

PARRHESIA E FORMA-DI-VITA

Soggettivazione e desoggettivazione in Michel Foucault e Giorgio Agamben

Stefano Marchesoni

1. Introduzione

Se è vero che Foucault considerava i suoi testi come delle «scatole degli attrezzi», raccogliere il testimone delle sue ricerche significa non tanto soffermarsi su caratteristiche e composizione di tale cassetta, bensì evidentemente *farne uso*. Del resto, solo facendo uso di quegli attrezzi teorici si potrà saggiarne le qualità e valutarne l'efficacia. «Ma allora – come ha scritto Alessandro Fontana qualche anno fa – non si tratta più di annettere, di far proprio, ma di «espropriarsi»: operazione di de-soggettivazione preliminare. “Io sono uno sperimentatore, diceva Foucault a Trombadori nel 1980, nel senso che scrivo per cambiare me stesso e per non pensare la stessa cosa di prima.” Nulla a che fare con un atteggiamento puramente conoscitivo» (2008, 42).

Tra i pensatori contemporanei che si sono esposti all'effetto Foucault va annoverato senz'altro Giorgio Agamben. Raccogliendo il testimone di Foucault, in particolare approfondendo le ricerche sulla biopolitica e la governamentalità, Agamben si è andato profilando a partire dalla pubblicazione di *Homo sacer* nel 1995 come nuovo *parrhesiaste*: nei suoi libri egli ha denunciato e smascherato i dispositivi mediante i quali la democrazia rappresentativa si va trasformando in democrazia governamentale, smascherando la sotterranea continuità tra totalitarismo e liberalismo.

Dal 1995 ad oggi il progetto di ricerca che va sotto il titolo generale di *Homo sacer* si è andato ampliando fino a comprendere sette volumi¹. In particolare negli ultimi – intitolati *Altissima povertà* e *Opus dei* – viene posto al centro dell'attenzione un concetto sul quale oggi vorrei soffermarmi: il concetto di *forma-di-vita*. Come cercherò di dimostrare, è proprio nella tematizzazione della forma-di-vita che Agamben riprende e prosegue in maniera originale le ricerche dell'ultimo Foucault sul tema del *souci de soi*, dell'ermeneutica del soggetto e delle pratiche di soggettivazione.

Una premessa necessaria: quanto segue non potrà che essere una ricognizione provvisoria relativa a una ricerca ancora in fieri. Da tempo infatti Agamben ha annunciato un volume dedicato esclusivamente alla esposizione del concetto di forma-di-vita che dovrebbe rappresentare anche la tappa conclusiva del ciclo *Homo sacer*.

1 In ordine cronologico: *Homo sacer* (Einaudi, Torino, 1995), *Quel che resta di Auschwitz* (Bollati Boringhieri, Torino, 1998), *Stato di eccezione* (Bollati Boringhieri, Torino, 2003), *Il Regno e la Gloria* (Neri Pozza, Vicenza, 2007), *Il sacramento del linguaggio* (Laterza, Roma-Bari, 2008), *Altissima povertà* (Neri Pozza, Vicenza, 2011), *Opus Dei* (Bollati Boringhieri, Torino, 2012).

2. Prima ricognizione sul concetto di forma-di-vita

Una prima questione con cui fare i conti è di carattere genealogico: da dove trae Agamben il concetto di forma-di-vita? Per dirla in termini deleuziani: a quale problema il concetto di forma-di-vita dovrebbe dare risposta? In maniera schematica direi così: il potere sovrano mira alla cattura biopolitica del vivente. Ciò significa: il potere con i suoi dispositivi – in primo luogo giuridici, ma non solo – ha bisogno di creare la propria presupposizione riducendo la vita a nuda vita, ovvero a supporto da gestire. In questo senso possiamo trovare una insuperata allegoria del potere moderno nella *Colonia penale* kafkiana. Per dirla con Agamben: «Il sovrano non decide il lecito e l'illecito, ma l'implicazione originaria del vivente nella sfera del diritto» (1995, 31)².

