
Chiara Di Marco

“CORPO IO SONO E ANIMA”
Michel Foucault e la politica del bíos

*Il corpo è una grande ragione, una
pluralità con un solo senso, una guerra e una
pace, un gregge e un pastore.
Nietzsche, Così parlò Zarathustra*

*Corpo/i-potere, corpo/i-sapere, corpo/i-disciplina, corpo/i-controllo, corpo/i-individuo,
corpo/i-popolazione.*

Attorno a queste doppie griglie concettuali, entro le quali si tessono e si dispiegano i temi del bio-potere e della bio-politica, Michel Foucault opera negli anni '70 – attraverso le riflessioni che veniva elaborando nei suoi corsi al Collège de France e che confluiranno in opere quali *L'ordine del discorso*, *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* – quel passaggio dall'archeologia alla genealogia, dall'ontologia formale della verità ad un'ontologia storico-critica di noi stessi, che ha il suo fulcro nell'*Aufklärung* kantiana¹. Un movimento che coniuga l'istanza critica di un pensiero che riflette, si interroga sull'adesso, di una filosofia che problematizza la sua attualità discorsiva con l'urgenza di una prassi etica e politica per la quale l'importante «è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio»², aprire spazi di sottrazione, di libertà, spazi di resistenza e creazione in cui, ancora e sempre, siano possibili dei cambiamenti. In cui, ancora e sempre, sia possibile gettare sguardi di luce nel tessuto grigio di un'esistenza *formata* dal lavoro della coscienza, lampi di ragionevolezza che sottraggono la vita e il vivente all'oggettività dell'ordine razionale, alla specializzazione del discorso scientifico, a tutta quell'*ideologia dell'utile* che col moderno, afferma Georges Bataille, ha “inchiodato” la vita alla mancanza, al desiderio, senza piacere, delle cose: il corpo al peso delle necessità naturali, lo spirito al laccio di una morale utilitaria che ci ha ormai resi estranei alla generosità dell'universo, incapaci di quella sovranità che tenendoci “all'altezza della morte” ci affida al *continuum* dell'essere. Il sapere del mondo, la scienza della vita, ammonisce il pensatore “nero”, hanno, infatti, rotto l'intimità degli esseri; divenuta proprietà dell'uomo la natura ha cessato d'essergli

1 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in N. Merker (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 17-27; M. Foucault, *What is Enlightenment?* (1984), tr. it. in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, pp. 217-232; Id., *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), tr. it. in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 253-261.

2 R. Martin, *Verità. Potere, sé*, in H. Martin/H. Gutman et al. (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 3-13, p. 3.

immanente, «è sua a condizione di essergli preclusa», perché «se l'uomo tiene il mondo in suo potere, è solo in quanto dimentica di essere lui stesso il mondo; nega il mondo, ma è lui stesso ad essere negato»³.

Un misconoscimento della propria contingenza e precarietà, una fuga verso la l'autonomia e la sicurezza che hanno costretto gli esseri umani a farsi *soggetti*, nella duplice valenza del termine *subjectum*: «soggetto a qualcun altro attraverso il controllo e la dipendenza e soggetto vincolato alla propria identità dalla coscienza e dalla conoscenza di sé»⁴, soggetti di desiderio quindi, ma incapaci di desiderare-godere, autonomi ma privi di libertà, morali ma incapaci di responsabilità. Per questo Michel Foucault intreccia in un unico filo, nell'analitica del potere e in quella della verità, quello che è stato sempre l'obiettivo dichiarato delle sue analisi, la questione della soggettività, nella necessità di cogliere i diversi modi in cui siamo divenuti soggetti, le pratiche che hanno trasformato i rapporti di forza da *espressioni del potere della vita in atti di dominazione sulla vita*, aprendo la strada ad una pratica di *déprise*, di resistenza, capace di *piegare* una diversa linea di soggettivazione, interna al potere, ma non indotta dal potere.

