

06. Recensioni

Corpi senza vita. Biologia, biografia e politica

Lorenzo Alunni

dottore di ricerca in antropologia, AEDE,
Università degli studi di Perugia e Université Paris Nanterre

Didier FASSIN, *La vie. Mode d'emploi critique*, Seuil, Paris, 2018, 184 pp.

In chiusura della sua *lectio magistralis* di apertura del primo convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica, *lectio* il cui testo è stato riportato in questa rivista, Didier Fassin ha affermato:

Le funzioni sociali operate dalla malattia e dalla sofferenza fanno sì che, di conseguenza, l'antropologia medica, per come la concepisco, sia anche un'antropologia politica e morale (FASSIN D. 2014: 47).

Con questo libro, *La vie. Mode d'emploi critique*, lo studioso francese propone di aggiungere una prospettiva in più: quella dell'antropologia della vita.

Il volume è frutto delle Adorno Lectures 2016, organizzate ogni anno dall'Institut für Sozialforschung della Goethe Universität di Francoforte. Il titolo riprende quello del romanzo di Georges Perec (PEREC G. 1984 [1978]), *La vita istruzioni per l'uso*, al quale Fassin ha aggiunto un aggettivo, «critico», sul cui significato si è soffermato più volte:

Che cos'è il pensiero critico? A cosa può servirci nel pensare il mondo ed eventualmente nell'agirvi? Le scienze sociali si pongono questa domanda sin dalla loro nascita. [...] Il pensiero critico si trova all'incrocio fra queste due spinte, fra la curiosità e l'indignazione, fra il desiderio di comprendere e la volontà di trasformare (Id. 2018: 267-268).

Quello sulla connotazione critica dell'antropologia auspicata da Fassin è un accento che contiene anche una risposta ai promotori di una «critica della critica», come detto, per coincidenza, all'inizio di un'altra conferenza di apertura di un convegno svoltosi in Italia, quello EASA del 20 luglio 2016 all'Università degli studi di Milano-Bicocca:

Di questi tempi, la critica sembra essere sotto attacco, e la critica della critica è diventata una pratica comune fra intellettuali e scienziati, oltre che fra commentatori e politici (Id. 2017: 4).

Allo sguardo delle scienze sociali, l'interesse per questo argomento, talmente ontologicamente fondante da essere talvolta dimenticato o dato per scontato, scaturisce da ciò che l'antropologia, e in particolare alcune sue aree quali l'antropologia medica o l'antropologia della violenza, assume come propria ragione d'essere: lo studio dell'articolazione fra dato biologico e dato biografico. Tale tentativo di articolazione deriva da una sostituzione dell'interesse – filosofico – per le vite singole con quello – politico – per le vite in società e per i fatti strutturali che le regolano.

È a questa tendenza all'interesse per il biologico a scapito, talvolta, del politico che può essere attribuito il crescente interesse da parte delle scienze sociali per le questioni genetiche, per le pratiche e i discorsi osservabili e udibili nei laboratori scientifici biomedici, e così via. In questa prospettiva, la necessità che emerge dalla lettura de *La vie* è quella d'interrogarsi sui modi per far sì che l'interesse per questi oggetti di ricerca non si allontani troppo dal bisogno di articolazione fra, potremmo dire, l'essere in vita e il vivere una vita, una vita qualificata. È, dopotutto, lo scopo quasi "primordiale" dell'antropologia medica, che mira costantemente a darsi strumenti analitici e teorici per pensare tale articolazione, a partire dal concetto fondante d'incorporazione e di tutti i suoi sviluppi. Se, da una parte tale concetto d'incorporazione non si traduce necessariamente in un determinismo ineluttabile secondo cui le questioni sociali si esprimono attraverso quelle corporali, dall'altra le constatazioni epidemiologiche o i fattori di esposizione ai rischi talvolta diventano paradossalmente oggetto di analisi depoliticizzanti anche nelle aree scientifiche il cui contributo fondamentale è principalmente, al contrario, quello di una ripolitizzazione di tali questioni.

Per osservare questa tendenza, e dopo un capitolo teorico introduttivo intitolato *Minima Theoria* – uno dei richiami ad Adorno che costellano il testo –, la trattazione di Fassin si modella attorno a tre nuclei tematici principali: le *forme* di vita, le *etiche* della vita e le *politiche* della vita. Per presentare, motivare e mettere a frutto questa triplice distinzione, il ragionamento di Fassin procede secondo due domande fondamentali: quale valore accordiamo alla vita umana come nozione astratta? Quale valutazione facciamo della vita umana come realtà concreta?

