il pericolo per quel recinto sicuro offerto dalle categorie della pensabilità sul soggetto uomo. È questo luogo che determina e consente che gli atti del pensare si scindano secondo una duplice possibilità – per Foucault stesso insormontabile nella nostra epoca – di procedere o secondo i piani delle scienze e i modelli di governo e di istituzione, o secondo vie di liberazione. Il riverbero che tale movimento di accostamento all'*impensato* produce nel soggetto è evidente; potrebbe essere sintetizzato dall'espressione di Rimbaud: l'io è l'altro. Tutte le avventure della pensabilità incontrano questo fuori, ne vengono avvicinate e si misurano all'interno di una disposizione coraggiosa.

La domanda da porsi riguardo alla lettura foucaultiana dei testi della cultura greca antica, quelli che toccano il tema della *parthésia* fino alla problematizzazione del soggetto etico, verte appunto sulla presenza di questo elemento di «fuori» nei processi di soggettivazione. Nel mondo greco, è uno stacco il motivo attraverso cui si effettua un processo di soggettivazione e da cui affiorano le pratiche. Tale separazione se può concernere quella dal mondo naturale, dal destino o dalla necessità, si precisa però meglio come taglio rispetto a un modo (già forma? già cultura?) di riconoscersi cittadini, motivati da spinte di aggregazione e partecipazione. La soggettivazione, rispetto ai comportamenti che ognuno potrebbe assumere per compiacere il proprio intento integrativo, è un taglio; è quindi un movimento che va fuori e, se ripensa le leggi della città, lo fa a partire da una propria estromissione. Eppure il «governo» viene assunto e ripensato, ma esso è piegato all'interno, slacciato dagli altri e rapportato a sé, e inizia là dove il darsi forma è fuori dall'integrazione. Lì comincia la soggettivazione. C'è un esterno che, per quanto appaia a partire dalle consuetudini cittadine, si configura solo come separazione da esse. Tale scarto in una possibile topografia può essere raffigurato come «il fuori» declinato in Foucault insieme all'arte del tagliare. Esso è sempre un fuori di un dentro, così come la soggettività sarà il dentro di tale fuori. Vi sono due spazi interni asimmetrici e che non coincidono: il luogo delle Leggi non può aderire al luogo della soggettivazione. Foucault considera

⁵⁹ Michel Foucault, *Le Parole e le cose*, tr. di Emilio Panaitescu, BUR, Milano 1978, pp. 347-53.

infatti un declino delle pratiche la loro codificazione posta in anticipo su qualunque sperimentare dai modi universali della ragione⁶⁰.

I processi di soggettivazione si rapportano costantemente a un fuori che, immanente al piano dei saperi e delle leggi codificate, lo decostruisce e lo spinge a collegamenti imprevisi (va qui incluso il procedimento parresiastico dei dialoghi di Diogene con l'umorismo letterale del filosofo). Il carattere di «impensato» o anche di «fuori» è quello di una rottura immanente e continua. La verità non è che questo continuo essere in atto di tale procedimento.

Le pratiche sono perciò continuamente in questo fuori, e il legame, di vita e intellegibile, è dato dalla fedeltà a quanto di sé non si possiede come già pensato.

Nel trattare l'*impensato*, Deleuze lo propone in una descrizione pittorica fatta di strati e polveroni, di particelle e conglomerati – ché quasi così si presenta la storia – lo rende materiale e esiguo, visibile e inafferrabile: una sostanza aerea che spicca sui bordi polverosi delle lotte⁶¹. «Fuori» di un interno cittadino che dà forma, in una piega, all'interiorità di questo stesso fuori. Questa interiorità, modellata dalle pratiche, è il sé.

Nella stessa epoca in cui il potere pone come posta in palio la vita nelle sue forme quotidiane ed invadendola la spoglia e la lascia abbandonata e vuota come materia vivente, il rapporto a sé si profila già come uno scontro.

Se la biopolitica, attraverso determinazioni tecnico-scientifiche e filosofico-giuridiche stabilisce che cosa è il vivente e a quali procedure di norma e di premura sottoporlo, si capisce anche che il punto di resistenza va individuato proprio in un rapporto a sé, in un divenire *parthésistes* di se stessi, cioè nell'essere in grado di dire la verità della propria vita. Esporsi in prima persona, parlare in prima persona. Oggi il coraggio di dire di sé fa tutt'uno con la capacità di conflitto. Oggi si sono annullate le distanze che separano il dire la verità sulla propria vita dal dire la verità sulla politica. Tuttavia, dal momento che la posta di questa biopolitica è quella condizione che riguarda il vivente nel suo essere spoglio, privo di forme, quasi una pura datità biologica, non è credibile che possano essere morali, diritti, e generali forme di civiltà i reali punti di resistenza. Foucault nelle pagine finali di *La volontà di sapere* ricordava un'altra economia dei corpi. Dei corpi, appunto e non del corpo che è troppo invaghito di senso e

⁶⁰ Cfr. Michel Foucault, *La cura di sé*, tr. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 70-1.

⁶¹ Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 121-3.

costruito sull'orlo di un'incarnazione che lo redime e lo trascende. Se cura di sé può essere data occorre muovere dai corpi nella loro più estrema nudità, senza voler conservare nulla: né il rivestimento dell'identità, né quello delle opinioni; andare ad un denudamento, portarsi all'estremità del taglio, dove non si preserva nulla. Nulla se non corpi spogli e poveri, dove ciò che si può chiamare in modo nuovo «biologico» tocca e fa risiedere in sé il non-pensato, la forma ancora libera dai codici. Corpi sessuati che nulla di più ampio possa coprire o rivestire (nessuna idea di umanità, ad esempio) e da cui solo può iniziare un nuovo incontro con il fuori, con l'impensato. Più vuoto che pieno, e forse in questa nuova comunità.

Nuova zona che si dispiega da un taglio: un impensato rifluisce all'interno e lo fa, così come il movimento di una vela è l'interno fatto da un esterno.