In quest'ottica credo sia possibile affermare che, sebbene tematizzata negli anni '70, la "questione" bio-politica abbia segnato l'intero tracciato della riflessione foucaultiana nell'interrogativo, via via sempre più esplicitato, sulla possibilità di "creare" forme di soggettivazione capaci di resistere ai dispositivi del potere, di *trasgredire*, come direbbe Bataille, il limite dell'utile, la cristallizzazione del pensiero in una pedagogia morale che ci impedisce, ancora oggi, di uscire dai "ceppi" di una minorità divenuta per noi quasi una sorta di seconda natura⁵. Per questo credo che in Foucault sia sempre stato presente l'interesse per una filosofia del *bios* – emblematicamente rappresentata dalla figura e dalla riflessione di Socrate⁶ – in cui *convengono logos e bios*, la pratica di una forma di pensiero e quella di un modo di vita quali espressioni di un piegamento interno alla linea stessa di soggettivazione prodotta dal potere. Un piegamento bio-politico dove *il politico* del *bios* non è *tout court* la prosecuzione naturale e violenta del bio-potere, azione sulla vita, ma *espressione*, nel senso spinoziano-deleuziano del termine⁷, del potere/potenza della vita per la quale: «L'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente»⁸; un'etica, una politica e una filosofia per le quali vivere è *resistere, creare, agire*.

Conosciuti, classificati, regolati, controllati l'uomo-corpo-macchina e l'uomo-vivente-anima sono prodotti dal gioco di un "certo" esercizio del potere che nella forma di un sapere – sempre più a valenza pubblica – li misura e li valuta. Con la modernità, osserva Foucault, un *bio-potere* disciplina e controlla il corpo individuale attraverso istituzioni

3 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 38.

4 M. Foucault, *Perché studiare il potere?: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus/P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-244, p. 237.

5 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, cit.

6 Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

7 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999. In particolare il capitolo sedicesimo intitolato "Visione etica del mondo".

8 Spinoza, *Ethica*, III, 2, sc.

quali le scuole, le prigioni, le caserme e i collegi mentre una *bio-politica* regola la popolazione, il corpo in quanto specie, attraverso pratiche governamentali che con una fitta rete di dispositivi di sicurezza, conservazione e produzione della vita *toccano* la dimensione economica, *aprono* regimi di verità e *strutturano* campi di azioni. Così una sorta di "naturale" con-fusione tra bio-potere e bio-politica ha prodotto strategicamente una distinzione etica e politica tra promozione e amministrazione della vita il cui effetto inarrestabile è una deriva della bio-politica verso una *tanatopolica* che, se ha come sua cifra emblematica gli esiti dei diversi totalitarismi, ancora oggi, dopo e nonostante Auschwitz, pervade microfisicamente in forme più o meno esplicite il nostro pianeta. C'è però sempre e di nuovo qualcosa che *sfugge*, che *resiste* a questo movimento di cattura, un "elemento sfuggente"⁹ osserva Foucault, una resistenza, una "negatività senza impiego", dice Bataille, che smascherano la potenza del potere, la possibilità del pensiero a conoscere/gestire tutto il possibile. C'è qualcosa che testimonia, *forse*, se non proprio della fine di una bio-politica negativa, quanto meno della possibilità di una sua disattivazione nella pratica di modi altri d'essere e di vivere attraverso l'impegno etico di un lavoro di "cura" e una prassi teoretica di critica¹⁰. Lavoro e prassi che richiamano quel sentire "maggiore" che vige nel tremore e nel timore di un'"esperienza interiore" che spogliando il soggetto dal pregiudizio logico e ontologico che ne ha fatto il signore delle cose e del mondo – un individuo la cui libertà è la forma di un'"autonomia avara", riflesso del falso movimento di un'*economia ristretta*, un'*economia governamentale* che riconosce solo ciò che è utile, orientato, individuato e non sente la *generosità* dell'eccesso, la potenza di *una* vita legata alla perdita – lo apre all'esperienza di un dare-donare-abbandonare che è puro godimento di un essere che è *a misura dell'universo*¹¹.