Da queste domande, Fassin ne trae un'altra: un'antropologia della vita è possibile? Dopo aver faticato a costituirsi come tale, la vita è diventato un oggetto antropologico sotto due vesti: quella «naturalista» dei cosiddetti *social studies of science*, e quella «umanista», nel senso dello studio dell'ordinario della vita quotidiana più o meno segnata da precarietà e malattia. L'antropologia medica si trova al crocevia di questi due approcci, ma si tratta pur sempre di antropologie delle scienze della vita e di antropologie delle esperienze di vita.

Le tre linee analitiche che Fassin individua nei lavori che, implicitamente o esplicitamente, si occupano di dare una materialità teorica ed empirica all'oggetto vita sono quelle fenomenologica, ontologica e culturalista. Ma, nota l'Autore, sono tre prospettive che generalmente si lasciano sfuggire la tensione fra le dimensioni biologica e biografica della vita, dimensioni che dunque, in termini di oggetto unitario, continuano a risultare indefinite e dal potenziale euristico relativamente inesplorato.

Didier Fassin aveva offerto un tentativo di articolazione profonda dei livelli biografico, storico, socio-politico, scientifico e intimo nella sua etnografia dell'epidemia di Aids in Sudafrica (Ib. 2016 [2006]), chiedendosi quali sono i modi in cui, al di là di una visione eccessivamente meccanicista delle dinamiche d'incorporazione, *i corpi ricordano*. La preoccupazione che emerge di fronte alla chiamata al racconto biografico è che la focalizzazione sulla vita della persona in questione sappia inglobare e analizzare simultaneamente anche il livello storico, perché quella che in etnografia è stata definita svolta narrativa non corrisponde sempre a una svolta in termini di analisi reale della genealogia storica e politica delle condizioni materiali che gli etnografi osservano di volta in volta, soprattutto quando si tratta di malattie o di altri oggetti di ricerca dell'antropologia medica: la svolta narrativa è anche una svolta soggettivista,

ma una prospettiva soggettiva, da sola e per quanto organica, non può sopperire a una prospettiva apolitica, astorica o depoliticizzante.

Nell'affermare, proprio attraverso tale prospettiva empirica, la possibilità di etnografie delle forme di vita e poi di un'antropologia della vita, Fassin ragiona sulla possibilità di una trasformazione in uno strumento teorico di cui si è occupato in maniera estensiva nell'ultimo decennio: la nozione di economia morale, intesa come la produzione, circolazione, appropriazione e contestazione di valori e sentimenti in relazione a un oggetto di studio o un fatto sociale (Id. 2012, 2014b). Il passo avanti proposto in questo saggio riguarda la possibilità di quella che l'Autore definisce «economia morale della vita» (p. 19).

Quella di economia morale è una nozione a cui l'Autore, che ne rintraccia la genealogia dalla prima proposta di Edward P. Thompson alla rielaborazione di Lorraine Daston, si affida fiducioso nella possibilità che sia uno strumento utile per cogliere la relazione fra gli elementi che costituiscono le configurazioni sociali pertinenti per descrivere lo «stato morale del mondo» (p. 18). Del resto, basterebbe pensare a quei casi in cui ci troviamo di fronte a situazioni in cui viene esplicitata una valutazione effettiva delle vite (la quantificazione monetaria del loro valore, le logiche di sacrificabilità, le compensazioni, i risarcimenti, le assicurazioni sulla vita, e così via). Sono frangenti in cui ci accorgiamo anche di quanto tale materialità e quantificabilità delle vite contraddica la loro valutazione in termini di nozione teorica astratta.

Una delle preoccupazioni centrali di questo volume, e un tema sul quale Fassin fa esplicitamente convergere posizioni teoriche ed esempi etnografici familiari a chi conosce già alcune delle sue opere precedenti, è quella dunque di affermare e sostenere la possibilità di etnografia della vita o, più precisamente, delle forme di vita. Il ricorso all'idea di forma sembra avere più una giustificazione metodologica che essere frutto di un richiamo alle trattazioni filosofiche che Fassin chiama in causa: il quadro metodologico della forma è ciò che dalla nozione astratta di vita estrae il contenuto materiale ed esperienziale e che, in definitiva, la rende osservabile, diventando uno strumento descrittivo prima che analitico. È a questo proposito che vale allora la pena riprendere la citazione che Georges Perec ha scelto per l'esergo proprio del romanzo a cui Fassin si è ispirato, *La vita istruzioni per l'uso*, una frase tratta da *Michele Strogoff* di Jules Verne: «Guarda a tutt'occhi, guarda».

