

## TRAMA DELLA VITA E STILI DI ESISTENZA

Caterina Croce

Per cominciare, vorrei accennare alla traiettoria per certi versi insolita che mi ha condotto allo studio di Michel Foucault. Una traiettoria insolita perché mi sono avvicinata alle ricerche di Foucault attraverso l'opera di Jan Patočka.

Patočka, com'è noto, è un fenomenologo cecoslovacco che ha avuto il merito di cogliere anzitempo non solo l'opportunità, ma anche la necessità di un dialogo tra le posizioni di Husserl e quelle di Heidegger. Nell'ambito della sua ricerca storico-genealogica sulla provenienza e sul destino dell'Europa, Patočka si misura con la nozione di cura dell'anima e individua in tale principio l'eredità più preziosa della storia europea.

È stato proprio studiando la nozione di cura dell'anima elaborata da Patočka che mi sono imbattuta in alcuni brevi passaggi che Foucault nel suo ultimo corso al *Collège de France, Il coraggio della verità*, dedica al filosofo ceco e, in particolare, all'opera intitolata *Platone e l'Europa*. Un ciclo di seminari clandestini che Patočka tenne a Praga nel '73.

Nel corso delle sue lezioni Foucault fa due riferimenti a Patočka<sup>1</sup>. Quello che mi sta più a cuore, lo troviamo nella lezione del 22 febbraio. Qui Foucault riconosce a Patočka il merito di essere uno tra i pochi autori contemporanei ad aver indagato la questione antica dell'*epimeleia* – della cura. Cionondimeno egli sottolinea la distanza che separa il suo personale itinerario di ricerca dalle indagini patockiane. Infatti, parlando di *Platone e l'Europa*, Foucault afferma:

Vi raccomando questo libro, dal quale mi differenzierò nella parte in cui l'autore considera essenzialmente l'*epimeleia* non come cura di sé, ma come cura dell'anima. Egli prende in considerazione questa tematica, mi sembra, solo in quanto forma (...) della conoscenza e dell'ontologia dell'anima. Scompare dalla sua analisi tutto ciò che è invece la nozione e il tema della cura di sé come messa alla prova, come messa in questione, come esame e verifica della vita (del *bios*). Ed è proprio questo l'aspetto che vorrei sottolineare partendo dal *Lachete*: (...) il tema del *bios* come oggetto di cura mi sembra il punto di partenza di tutta una pratica, di tutta un'attività filosofica di cui il cinismo, beninteso, è il principale esempio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nella lezione dell'8 febbraio, Foucault annovera Patočka tra gli autori che, a partire dai lavori di Erwin Rohde e di Bruno Snell, hanno indagato la formazione della nozione greca di *psyché* (cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 73). D'altra parte, è bene ricordare che un primo riferimento a Patočka si trovi già nelle lezioni di *Sicurezza, territorio, popolazione*. Foucault, affrontando il tema delle contro-condotte, avanza l'ipotesi che, per descrivere una forma di ribellione che non si esaurisca in un semplice rifiuto ma inventi forme di esistenza alternative, possa rivelarsi adatto proprio il termine di «dissidenza»: «La dissidenza, per come ha trovato espressione nei paesi dell'Est, non indica solo una forma di contestazione a un potere politico, ma anche il rifiuto di una società in cui l'autorità politica [...] svolge anche il compito di condurre gli individui nella vita quotidiana attraverso un gioco di obbedienza generalizzata che assume la forma del terrore» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 332).

<sup>2</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 130.

La tesi di Foucault, in sintesi, è che Patočka si sia impegnato in una riflessione di tipo ontologico e gnoseologico sull'anima (sulla *psyché*); laddove egli, con le proprie ricerche, vorrebbe occuparsi della questione del *bios*: della vita come esistenza – singolare e plurale – da qualificare.