Nel primo volume di *Homo sacer* Agamben analizza la struttura propria del potere sovrano, riconducendola alla logica biopolitica dell'eccezione (*Ausnahme*) o del bando. Il potere viene inteso come dispositivo – o insieme di dispositivi – che cattura il vivente. Tale cattura avviene isolando nel vivente la sfera della nuda vita, quel «bloßes Leben» di cui parla Benjamin nel saggio per la critica della violenza. È a partire da questo sfondo – e dall'esigenza etica e politica di neutralizzare il dispositivo del bando sovrano – che si comprende l'introduzione del concetto di forma-di-vita. Una forma-di-vita sarebbe infatti «una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile» (Agamben 2011, 7), «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita» (Agamben 1996, 13).

Il problema politico fondamentale può essere dunque così enunciato: la cattura del vivente nella sfera del diritto è un destino ineluttabile oppure esistono delle vie di fuga, delle modalità per disattivare i dispositivi di soggettivazione giuridica? Se con il sintagma benjaminiano di «nuda vita» Agamben allude ad una vita completamente assoggettata alla violenza giuridica, con la nozione di forma-di-vita egli tenta di pensare la possibilità di affrancarsi dal bando sovrano. Detto altrimenti, se l'elemento politico originario è «*la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra)*» (Agamben 1995, 98)³, allora Agamben introduce il concetto di forma-di-vita come istanza fondamentale per uscire dal cerchio magico della sovranità, per emanciparsi dalla nuda vita in quanto vita sacra.

In un saggio del 1996 dal titolo «Forma-di-vita» Agamben fornisce due indicazioni positive per mettere meglio a fuoco tale concetto: anzitutto il

2 «La produzione della nuda vita è [...] la prestazione originaria della sovranità» (1995, 93). Da cui consegue: «È come se, a partire da un certo punto, ogni evento politico decisivo avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnano nel loro conflitto coi poteri centrali preparano ogni volta simultaneamente, una tacita, ma crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarsi» (ibid., 133 s.).

3 Si pensi al *writ* di *Habeas corpus* del 1679: «La nascente democrazia europea poneva al centro della sua lotta con l'assolutismo non *bíos*, la vita qualificata del cittadino, ma *ζοή*, la nuda vita nel suo anonimato, presa, come tale, nel bando sovrano» (Agamben 1995, 137).

sintagma forma-di-vita designa «una vita politica, cioè orientata sull'idea di felicità»; inoltre esso allude a «una vita per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza*» (Agamben 1996, 17). Se la nuda vita è una vita separata dalla propria potenza, ridotta a mera cavia su cui il biopotere attua i suoi esperimenti, la forma-di-vita si configura come quell'istanza che disarticola i dispositivi atti a gestirla.

3. Dalle vite infami di Foucault alla forma-di-vita di Agamben

Al fine di ricostruire le origini foucaultiane di tale concetto, troviamo una indicazione preziosa in *Quel che resta di Auschwitz*. Interrogandosi sul rapporto tra soggetto e enunciazione, Agamben nota che nell'opera di Foucault

«vi è forse un solo testo in cui [...] l'oscurità del soggetto emerge per un attimo in tutto il suo splendore. Si tratta di *La vita degli uomini infami*, concepita in origine come prefazione a un'antologia di documenti di archivio, registri di internamento o *lettres de cachet*, in cui l'incontro col potere, nel momento stesso in cui le marchiava d'infamia, strappa alla notte e al silenzio esistenze umane che non avrebbero altrimenti lasciato traccia di sé.» (1998, 133)⁴

Si capisce allora il valore esemplare che possono assumere le «vite infami» di Foucault: esse mostrano come una potenza di vita, una forma-di-vita possa resistere alla presa del potere sovrano. Esse in effetti esibiscono la propria irriducibilità a nuda vita: in esse «non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita» (Agamben 1996, 18).