-
- 9 «C'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente», c'è, osserva Foucault "della" *plebe*, non una realtà sociologica, ma il fondo costante nella storia, l'obiettivo di ogni assoggettamento, qualcosa che è «nei corpi nelle anime, negli individui, nel proletariato e nella borghesia, ma con una estensione, delle forme, delle energie, delle irriducibilità differenti», (M. Foucault, *Poteri e strategie*, in P. Dalla Vigna (a cura di), *Michel Foucault. Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29, p. 21).
- 10 Cfr. la lezione tenuta nel maggio del 1978 presso la Société Française de Philosophie su *Che cos'è la critica?*, tradotta e trascritta a cura di P. Napoli col titolo *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, dove interrogandosi sul senso del termine critica e sulla sua funzione nel nostro tempo, ne rileva la forte valenza etica: la critica è socraticamente una vera e propria virtù etica e politica, una disposizione all'esercizio della libertà, capace quindi di mostrare lo stretto legame tra potere e verità divenendo così organo di una possibile resistenza contro quell'eccesso di governo già denunciato dall'*Aufklärung* kantiana.
- 11 Credo sia molto stimolante, a partire da questo contesto teorico, la proposta di Bruno Moroncini di un'antropologia filosofica rinnovata, un'antropologia *filosofica critica* che facendo «buon uso del paradosso che la costituisce, vale a dire del fatto che 'è possibile ripensare l'essenza dell'uomo solo a partire dalla sua scomparsa'» incontra il pensiero/filosofia in quanto attività antidisciplinante, messa in discussione di un'economia antropica che ha risucchiato le differenze, i conflitti e le discontinuità nella rigidità di quelle costanti culturali che Arnold Gehlen declina come necessarie a soccorrere l'uomo in quanto naturalmente "essere carente". Di qui un'antropologia filosofica conservatrice per

Così nell'*economia generale* prospettata da Georges Bataille e nell'*estetica dell'esistenza* di Michel Foucault si tratta, a mio avviso, della messa in atto di un pensare-fare che sfalda i paradigmi dell'antropologia filosofica classica con le sue tenaci e studiate distinzioni-contrapposizioni tra uomo e animale¹², natura e cultura, desiderio e bisogno, ma anche quelli di una ontologia logocentrica che ha strategicamente prodotto l'immagine falsa, non necessaria, di un uomo che volendosi sicuro si è fatto civile, politico, umano, padrone del *logos* rinunciando così, come dice Freud, non solo ad una parte della sua possibile felicità, ma più radicalmente a quell'amicizia con la natura, con l'animale, con l'animalità che è in noi che non è povertà d'essere, ma la cifra «di un'esistenza essenzialmente uguale al mondo in cui essa si muove come l'acqua fra le acque»¹³. Amicizia integrale per quell'impossibile che è l'uomo, prima e sempre di quella separazione logica, morale e politica che l'ha *definito* nel discorso, *formato* nel lavoro, *pensato* nel progetto, chiudendolo nell'illusione di una falsa autosufficienza.

la quale «la cultura e il pensiero non debbono produrre trasformazione e innovazione, sottoponendo a critica e/o decostruzione i dati naturali, ma al contrario sono chiamati a bloccare l'eccesso pulsionale – il godimento – la profusione di stimoli – il desiderio –, effetti dell'originaria carenza e bisognosità dell'essere umano», (B. Moroncini, *Per un'antropologia critica*, Prefazione a F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 7-14).