La questione delle specificità delle forme di vita – sia fra esseri umani e altri esseri che fra gli esseri umani stessi – è al centro del dibattito filosofico almeno dai tempi di Aristotele. Nel riprenderla, è a Ludwig Wittgenstein (WITTGENSTEIN L. 2009 [1953]) che Fassin guarda in particolare, e al suo pensiero della tensione interpretativa essenziale accordata al rapporto fra dimensione «invariabile e naturale», quella biologica, e dimensione «variabile culturale», ovvero sociale. I modi in cui Fassin prolunga, e tenta di superare, questo ragionamento binario sono principalmente tre: il primo è quello di chiamare in causa altre figure, prime fra le quali Georges Canguilhem e Giorgio Agamben; il secondo è quello di rendere più complessa l'opposizione duale fra naturalismo e umanismo facendo ricorso a tre coppie oppostive, ovvero universale e particolare, biologico e biografico, regola e pratica; infine, il terzo modo proposto è quello di trarre profitto dal confronto fra questi autori non in termini di contraddizioni insormontabili, ma di tensioni produttive.

È sviluppando questo terzo e ultimo punto che Fassin chiama in causa esempi dalla sua esperienza etnografica, sia quella più recente – con due brevi ricerche sul campo nella

«jungle» di Calais e nelle aree del Sudafrica dove vivono gli esiliati dello Zimbabwe –, sia riprendendo alcuni suoi lavori etnografici precedenti. Fassin indica quella dei «nomadi transnazionali precari» (p. 49) come una specifica forma di vita, includendo in questa categoria rifugiati, migranti, richiedenti asilo e stranieri in situazione irregolare: «Parlare delle forme di vita di questi uomini, donne e bambini spossessati del loro paese d'origine e indesiderati nel loro paese d'accoglienza significa dare conto tanto di esperienze umane condivise quanto di contesti culturali particolari, sia di esposizione a pericoli fisici sia di messa in pericolo attraverso misure sociali, incertezze giuridiche e sistemazioni pratiche» (p. 65).

È dunque alle migrazioni che Fassin riserva il ruolo di principale cartina tornasole delle configurazioni morali contemporanee e della loro genealogia. L'esperienza dei nomadi forzati è specchio dell'impasse in cui si trovano le democrazie contemporanee, sempre più lontane dai principi alla base della loro stessa esistenza, almeno a un livello di retorica filosofico-istituzionale. A rendere interessante la loro condizione è il loro incarnare la forma più evidente e problematica della precarietà contemporanea, nella forma più vicina della radice etimologica «*precarius*». Qual è la relazione fra tale precarietà e la vulnerabilità di quelle vite? In primo luogo, la vulnerabilità non è una questione puramente soggettiva: al contrario, è una condizione che traduce direttamente una realtà oggettiva che è insieme materiale, giuridica e sociale. In secondo luogo, il tragico non sta solamente nella perdita di vite ordinarie, ma è iscritto nella vita ordinaria stessa, in una configurazione temporale stretta fra l'avversità e la durata.

Tornando alla trattazione teorica di tutto ciò, emerge che, nella genealogia che identifica per il suo approccio a un'antropologia della vita, lo studioso a cui Fassin dedica maggiore attenzione è Georges Canguilhem (CANGUILHEM G. 1952), a cui Michel Foucault ha spesso riconosciuto un debito importante. Canguilhem si è interessato al rapporto fra vita e conoscenza della vita: il modo migliore per capire il fatto di essere in vita è migliorare quella stessa vita indagando sul senso delle forme che essa assume. È a partire da questo presupposto che si fanno interessanti i diversi concetti di vita sviluppati da Canguilhem – secondo cui è di organizzazione della materia che stiamo parlando – e da Wittgenstein, secondo cui indentificare la possibilità di esistenza delle forme di vita significa affermare la condizione fondamentale per la loro intelligibilità.