Il ruolo decisivo del testo di Foucault per Agamben è documentato anche da un numero uscito nel 1993 della rivista *Marka* con il titolo «La vita degli uomini infami. Forme di vita e politica». Qui troviamo la prima traduzione italiana di *La vita degli uomini infami*, oltre a un saggio di Agamben intitolato semplicemente «Forma di vita», a uno scritto di Henri Michaux («I devastati»), alle cartelle cliniche di Robert Walser e a una serie di brevi ritratti delle esistenze più diverse.

Diciamo quindi due parole introduttive sul saggio di Foucault. *La vie des hommes infâmes* è un breve saggio che nelle intenzioni del suo autore avrebbe dovuto fungere da introduzione nel 1977 a un'antologia di documenti affatto speciali.⁵ La «grande raccolta dell'infamia» preparata da Foucault riunisce «documenti che appartengono più o meno allo stesso centinaio d'anni, 1660-1760, e che provengono tutti dalla stessa fonte: gli archivi degli internamenti

4 Il passo prosegue così: «A brillare per un istante attraverso questi laconici enunciati non sono – come vorrebbe l'enfasi patetica di una certa storia orale – gli eventi biografici di una storia personale, ma la scia luminosa di un'altra storia; non la memoria di un'esistenza oppressa, ma l'arsione muta di un *ethos* memorabile; non il volto di un soggetto, ma la sconessione fra il vivente e il parlante che ne segna il posto vuoto. Poiché una vita sussiste qui solo nell'infamia in cui è stata giocata e un nome vive unicamente nell'obbrobrio che l'ha coperto, qualcosa, in quest'obbrobrio, testimonia di essi al di là di ogni biografia» (133).

5 Questa antologia di esistenze non vedrà la luce contestualmente alla pubblicazione del saggio, ma solo nel 1982, grazie alla collaborazione con la storica Arlette Farge, con la raccolta di *lettres de cachet* dal titolo *Le Désordre des familles* (Julliard-Gallimard, Paris).

della polizia, delle suppliche al re e delle *lettres de cachets*» (252; 33)⁶. Nella scelta del titolo è probabile che Foucault si sia ispirato a Jorge Luis Borges, il quale nel 1935 aveva pubblicato *Storia universale dell'infamia*⁷. Ciò che ha colpito maggiormente Foucault nel leggere questi documenti è «la mescolanza di oscura ostinazione e di scelleratezza di queste vite, di cui si percepisce, sotto parole lisce come pietra, la disfatta e l'accanimento» (246; 11). Il metodo rigoroso prescelto da Foucault si basa su quello che egli chiama il «dirismo frugale della citazione» (247; 13), espressione che non sarebbe dispiaciuta a Benjamin.

A Foucault interessava riunire «testi che hanno svolto un ruolo nel reale di cui parlano, e che di rimando si trovano a esserne attraversati [...] frammenti di discorso che portano con sé i frammenti di una realtà di cui sono parte» (248; 19). Egli scrive: «Vite vere sono state «giocate» in queste poche frasi [...] Quei discorsi hanno realmente incrociato delle vite; in quelle parole sono esistenze vere ad essere minacciate o distrutte» (248; 19 s.).

Non intendo ora addentrarmi nella microfisica del potere svolta da Foucault in questo testo. Com'è noto, egli vede nelle *lettres de cachet*, nelle suppliche al monarca, nelle ordinanze reali diffuse in Francia tra il 1660 e il 1760 una tappa importante «nella storia dei meccanismi del potere» (255; 45), in virtù della quale «la sovranità politica viene a introdursi al livello più elementare del corpo sociale» (*ibidem*) e le relazioni quotidiane legate alla famiglia e al vicinato vengono a impigliarsi «nelle ragnatele del potere» (256; 48)⁸. Si tratta insomma del «primo affiorare del quotidiano nel codice del politico» (259; 58).

La questione a cui dobbiamo rispondere è piuttosto: perché Foucault scrive questo testo e progetta questa «antologia di esistenze»? La risposta sta – questa la nostra ipotesi – a chiare lettere già nel titolo: si tratta della *vita*. Si tratta di esibire la vita nella sua singolarità irriducibile, che emerge – secondo Foucault – malgrado il potere, proprio nel punto in cui il vivente e il potere sovrano si urtano. Come è stato giustamente notato⁹, questo scritto di Foucault

6 La duplice indicazione di pagina si riferisce rispettivamente all'edizione Feltrinelli e a quella del Mulino (v. bibliografia).