Potremmo dire che in questo passaggio sia all'opera quella che Frédéric Gros suggerisce di chiamare la «tentazione dicotomica»<sup>3</sup> degli ultimi testi foucaultiani. La tendenza, cioè, ad attraversare il pensiero occidentale individuando una serie di snodi attorno ai quali costruire dei giochi di opposizione tra due diverse opzioni teoriche. In questo caso, all'origine della biforcazione vi sarebbe la distinzione tra *bios* e *psyché*: la questione del *bios* emerge infatti per distinguere l'*epimeleia heautou* come messa alla prova, problematizzazione e stilizzazione del sé, dall'*epimeleia tes psychés* come metafisica e ontologia dell'anima<sup>4</sup>.

Con una luce retrospettiva, questa tesi illumina il percorso svolto da Foucault nei suoi ultimi corsi al *Collège de France*: studiare i rapporti tra soggetto e verità dal punto di vista delle pratiche del sé, «vale a dire» – e qui cito i passaggi finali del manoscritto del corso dell'84 – «mantenendo le analisi, per quanto è possibile, al di qua della definizione del soggetto come anima e tenendo gli occhi fissi sul problema del sé, del rapporto con sé»<sup>5</sup>. La nozione di *bios* permetterebbe di aprire un campo di indagine che non interpreta i rapporti tra soggetto e verità come conoscenza di un'interiorità invisibile, ma al contrario come costruzione di un'esteriorità visibile.

La distinzione che Foucault opera tra *bios* e *psyché* è densa di implicazioni: ne va infatti dell'identificazione di due diverse matrici di soggettivazione, di due diversi dispositivi della soggettività. L'uno, articolato attorno ad un'anima separata dal corpo, prenderà la forma della contemplazione di sé nello specchio trascendente del divino. L'altro, dispiegato lungo la direttrice del *bios*, prenderà la forma della costruzione e dell'esercizio di sé nell'orizzonte immanente del mondo.

Soffermandomi su questa tesi (anche nel tentativo di valutare la distanza che Foucault istituisce tra la propria ricerca e l'opera di Patočka) mi sono chiesta quale significato assuma la nozione di *bios* all'interno delle ultime ricerche foucaultiane.

Innanzitutto, credo sia opportuno ricordare come la nozione di *bios* – di vita – sia una nozione-chiave che accompagna l'intero itinerario foucaultiano e che il filosofo non cessa di sottoporre ad interrogazione critica.

In modo del tutto schematico, possiamo dire che in una prima fase (nei primi anni '60) l'attenzione di Foucault è rivolta alla vita biologica dell'anatomo-patologia; in un secondo momento, con *Les Mots et le choses*, la vita diviene indicatore epistemologico all'interno della ricerca archeologica (la vita segna la soglia che discrimina tra *episteme* classica ed *episteme* moderna); in seguito, negli anni '70, la vita diviene elemento di quel binomio *bio-politico* che fa

<sup>3</sup>Cfr. F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa 2011, p. 65.

<sup>4</sup>All'origine della biforcazione, potremmo anche dire, vi sarebbero da una parte il *Lacerte*, improntato al tema della cura di sé, e dall'altra l'*Alcibiade*, improntato alla cura dell'anima, che in effetti è il dialogo platonico cui fa riferimento Patočka (cfr. J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Milano, Bompiani 2003).

<sup>5</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 319.

della vita il correlato primo del potere<sup>6</sup>; e infine, negli studi sul mondo greco e romano, la vita diviene sostanza etica: oggetto e materiale per una stilizzazione del sé.

Se vi è un elemento che ricorre, pur nelle discontinuità che caratterizzano la tematizzazione foucaultiana della questione del *bios*, esso ha a che vedere con la problematizzazione archeologico-genealogica che investe tale concetto. La vita non è mai presa come mero dato biologico, come semplice condizione naturale, ma è sempre pensata in rapporto e in tensione alla configurazione storica dei saperi e dei poteri.