Il dibattito vede dunque schierarsi chi sostiene che può esserci solamente una forma di vita – idea secondo la quale perché si possa comprendere l'Altro e le sue pratiche, bisogna che questo Altro appartenga al gruppo che consideriamo nostro – e chi invece afferma l'esistenza di una pluralità di vite corrispondente alla pluralità dei contesti umani in cui i soggetti si capiscono nei termini del loro linguaggio verbale, corporale e altro. È a quest'ultima concezione che, va da sé, s'ispira l'antropologia e il suo lavoro empirico costruito proprio sulla base di quella stessa pluralità umana. Il tentativo di sintesi operato da Fassin in questo volume pare rifarsi a quella stessa condizione fondamentale di intelligibilità di cui parlava Wittgenstein, condizione che l'Autore trasla in, potremmo quasi dire, intelligibilità etnografica. «Guarda a tutt'occhi, guarda».

La sintesi teorica che propone Fassin chiama in causa il pensiero di Giorgio Agamben e al suo studio di filosofia storica dedicato alla regola monastica medievale (AGAMBEN G. 2011): è, secondo il filosofo, nei monasteri che, circa un millennio fa, è apparsa una vita così strettamente legata alla sua forma da risultarne inseparabile. Nelle sue trattazioni della questione della vita, e rispetto a quanto sviluppato nel ciclo *Homo Sacer*, Agamben ha impresso a questo tema tre nuovi orientamenti: dalla genealogia

alla storia, dal tragico all'ordinario (dall'eccezione dei campi all'ordinario della vita monastica, per esempio) e dal normativo all'analitico. Ovvero dall'idea di sovranità che si esercita sulla nuda vita all'analisi del corpus di regole alla base di una specifica forma di vita, cogliendo appunto l'esempio monastico. È seguendo lo sviluppo, talvolta frammentario e non del tutto esente da momenti di reale o apparente contraddittorietà, del pensiero di Agamben che Fassin sottolinea come sia proprio ragionando sulle forme di vita che il filosofo arriva per certi versi a sconfessare la stessa nozione di vita nuda. È, al contrario, sul carattere potenziale delle vite che si concentra, perché è proprio perché si tratta di una vita umana che la vita degli umani si configura come un esercizio del possibile, e un'antropologia del possibile.

Quasi a sintesi delle teorie di Wittgenstein, Canguilhem e Agamben, Fassin propone una triplice dialettica: universale e particolare (trascendentale e antropologico), biologico e biografico (il vivente e il vissuto), legge e pratica (la regola e la libertà). A questa schematizzazione – che afferma anche il bisogno di articolare dialetticamente e non contrapporre le letture trascendentali e antropologiche delle forme di vita –, l'Autore intende aggiungere una dimensione politica e morale. Nel farlo, si ricollega al vasto impegno di studi portato avanti nell'ultima decina di anni intorno a una nuova antropologia morale o, più precisamente, antropologia delle morali (FASSIN D. 2012).

Dopo aver sviscerato il concetto di forme di vita, Fassin si concentra sulle etiche della vita. Le scienze sociali hanno spesso indagato sui modi in cui le società determinano come vivere una buona vita – tema peraltro affrontato da Judith Butler (BUTLER J. 2012) sempre alle Adorno Lectures –, senza sfuggire sempre alla tentazione della normatività. Collegandosi alla sua chiamata alle etnografie della vita, inquadrata o meno in una forma, Fassin afferma il bisogno di un passaggio dall'analisi della vita etica a quella delle etiche della vita. Si tratterebbe di uno studio non di etiche preesistenti, ma di economie dell'etica che si costituiscono in un dato contesto come prodotto dell'azione degli agenti e ai modi in cui le loro pratiche e i loro discorsi affermano i valori differenziali e i giudizi differenziati delle vite.

In questa sezione del volume, la riflessione si concentra soprattutto sulle logiche e le trasformazioni che hanno fatto sì che la vita sia diventato il bene supremo delle società contemporanee. Il punto cruciale è il ritorno alla critica della riduzione della vita alla sua sola espressione fisica e biologica, come rilevato criticamente già da Walter Benjamin (BENJAMIN W. 2010 [1920]) e Hannah Arendt (ARENDETT H. 2009 [1963]). Si tratta di una questione talvolta persa di vista dagli studi di antropologia medica, e che eppure si situa nel punto preciso in cui s'intersecano le grandi questioni che costituiscono i suoi oggetti di ricerca, all'incrocio fra biologico e biografico. La sintesi che di questo tema strutturante propone Fassin riguarda allora la «necessità di riconoscere il modo in cui le vite vengono trattate e la maniera in cui sono vissute, e di riabilitare il semplice fatto di vivere come condizione necessaria alla realizzazione di una forma di vita» (p. 106).