7 Cfr. la traduzione italiana di Vittoria Martinetto e Angelo Morino pubblicata da Adelphi nel 1997.

8 Così prosegue Foucault: «L'intervento di un potere politico illimitato nei rapporti quotidiani diviene così non solo accettabile e familiare, ma profondamente auspicato, e per questa via si trova ad essere oggetto di una paura generalizzata. Non bisogna stupirsi di questa tendenza, che a poco a poco ha aperto le relazioni di appartenenza o di dipendenza – tradizionalmente legate alla famiglia – a controlli amministrativi e politici» (256; 47). E più avanti: «Un certo sapere del quotidiano trova qui almeno parzialmente la sua origine, e con essa una griglia di intelligibilità che l'Occidente ha incominciato a sovrapporre ai nostri gesti, alle nostre maniere di essere e di fare» (257; 50 s.).

9 Cfr. Pascal Michon, «La vie des hommes infâmes, aujourd'hui», in *Rhuthmos*, 16 luglio 2010 (<http://rhuthmos.eu/spip.php?article87>): «Là où *Surveiller et punir* (en 1975) mettait encore l'accent sur les institutions, les rythmes qu'elles imposaient aux corps, et laissait peu de place aux réactions et aux mots des individus, ce texte part de la vie elle-même, des actes et

rappresenta una sorta di cerniera tra gli studi dedicati ai dispositivi istituzionali del potere (*Sorvegliare e punire*, 1975) e le ricerche incentrate sulle pratiche di soggettivazione che verranno svolte nei primi anni Ottanta¹⁰.

La parola «vita» nel titolo scelto da Foucault per il suo scritto¹¹ prelude dunque a ciò che Agamben chiamerà forma-di-vita.

Possiamo a questo punto tentare di esplicitare almeno quattro motivi dell'interesse di Agamben per questo testo di Foucault. Anzitutto, le vite infami presentano una struttura paradossale: nell'età classica, a cui Foucault si riferisce, l'infamia era un dispositivo in cui riprovazione morale e messa al bando giuridica si mescolavano dando luogo ad una vera e propria arma politica di controllo sul sociale, potremmo anche dire di normalizzazione. Si trattava insomma di «un potente mezzo di pressione verso la conformità» (Alejandro Marcaccio in «Marka» 30/1993, 123). Colui che veniva marchiato di infamia veniva di fatto privato di ogni diritto. L'infamia appare in questo senso come una sorta di stato di eccezione in miniatura: figura della inclusione dell'infame nell'ordine giuridico precisamente in quanto escluso.

In secondo luogo i termini fama e infamia derivano dal latino *fari* che significa semplicemente «parlare» (segnalo che dal verbo *fari* derivano anche i termini *infans*, *fatum* e *fabulare*). All'origine della fama come dell'infamia sta dunque il parlare, il vociare, il mormorare, la chiacchiera e la diceria che diffondono calunnie. Fama e infamia attestano il potere performativo del linguaggio: non si parla delle persone famose (o infami), ma qualcuno diventa famoso (o infame) perché la gente ne parla.

Vi è inoltre un terzo aspetto, che riguarda il nesso tra infamia ed espressione o spettacolarizzazione. Mi spiego: l'infame nell'età classica viene esibito sulla pubblica piazza e punito in maniera esemplare. Si potrebbe dire che il diritto non punisce l'infamia, ma la produce e la esibisce. Dunque ragionare sull'infamia significa – come Foucault non si stanca di ripetere nel suo saggio – riflettere sul carattere produttivo del potere.

Infine un ultimo aspetto ci conduce sulle soglie dell'officina agambeniana: con l'istituto dell'infamia, infatti, «il diritto antico e poi medievale non punì il comportamento deviante del singolo, ma mise fuori legge delle forme di vita, presupponendo punibile in esse una imprecisata potenza a

des discours des individus qui ont eu affaire aux institutions répressives».