In generale, si può dire che – a partire dall’indagine archeologica che fa della vita, per richiamarci al saggio di Davide Tarizzo, «un’invenzione recente»<sup>7</sup>; passando poi per le ricerche genealogiche che concepiscono la naturalità della vita come una finzione epistemologico-politica necessaria al funzionamento dei bio-poteri; e arrivando infine agli studi sull’antichità che fanno del *bios* il correlato primario delle tecniche del sé – ciò che viene revocato in causa è l’idea della vita come sfondo biologico invariante.

In questo senso, mi pare significativo che nei corsi degli anni ’80 il filosofo non dedichi grande attenzione alla distinzione greca tra la vita nella sua dimensione animale e naturale – *zōè* – e la vita qualificata, *bios*. Egli vi fa riferimento nel corso del 1981, *Subjectivité et vérité*, ma la distinzione tra *bios* e *zōè* sembra cadere in secondo piano nei suoi studi successivi. Il riferimento alla nuda vita (alla *zōè*) viene meno e l’attenzione di Foucault cade piuttosto sulle *technai tou biou*. E cioè sull’armamentario tecnico che, nel punto di articolazione e di frizione tra tecnologie di potere e tecnologie del sé, incide e decide la forma di vita.

Questo ci porta al primo elemento che vorrei mettere in luce circa il modo in cui Foucault tematizza la nozione di *bios* nei suoi ultimi corsi, e cioè il fatto che esso appaia, come si legge ne *L’ermeneutica del soggetto*, in riferimento «a una certa articolazione razionale e prescrittiva, che è appunto quella della *technè*»<sup>8</sup>. Le *technai tou biou* innescano un movimento morfogenetico poiché, spiega Foucault, la vita che si ottiene grazie alla tecnicanon obbedisce a un *regula*, ma asseconda una certa forma.

Con ciò capiamo meglio le ragioni dell’opposizione tra *bios* e *psyché*. Il *bios*, proprio in quanto oggetto e materiale di sperimentazione tecnica, allude all’esistenza nel divenire della sua formazione, nel processo della sua stilizza-

---

<sup>6</sup>Ne *La volontà di sapere* Foucault scrive: «Quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell’uomo, realizzazione delle sue virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla. È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto. Il “diritto” alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il “diritto” a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o “alienazioni”, quel che si è e quel che si può essere, questo ‘diritto’ così incomprensibile per il sistema giuridico classico, è stato la replica a tutte queste nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 128).

<sup>7</sup> D. Tarizzo, *La vita, un’invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010. Il titolo del saggio di Tarizzo riecheggia, a sua volta, la tesi foucaultiana de *Le parole e le cose* secondo cui «l’uomo non è che un’invenzione recente».

<sup>8</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 400.

zione. Se la *psyché* rimanda all'invarianza di una sostanza intelligibile, il *bios* viene presentato come l'elaborazione di un modo di vivere e di fare che occorre mettere alla prova. Laddove, io credo, il termine «prova» va inteso in senso duplice: da una parte, prova nel senso testimoniale dell'esempio (si pensi al *bios* di Socrate in quanto testimonianza dell'accordo armonico fra *logos* ed *ethos*), dall'altra «prova» nel senso sperimentale del tentativo, del rischio, del pericolo (si pensi al *bioscinico* come *vita altra* in contrasto con il senso comune e le abitudini consolidate). Potremmo dire che, proprio in virtù dello statuto ambivalente della «prova» –in bilico tra conferma e sperimentazione, tra verifica e ascetica – l'instaurazione del sé che si realizza attraverso le *technai tou biou* non conduce mai a un esito definitivo, ma promuove un continuo processo di trasfigurazione.

La questione dell'instaurazione del sé – del *bios* come «materia e oggetto di un'arte di sé»<sup>9</sup> – ci porta al secondo aspetto che vorrei sottolineare. Credo sia significativo, infatti, che studiando il generalizzarsi e il diffondersi della *cura sui* tra il I e il II secolo, Foucault registri una progressiva identificazione tra arte dell'esistenza e cura di sé. *Bios* e sé sembrano coincidere, tanto che, afferma Foucault, «La pratica di sé si identifica e deve far corpo con la stessa arte di vivere (*techné tou biou*). Arte di vivere e arte di se stessi, ora, sono diventate la stessa cosa, o in ogni caso tendono ad esserlo»<sup>10</sup>.