Da questa constatazione di riduzione della vita a bene supremo in sé deriva il richiamo a una nozione proposta in precedenza (FASSIN D. 2018) e che sta conoscendo una certa diffusione negli studi di scienze sociali, lasciando intravedere il rischio di interpretazioni e usi fuorvianti: si tratta della nozione di biolegittimità, cioè «il riconoscimento della vita come bene supremo in nome del quale, in ultima istanza, può essere giustificata qualsiasi azione» (p. 90).

La critica alla sacralizzazione della vita passa per una riflessione su quello che appare il tema centrale del volume: l'articolazione fra vita biologica e vita biografica. Scrive Fassin: «La vita in questione è prima di tutto cosa diversa dalla vita fisica e biologica, in opposizione alla – e spesso a scapito della – vita sociale e politica». È un *cul de sac* che emerge con particolare evidenza quando si prendono in considerazione casi etnografici che si plasmano attorno a dilemmi morali che gli agenti sociali producono e gestiscono secondo le loro forme di vita. Un esempio, se non un caso paradigmatico, è il rapporto fra la figura di chi salva la vita degli altri e quella di chi sacrifica la propria: figure simmetriche delle etiche della vita. Per Fassin, la prima ha una «legittimità assoluta», mentre la seconda subisce una «ambigua riprovazione». È un'asimmetria che va direttamente al cuore del punto critico su cui punta l'attenzione l'Autore, ovvero l'influenza del privilegio riservato alla vita biologica rispetto alla vita politica sulle economie morali delle politiche della vita e delle politiche *tout court*:

La mia conclusione è che la cittadinanza biologica restringe lo spazio dei diritti sociali, che il posto sempre maggiore accordato alla vita fisica va di pari passo spesso con un declino dell'importanza della vita politica, che la legittimità dell'urgenza umanitaria diminuisce la forza della richiesta di giustizia sociale, e che la giustificazione evidente del salvataggio delle vite rende impensabile il senso del sacrificio della propria vita per una causa (p. 104).

Ma è questo il limite con cui, su questo punto, pare scontrarsi la trattazione di Fassin, il cui ragionamento è stretto fra la constatazione della persistenza della legittimità assoluta del salvataggio delle vite e la mutazione a cui stiamo assistendo: uno slittamento verso la fine di quella sorta di sacralità del soccorso. Si tratta di un elemento che *La vie* constata, ma che nell'analisi dell'articolazione delle figure simmetriche dell'etica della vita non viene analiticamente preso sul serio fino in fondo, come se fosse uno snodo storico ancora in qualche modo troppo e acerbo e sfocato per essere preso in considerazione nel quadro teorico. La simmetria fra le due figure della vita - da salvare o da sacrificare - su cui si poggia la trattazione rischia dunque d'incrinarsi e minare alla base l'impianto teorico del volume. Un altro possibile esempio di tale slittamento è costituito dalle trasformazioni contemporanee delle etiche e delle forme della guerra, con la trasformazione della figura del civile, con le città come scenari di guerra sempre più legittimati e con il crescente ricorso - retorico e concreto - alla figura dello scudo umano (PERUGINI N. e GORDON N. 2017).

Rimane insomma da capire se si tratta di una trasformazione di paradigma morale di cui continueremo a vedere gli effetti o se è invece un cambiamento nell'economia dei diversi fattori - storici, politici e sociali - che rendevano ancora possibile riaffermare quella stessa intoccabile legittimità.

Dopo le forme di vita e le etiche della vita, la terza e ultima sezione riguarda invece le politiche della vita, una trattazione che mira prima di tutto all'analisi della tensione fondamentale fra etiche della vita e politiche della vita (Id. 2000). Il punto di partenza è un elemento ricorrente nel testo: una discussione del sistema teorico di Michel Foucault che mira a fare ordine nell'uso che spesso si fa dei suoi scritti, e in particolare quelli sul tema della biopolitica. La constatazione di base è che, in realtà, a leggere da vicino tutti i suoi scritti, il filosofo francese non fece che accennare a quel concetto, dilungandosi, come egli stesso constatò, in una sorta di grande introduzione alla sua trattazione estesa, che non arrivò mai.