10 In particolare nel corso ancora inedito del 1980 *Le gouvernement des vivants*, in cui Foucault chiarisce tra l'altro come il potere venga ad articolarsi in «un tipo di governo degli uomini in cui non viene soltanto richiesto di obbedire, ma di manifestare, enunciandolo, ciò che si è» (cit. nella traduzione del Mulino de *La vita degli uomini infami*, p. 82 s.). Cfr. anche M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Resumés*, Feltrinelli, Milano, 1999.

11 In un breve saggio del 1996 Giorgio Agamben ha richiamato l'attenzione sul fatto che «l'ultimo testo che Michel Foucault e Gilles Deleuze hanno pubblicato prima di morire ha, in entrambi i casi, al suo centro il concetto di vita» («L'immanenza assoluta», in id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 385 ss.). Sulla problematicità e l'assenza di definizioni della nozione di vita (già in Aristotele) Agamben insiste inoltre nel cap. 4 de *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 21-24.

delinquere: ciò che era collettivamente biasimevole era istituzionalmente condannabile» (Marcaccio in «Marka» 30/1993, 127). Potremmo aggiungere: benché oggi non esista più il reato di infamia, il giornalismo e i media fanno ampiamente ricorso al dispositivo dell'infamia. Basti pensare a come è stato presentato il movimento NO TAV nei quotidiani e in televisione: infamare quel movimento è stato il presupposto necessario per preparare i provvedimenti repressivi che poi sono giunti puntuali. Ma gli esempi sono molteplici: si pensi anche allo spauracchio dell'«anarchico insurrezionalista», che viene agitato sempre di nuovo quale oggetto di pubblico biasimo, non a caso sempre in occasione di mobilitazioni popolari.

Dunque l'infamia è quell'istituto giuridico che paradossalmente esibisce una forma-di-vita per eliminarla. L'infame è il non-normalizzabile che viene esemplarmente punito per attuare la normalizzazione.

Ed è proprio approfondendo la logica delle vite infami che – a mio avviso – Agamben ha elaborato – o meglio *sta elaborando* – il concetto di forma-di-vita.

4. Implicazioni del concetto di forma-di-vita

Passiamo dunque ad una breve disamina di alcune implicazioni significative del concetto di forma-di-vita. Ci chiediamo insomma non tanto *che cosa significa* forma-di-vita, ma piuttosto *come opera* tale concetto. Per rispondere propongo di soffermarci su tre operazioni strategiche che Agamben compie attraverso questo concetto.

(a) *Deposizione dell'identità*. Dal testo del 1990 *La comunità che viene* emerge chiaramente come il concetto di forma-di-vita presupponga quello di «singolarità qualunque» (o «quodlibetale»), la cui caratteristica principale è l'abbandono senza riserve dell'idea di soggetto come identità sostanziale a cui ineriscono delle proprietà. La singolarità qualunque si congeda dall'individuo proprietario, si espropria e si svuota, in certo modo è pura istanza di desoggettivazione: «La singolarità esposta come tale – scrive Agamben – è qual-*si-voglia*, cioè amabile» (1990, 10). L'esito di questa deposizione dell'identità è l'affermazione del primato del *come*, della maniera. Per esprimerci in maniera schematica: la tematizzazione della singolarità qualunque prepara il terreno al concetto di forma-di-vita in quanto sgombera il campo dalle ipoteche dell'individualismo dominante. La singolarità quodlibetale interviene come istanza di de-soggettivazione radicale. Anche in questo il lavoro di Agamben si configura come prosecuzione di quello foucaultiano nel seguire la china della de-soggettivazione. Ha ragione Pier Aldo Rovatti quando scrive che Foucault lavora eminentemente «a una *genealogia della de-soggettivazione*: continua infatti a parlare di un soggetto da svuotare, da liberare da se stesso, cioè dalla moderna cattura nella gabbia dell'individualità, e, se c'è un messaggio che rivolge ai contemporanei, si tratta dell'invito a una lotta contro il nuovo soggetto-individuo nel quale veniamo identificati dal dispositivo biopolitico della società attuale» (2008, 219). Con il concetto di forma-di-vita si tratta di pensare una

singolarità qualunque che declina ogni proprietà e ogni appartenenza per afferrare e affermare il proprio *esser-tale*, la propria *maniera*, il proprio *clinamen*.