Mi sembra, allora, che la nozione di *bios* che vediamo emergere negli ultimi corsi sia legata a una soggettivazione di tipo singolare, il cui fine è la formazione, la stilizzazione e la trasformazione del sé.

Studiando il dispiegarsi del movimento del *bios* lungo l'asse della soggettivazione, mi sono chiesta che rapporto vi sia tra questa nozione di *bios* e i riferimenti al tema della vita che troviamo nelle precedenti ricerche foucaultiane. Mi sono chiesta, cioè, se il *bios* che costituisce il correlato delle tecniche del sé rimandi alla stessa nozione di vita che portava Deleuze a chiedersi se non vi fosse «un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault»<sup>11</sup>.

Senza sottovalutare le discontinuità che attraversano e movimentano il pensiero di Foucault, potremmo dire che fino alle soglie degli anni '80, la vita emerge in prevalenza nel suo rovescio impersonale: ad essa si fa segno in quanto

<sup>9</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 130.

<sup>10</sup> Ivi, p. 181.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, in Id., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, pp. 123-124. Deleuze fa riferimento al ruolo che Foucault sembra assegnare alla vita quando arriva a misurarsi con il paradigma biopolitico. Nel momento in cui il potere assume come suo oggetto specifico l'orizzonte del *bios*, proprio la vita diviene luogo e condizione di resistenza al potere. Con *La volontà di sapere* (1976), a più di un decennio da *La nascita della clinica* (1963), Foucault sembra investire le precedenti ricerche sulla vita di un preciso valore politico: la vita, che Bichat definiva come l'insieme di funzioni che resistono alla morte, si configura ora come un'eccedenza che sfugge senza posa alla presa normalizzante dei biopoteri. Nei testi di *Pourparler* Deleuze fa riferimento alla duplice sfumatura vitalistica che può essere rintracciata nel pensiero di Foucault: «Da una parte i suoi rapporti di forza si esercitano su una linea di vita e di morte che non smette di piegarsi e dispiegarsi, tracciando il limite stesso del pensiero. E se Bichat sembrava a Foucault un grande autore è perché ha scritto il primo grande libro moderno sulla morte, pluralizzando le morti parziali e facendo della morte una forza coestensiva alla vita (...). D'altra parte, quando Foucault perviene al tema ultimo della "soggettivazione", intende essenzialmente l'invenzione di nuove possibilità di vita, come dice Nietzsche, la costituzione di veri e propri stili di vita: in questo caso si tratta di un vitalismo a sfondo estetico» (G. Deleuze, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet 2000, cit., p. 123).

dimensione comune, anonima e pre-individuale del vivente. Penso alla vita in quanto *opposizione* ed *esposizione* ai processi di mortificazione che troviamo nell'atomo-patologia di Bichat, alla vita come «pienezza del possibile» che resiste al potere, ai brandelli di vita senza nome degli «uomini infami». Il *bios* sembra emergere come trama discontinua di relazione e differenziazione che fa trascinare la vita fuori dalle individualizzazioni assoggettanti delle discipline.

Tuttavia, negli scritti successivi alla *Volonté de savoir*, Foucault sembra rivedere la sua posizione: l'appello alla creatività anonima della vita viene sostituito da un interesse per un'arte del vivere che insiste sulle pratiche di riflessività messe in campo dai singoli. L'attenzione, potremmo dire, si sposta dalla tematica della libertà vitale a quella delle «pratiche» di libertà possibili lungo l'asse della soggettivazione.

Ne potremmo concludere che le nozioni di vita, evocata nella sua potenza di affermazione impersonale, e di *bios*, inteso come sostanza etica per l'esercizio, il governo e la trasformazione di sé, non possano certo confluire in una facile sintesi.