Ma, al di là delle puntualizzazioni di storia delle idee e di biografia scientifica di Foucault, Fassin torna su un punto di cui aveva proposto un chiarimento già in pre-

cedenza (Id. 2010 e 2006): la biopolitica, così come delineata da Foucault (FOUCAULT M. 2005) – seppure in maniera fugace, se non talvolta sfuggente) –, non corrisponde a una politica della vita. La biopolitica riguarda più le popolazioni che la vita, e più la governamentalità che la politica, e rappresenta «una politica della differenza che si legittima nel linguaggio della biologia» (p. 115). Se per esprimere questa differenza si volesse, con una sorta di giocosità terminologica, rinominare la nozione foucaultiana, potremmo per esempio parlare di «demopolitica» o «biogovernamentalità».

Gli scritti di Foucault hanno costantemente accompagnato il lavoro di Fassin, che, giovane studente di medicina, si trovò del tutto casualmente, nell'ospedale stava prestando servizio come medico di guardia, al suo capezzale in occasione della sua ultima ospedalizzazione, prima di un intervento neurochirurgico con fini diagnostici (FASSIN D. 2011). Morì due settimane dopo. Nei lavori di Fassin, lavori la cui organicità viene spesso fraintesa per un semplice eclettismo tematico (eclettismo non sempre virtuoso, secondo alcuni), il rapporto con l'impianto teorico è sempre stato caratterizzato da una tensione dialettica, talvolta perfino tensione conflittuale, che pare strutturare in maniera forte tutto il corpus di studi di Fassin, di cui *La vie* presenta per certi versi una sorta di panorama sintetico:

Parlando più di politiche della vita che di biopolitica, mi propongo di restituire tutto il suo spessore alla relazione fra politica e vita, ovvero, in primo luogo, di prendere sul serio il fatto che si tratta di politica e non di governamentalità, di vita e non di popolazione, e, in secondo luogo, di pensare questa relazione dal punto di vista della maniera in cui le politiche trattano le vite umane, in modo da reintrodurre l'esperienza ordinaria e la dimensione sociale (p. 117).

Come stiamo vedendo, il prefisso «bio-» compare spesso tanto in questo libro quanto nelle scienze sociali (e non solo) in generale. Ma per coglierne la vera portata e i caratteri profondi ci si trova spesso costretti a fare i conti con il suo contrario, «necro-», «thanato-», la morte.

Nel libro di Fassin troviamo una citazione in esergo del grande poeta palestinese Mahmoud Darwish: «La vita definita come il contrario della morte... non è una vita!». Questo verso poetico ci ricorda con precisione quell'apparente paradosso secondo cui, per ragionare sulla vita, è utile partire da un ragionamento sulla morte. Sappiamo quanto la disuguaglianza si esprima con una certa chiarezza nelle disparità di fronte alla morte, ma come interrogarsi su come la realtà sociale s'inscrive nelle vite degli esseri umani? Nella prospettiva di quel richiamo all'etnografia che attraversa questo libro, un modo è quello dell'analisi concreta delle comparazioni economiche della morte e, in controtuce, della quantificazione del valore delle vite, attraverso i già citati risarcimenti, compensazioni e così via. Del resto, come ricordano anche Maurice Halbwachs (HALBWACHS M. 1913) e Georges Canguilhem (CANGUILHEM G. 1952), ogni società ha la mortalità che le si addice in funzione del valore, più o meno precisamente quantificato, attribuito alla vita da parte dei suoi membri. Ma quello che tali riflessioni spingono a fare è una valutazione attenta dei modi in cui si sostanzia la morte sociale prima della morte biologica (ALUNNI L. 2017), ovvero i modi in cui le vite non ritenute degne di protezione – medica, umanitaria, militare, e così via – al pari di altre vite acquistano visibilità politica e civile solo – ed eventualmente – nel momento in cui cessano di esistere a causa di quegli stessi elementi che determinano la loro precarietà. È proprio concentrandosi sulle basi di tale precarietà che emerge il fine ultimo della critica difesa *La vie*, che si presenta più come un riepilogo che

come un avanzamento nel percorso di Didier Fassin, e che, ci dice lui stesso, avrebbe potuto intitolarsi *Sulla disuguaglianza delle vite*:

Rilevare le contraddizioni che attraversano le economie morali della vita non rende le società contemporanee più giuste, ma fornisce alcune armi a coloro che intendono lottare per renderle più giuste (p. 157).