(b) *Defezione dalla volontà: Bartleby*. una seconda operazione decisiva consiste nel ripensare le categorie ontologico-modali, situando la contingenza (ovvero il *poter-non*) nel cuore della possibilità. Per farlo, Agamben riflette su una peculiare forma-di-vita: quella dello scrivano Bartleby che incontriamo in un racconto di Melville. Con la sua celebre formula «I would prefer not to», Bartleby secondo Agamben revoca in questione la supremazia della volontà sulla potenza, (1993, 61): «la sua potenza [...] eccede da ogni parte la volontà [...]. di lui si potrebbe dire che è riuscito a potere (e a non potere) senza assolutamente volerlo. Di qui l'irriducibilità dal suo «preferirei di no»». In tempi più recenti, ovvero in quello che ad oggi è il suo ultimo libro (*Opus Dei*), Agamben ritorna sul tema del primato della volontà nell'etica kantiana per indagarne la genealogia in cui ci mostra «come il dovere è entrato nell'etica». Mi limito qui a segnalare che tale genealogia si conclude con l'indicazione di un compito preciso: ovvero pensare «un'etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e di volontà» (2012, 147).

(c) *Destituzione del diritto e primato dell'uso*. Il terzo aspetto per noi rilevante è quello relativo al modo in cui la forma-di-vita attua una sorta di disattivazione dei dispositivi giuridici. Nella sua dotta ricostruzione delle complesse diatribe teologiche intorno alle regole monastiche (*Altissima povertà*, 2011) Agamben indaga il cenobio come «campo di forze» tra regola e vita «nella cui reciproca tensione qualcosa di inaudito e di nuovo, cioè una forma-di-vita, si è ostinatamente avvicinato alla propria realizzazione e l'ha, altrettanto ostinatamente, mancata» (2011, 8). Ora, il sintagma *forma vitae* designa «un modo di vita che, in quanto aderisce strettamente a una forma o modello, dal quale non può essere separato, si costituisce per ciò stesso come esempio» (2011, 120). La posta in gioco nella ricostruzione di questi dibattiti spesso assai cavillosi non è altro che pensare «una vita umana *del tutto sottratta alla presa del diritto*» (2011, 10), «la possibilità di un'esistenza umana al di fuori del diritto» (136), o ancora «*il tentativo di realizzare una vita e una prassi umane assolutamente al di fuori delle determinazioni del diritto*» (137). Va notato cioè che nel sintagma *forma vitae* «il genitivo non è soltanto oggettivo, ma anche soggettivo; la forma non è una norma imposta alla vita, ma un vivere che, nella sequela della vita di Cristo, si dà e si fa forma» (2011, 131). Forse qui emerge con chiarezza uno dei motivi caratteristici del pensiero di Agamben, ovvero il suo corpo a corpo filologico e archeologico con la tradizione giuridica occidentale nell'intento – di ispirazione benjaminiana – di purificare l'etica dal diritto: «L'etica è la sfera che non conosce colpa né responsabilità: essa è, come sapeva Spinoza, la dottrina della vita beata» (Agamben 1998, 22)

È evidente che il testo di Agamben sul francescanesimo ha una sua specifica «segnatura» epocale: come hanno mostrato i principali movimenti sociali che hanno animato il 2011, non c'è nulla di più attuale dal punto di vista

politico dell'abbandono delle forme tradizionali di rappresentanza, ad esempio dei partiti, e di una sorta di esodo dalla (ormai svuotata) democrazia cosiddetta rappresentativa. Con gesto foucaultiano Agamben ci fornisce una scatola degli attrezzi per uscire dal cerchio magico della sovranità e rompere l'incanto dei dispositivi governamentali. Egli parlava già nel 1996 di una vita politica «orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita» e si poneva la questione della «possibilità di una politica non statuale» che declinava proprio così: «è possibile oggi, si dà oggi qualcosa come una forma di-vita, cioè una vita per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza?*» (Agamben 1996, 17).