Tuttavia, senza cedere a un'indebita tentazione ricompositiva, mi chiedo se non sia utile riflettere sulla nozione di *bios*, accogliendo e valorizzando l'ambivalenza di un principio che nella sua declinazione singolare-plurale – *bios/bioi* – potrebbe indicarci la via per pensare alla dimensione del comune come orizzonte né unicamente pre-posto, né unicamente post-posto. In questo senso, mi pare che, fermando l'attenzione sull'espressione «modo di vita», sia possibile tener conto delle oscillazioni che movimentano il motivo del *bios*, rendendone feconde e produttive le tensioni interne.

Infatti, la nozione di modo di vita, offrendosi come possibile giuntura tra le analisi bio-mediche e le ricerche etiche, ci consente di esplorare il tema del *bios* da due diverse inquadrature.

In primo luogo, riflettendo sul *modo* di vita, Foucault si colloca in una prospettiva immanente che fa della forma non qualcosa che si applica al materiale grezzo della vita, ma il modo stesso di darsi di quest'ultima. Con questo intendo precisare che, anche laddove la vita sia pensata come insieme di funzioni biologiche che resistono alla morte, essa non è mai naturalizzata. Quando in *Nascita della clinica* Foucault afferma che «l'organismo è la forma visibile della vita nella sua resistenza a ciò che non vive e s'opponesse ad essa»<sup>12</sup>, lascia intendere che la vita, proprio nella sua eccedenza amorfica di resistenza alla morte, non cessa di individuarsi, di darsi una forma. La naturalità della vita è un'illusione o, peggio, un artificio utile al funzionamento del potere, dal momento che permette di patologizzare le forme di devianza e di instaurare la norma come tecnica di gestione del vivente.

In seconda battuta, parlando di modi di vita, Foucault intende alludere alla «creazione di nuove forme di vita, di rapporti, di amicizie, nella società, nell'arte, nella cultura»<sup>13</sup>. Qui il modo di vita emerge come articolazione storicamente determinata di singolarità che attraverso pratiche di azione e di condivisione creano e allargano la dimensione del comune. Come spiega Judith Revel, «Il modo di vita è precisamente la messa in comune delle differenze in quanto differenze, e la costruzione, a partire da questo tessuto differenziale, di

<sup>12</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1998, p. 157.

<sup>13</sup> Id., *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 2001, p. 984.



qualcosa che abbia a che fare con il comune – inteso come condivisione delle differenze»<sup>14</sup>.

Ecco che la questione del *bios* appare nella sua doppiatezza: se in esso possiamo scorgere un rimando alla dimensione onto- e morfo-genetica della vita, il *bios* fa segno anche a quelle esperienze costituenti, a quei processi collettivi di soggettivazione, che fanno sì che un modo di vita possa, come dice Foucault, «dar luogo a una cultura, a un'etica»<sup>15</sup>.

In altri termini, se in esso risuona l'eco anonima della vita che nella sua tenuta biologica rimanda alla dimensione ontologica dell'essere in comune, il *bios* si offre, al tempo stesso, come materia etica e oggetto di un'arte del vivere che inventa la dimensione del comune a partire dalle pratiche di sé.

L'ipotesi che vorrei suggerire, allora, è che mettendo a valore le ambivalenze che innervano la nozione di *bios*, occorra superare l'impostazione cronologica del prima e del poi con cui tendiamo a interpretare l'esperienza dell'essere in comune. In quanto modo, forma, stile, il *bios* appare come l'orizzonte della vita mai semplicemente pre-supposto: non è nuda vita, pura falda biologica spogliata di qualunque attributo; ma non è nemmeno unicamente post-posto: non è la vita catturata nella forma cristallizzata dell'individuo disciplinare, ma la vita colta nel processo di soggettivazione. Né ante-posto né post-posto, l'orizzonte del comune sembra dischiudersi in quel transito continuo che fa del *bios* la trama dei *bioi*: che fa della vita il piano di immanenza per la produzione di stili d'esistenza che si danno come esiti temporanei e metamorfici di un continuo processo di soggettivazione. L'ipotesi è che la trama anonima della vita risuoni e resista laddove un'ascetica dell'esistenza ricontra ogni formulazione identitaria, ostacolando la presa normalizzante e individualizzante del potere. L'orizzonte comune della vita – *bios* – sarebbe continuamente ricreato dalla condivisione di modi di vita – *bioi* – che tagliano in diagonale il piano delle relazioni istituzionalizzate.