Ed è un bisogno di comprensione e lotta che si fa sempre più urgente, in questi tempi in cui, come ci mostrano anche le tragedie del Mediterraneo e la delegittimazione o perfino la derisione e criminalizzazione di chi tenta di limitarle, l'intoccabilità morale del salvataggio di vite umane è sfumata insieme a molte di quelle stesse vite, prima precarie e poi perdute per sempre.

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita (Homo sacer IV, 1)*, Neri Pozza, Vicenza.
- ALUNNI Lorenzo (2017), *Obituaries Without Biographies: Death and Healthcare in Roma Camps in Rome*, "AQ – Anthropological Quarterly", vol. 90, n. 3, pp. 581-604.
- ARENDT Hanna (2009), *Sulla rivoluzione*, trad. it. di Maria MAGRINI, Einaudi, Torino [ediz. orig. *On Revolution*, 1963].
- BENJAMIN Walter (2010), *Per la critica della violenza*, a cura di Massimiliano TOMBA, Alegre, Roma [edizi. orig. *Zur Kritik der Gewalt*, 1921].
- BUTLER Judith (2012), *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. di Nicola Perugini, Nottetempo, Roma [ediz. orig.: *Can one lead a good life in a bad life?* (Adorno Prize lecture), «Radical philosophy», n. 176, pp. 9-18].
- CANGUILHEM Georges (1952), *La Connaissance de la vie*, Vrin, Parigi.
- FASSIN Didier (2000), *Entre politiques de la vie et politiques du vivant*, "Anthropologie et sociétés", vol. 24, n. 1, pp. 95-116.
- FASSIN Didier (2006), *La biopolitique n'est pas une politique de la vie*, "Sociologie et sociétés", vol. XXXVIII, n. 2, pp. 35-48.
- FASSIN Didier (2010), *Évaluer les vies essai d'anthropologie biopolitique*, "Cahiers internationaux de sociologie", vol. 1, nn. 128-129, pp. 105-115.
- FASSIN Didier (2011), *Comment j'ai écrit certains de mes textes*, in *Cahier Foucault*, L'Herne, Parigi, pp. 304-311.
- FASSIN Didier (2012) (curatore), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.
- FASSIN Didier (2014a), *Cinque tesi per un'antropologia medica critica*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", trad. it. di Lorenzo ALUNNI, n. 37, pp. 33-50.
- FASSIN Didier (2014b), *The ethical turn in anthropology. Promises and uncertainties*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", vol. 4, n. 1, pp. 429-435.
- FASSIN Didier *Quando i corpi ricordano. Esperienze e politiche dell'Aids in Sudafrica* (2016 [2006]), Argo, Lecce [ediz. orig. *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, 2006].
- FASSIN Didier (2017), *The endurance of critique*, "Anthropological Theory", vol. 17, n. 1, pp. 4-29.

FASSIN Didier (2018), *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, DeriveApprodi, Roma, trad. It. di Lorenzo Alunni [ediz. orig.: *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, 2010].

FOUCAULT Michel (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di Mauro BERTANI e Valeria ZINI, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *Naissance de la biopolitique: Cours au collège de France (1978-1979)*, 2004].

HALBWACHS Maurice (1913), *La Théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale*, Parigi, Alcan.

PEREC Georges (1984), *La vita istruzioni per l'uso*, trad. it. di Daniella Selvatico Estense, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano [ediz. orig.: *La Vie mode d'emploi*, 1978].

Perugini Nicola e Gordon Neve (2017), *Le politiche degli scudi umani: sulla risignificazione dello spazio e la costituzione dei civili come scudi nelle guerre liberali*, n. 3, "Cartografie sociali", pp. 235-262.

WITTGENSTEIN Ludwig (2009), *Ricerche filosofiche*, a cura di Mario Trincherò, trad. it. di Renzo Piovesan e Mario Trincherò, Einaudi, Torino [prima ediz. it.: 1967; ediz. orig.: *Philosophische Untersuchungen*, 1953].