5. Sul nesso tra parrhesia, vite infami e forma-di-vita

Per concludere, si tratta di porre la fondamentale questione della *Darstellung*: come *dire* le vite infami? Come scrivere della forma-di-vita? Pensiamo al testo di Foucault: in certo modo, egli compie un gesto parrhesiastico alla seconda potenza: da un lato egli rievoca il rimosso della modernità – e dunque rivela una verità scomoda e scabrosa per la «normalità» della piccola borghesia planetaria. Dall'altro lato egli mette in scena personaggi che hanno agito in maniera parrhesiastica nella misura in cui non hanno esitato a ostentare la propria refrattarietà alle imposizioni sociali, con uno slancio anarchico la cui ascendenza lontana va ricercata probabilmente nei cinici antichi (a proposito dei quali Foucault parla – nella lezione del 29 febbraio 1984 – di «una forma di esistenza come scandalo vivente della verità», 2009, 166). Dal che conseguirebbe: *l'esposizione di una forma-di-vita presuppone un atto di parrhesia*.

Ciò ha un duplice significato: da un lato la parrhesia «c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre» (Foucault 2008, 64), dall'altro lo stesso parrhesiaste con il suo gesto esibisce una forma-di-vita: la vita parrhesiastica, appunto. Come insegna il corso del 1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*), infatti, la posta in gioco della parrhesia è «le lien qui s'établit entre la liberté et la vérité» (64). Non solo: nella parrhesia – nota Foucault – si ha una peculiare retroazione: «l'événement de l'énoncé affecte le mode d'être du sujet» (66).

A suo modo il parrhesiaste che si impegna nell'evocare forme di vita infami appare come strettamente imparentato allo storico materialista di cui parla Walter Benjamin nelle sue tesi sul concetto di storia: egli fornisce infatti un contributo importante alla ricostruzione di quella paradossale perché discontinua «tradizione degli oppressi»¹² il cui ricordo potrà esserci prezioso nelle lotte a venire.

12 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), a c. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997, p. 33.

Bibliografia essenziale

AA. VV., “Marka – Rivista di confine”, n. 30, anno XIII, 1993 (numero speciale dal titolo: *La vita degli uomini infami. Forme di vita e politica*).

AGAMBEN, GIORGIO

- 1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
 1996 «Forma-di-vita», in id., *Mezzogiorno senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, pp. 13-19.
 1998 *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
 2006 *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma, 2006.
 2008 *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
 2011 *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

BODEI, REMO

- 2009 «Storie dei senza storia», in M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 71-88.

FONTANA, ALESSANDRO

- 2008 «Leggere Foucault, oggi», in Galzigna, Mario (a c. di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 29-44.

FOUCAULT, MICHEL

- 1977 «La vie des hommes infâmes», in *Les Cahiers du chemin*, n. 29, 15 gennaio 1977, pp. 12-29 (ora in id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 237-253) (trad. it., *La vita degli uomini infami*, in id., *Archivio Foucault, 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a c. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 245-262; nuova trad. it., *La vita degli uomini infami*, il Mulino, Bologna, 2009).
 2000 *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Le Seuil, 2000.
 2008 *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard-Le Seuil, 2008.
 2009 *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Le Seuil, Paris, 2009.

ROVATTI, PIER ALDO

- 2008 «Il soggetto che non c'è», in Galzigna 2008, pp. 216-225.

SCHLIER, HEINRICH

- 1974 Art. «† παρρησία, † παρρησιάζομα» in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia, 1974. pp. 878-932.

TIQQUN

- 2003 *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
 2004 *Teoria del Bloom*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.