L'estetica dell'esistenza – l'idea che si possa fare della propria vita un'opera d'arte – sembra nominare proprio questo: la potenza di soggettivazione della vita presa nel ritmo duplice d'invenzione e dissoluzione delle sue forme. Il *bios* compare allora come forma e materia di un'opera che rinuncia al proprio statuto di opera, in senso classico, per aprirsi a un processo interminabile e intermittente di individuazioni continue – tra la piega del sé e le forze del fuori, tra la vita e le tecniche, tra gli stili d'esistenza e le norme sociali. I processi di soggettivazione delineati da Foucault sembrano andare nella direzione di un processo che espone il sé a un destino di radicale e imprevedibile trasformazione. È solo così che la vita diventa *altra*, che essa si fa pelle e carne di una differenza possibile, come nel caso del *bios* cinico.

Mi avvio allora a concludere ricordando come Foucault giunga al motivo dell'estetica dell'esistenza. Ne *Il coraggio della verità*, egli spiega che l'attenzione per la vita bella, memorabile, splendente è già presente nell'immaginario omerico, si tratta di un motivo arcaico. Nel periodo socratico-platonico queste istanze si combinano con le esigenze del vero, dando luogo così alla nozione di vita vera, di *alethés bios*.

<sup>14</sup> J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 138.

<sup>15</sup> M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 984.

Abbozzando una considerazione di ordinesestetico, potremmo dire che nel periodo socratico-platonico vada annunciandosi il paradigma della rappresentazione mimetica: subordinato alle esigenze del vero, il bello sarà armonia delle proporzioni secondo la referenza a un modello imperituro, bella sarà la copia fedele (*eikōn*) all'essenza universale dell'Idea. Rispetto a ciò, la filosofia cinica illumina una diversa prospettiva.

I cinici non disgiungono il binomio stretto da Socrate tra bellezza e verità, ma svincolano quest'ultima dalla sua adeguazione all'Idea platonica, iscrivendola nella trama stessa del *bios*. Drammatizzata nelle pieghe della vita, la verità dei cinici si fa smorfia: essa diviene, scrive Foucault «deformazione violenta di ciò che rappresenta il vero della filosofia e la verità della vita»<sup>16</sup>.

In questo modo essi incidono, anzitempo, una crepa nel paradigma mimetico della rappresentazione, che andrà consolidandosi nel corso dei secoli fino ad entrare in crisi alle soglie del Novecento. La verità dei cinici, infatti, è una verità che ha perso il suo referente mimetico: essa è eccesso, scandalo, alterazione. È

È in questo rovesciamento deformante e paradossale che si genera il nesso cinico tra *vita vera* e *vita altra*: nel momento in cui i cinici iscrivono il problema della verità nella carne del *bios*, producono lo scandalo di una vita inconsueta e difforme.

La verità del cinico, dice Foucault, si esprime *par la vie*, si dà a vedere *nelle attraverso* il *bios*. Ma che verità è quella che il *bios* cinico rende visibile? Questa verità che, per usare le parole di Foucault, «non è mai la stessa», che è «posizione essenziale dell'alterità»? Forse è la verità eccedente e brulicante del *bios*. Forse, come nello specchio di Dioniso di cui narrano i miti orfici, ciò che si dà a vedere nel *miroir brisé* della vita cinica sono i frammenti scomposti e discontinui della nostra vita in comune.

---

<sup>16</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 221.