- 12 Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis (A suivre)*, in M.L. Mallet (a cura di), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1999, pp. 251-301 dove, nell'urgenza di «riattivare» la forma di un pensare-portare in sé e su di sé il senso dell'alterità che comincia proprio dalla domanda che ci viene dall'animale, questo sconosciuto, cifra degli istinti più infimi, quest'essere che ci inquieta quando «ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui», emerge il senso della sfida intellettuale, etica e politica alla tradizione antropo-logo-centrica. Simile e diverso da noi l'animale ci costringe a ri-pensare quel *limen* in sé indeterminabile, indecidibile, difficile che abbiamo voluto disegnare, un confine tra uomo e animale, tra sé e gli altri che ci ha ridotti «Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit "animal" me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain o l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner» (p. 263). Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 dove afferma: «In Nietzsche l'animale non è mai interpretato come l'abisso oscuro, o il volto di pietra, da cui l'uomo è fuggito verso il sole. Al contrario esso è collegato al destino del "dopo uomo" (come si potrebbe rischiare di tradurre *Übermensch*). È il suo futuro non meno del suo passato [...]. All'uomo capace di ridefinire il significato della propria specie in termini non più umanistici, oppure antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici [...]. Quale sia, cosa sia, questo "tipo" nuovo resta, naturalmente indeterminato. Non solo per Nietzsche. Ma di certo egli coglie – è stato il primo a cogliere con assoluta purezza di sguardo – che siamo sulla soglia oltre la quale ciò che si è chiamato "uomo" entra in un rapporto diverso con la propria specie. Oltre la quale, anzi, la stessa specie diventa l'oggetto – e il soggetto – di una biopolitica potenzialmente differente da quella che conosciamo perché relativa non solo alla vita umana, ma anche al suo fuori, al suo altro, al suo dopo. L'animalizzazione dell'uomo contiene, in Nietzsche, questi due segni rischiosamente giustapposti e sovrapposti: essa è insieme il punto di precipitazione di una biopolitica della morte e l'orizzonte, appena profilato, di una nuova politica della vita» (pp. 113-114).
- 13 G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 26. «Nella vita animale non vi è nulla che introduca il rapporto tra padrone e servo, nulla che possa stabilire da una parte l'autonomia e dall'altra la dipendenza. Gli animali si mangiano tra loro perché sono di forza diseguale, ma tra loro non esiste altro che questa differenza quantitativa. Il leone non è il re degli animali: è solo, nel movimento dell'acqua, un'onda più alta che si rovescia su altre più piccole», (ivi, p. 22).

1. *Ambiguità di un concetto*

Quasi a conclusione de *La volontà di sapere* Michel Foucault, introducendo il termine bio-politica per «designare quel che fa entrare la vita nei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita», afferma che se «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»¹⁴. Un'indicazione netta di quel processo di immissione, di commistione della vita naturale nella dimensione politica, dell'orizzonte biologico in quello politico, che segna la modernità nell'evidenza di una radicale trasformazione delle categorie politiche e filosofiche classiche e che, oggi, ci costringe a riflettere – a partire dall'ambiguità semantica che compone il termine bio-politica – sulle difficoltà di una politica della vita che sempre di più parla con la voce di una ragione strategica e strumentale. Una *ratio* che sia nella prassi liberale che in quella delle democrazie più avanzate, fa del governo dei viventi una pratica tecno-economica di mercificazione del biologico e di falsificazione del comune anche nelle mai sopite rivendicazioni di movimenti sociali o contro-culturali che rischiano, come denunciava Foucault, di iniziare e terminare la loro lotta in seno ad un discorso sui diritti che non riesce ad andare oltre una visione del potere che lo lega alla legge, perché il diritto può divenire una forma di controllo, un controllo della condotta, una de-finizione della vita, una limitazione del vivente.

Per entrare in *medias res*, per percorrere il terreno problematico ed insidioso della biopolitica, occorre anzitutto evidenziare la duplice ambiguità propria di un concetto, *bio-politica*, che per un verso, terminologicamente, convoca in sé due spazi semantici distinti, complessi e nello stesso tempo convergenti – la vita, il vivente da un lato e il loro governo dall'altro – e, per un altro verso, si estende all'ampio e vario territorio dei saperi e delle discipline che, a diverso titolo e con diverso approccio indagano, definiscono e gestiscono il vivente, l'umano e l'animale, dalla nascita del pensiero scientifico fino agli estremi sviluppi delle più recenti *molecular politics*¹⁵ che nello spazio di una politica del rischio, connessa all'omogeneizzazione genetica della specie, gestisce/ordina pensiero ed azione in direzione di una massimizzazione commerciale del patrimonio genetico di uomini, animali e piante. L'archiviazione e la gestione del materiale genetico in banche che ne gestiscono l'uso e lo sviluppo apre di fatto ad una bio-economia della vita che nel «tentativo di estrarre dalla vita stessa il plusvalore» ha innescato una dinamica politica che mira a «trasformare le norme morali che costituiscono le relazioni tra gli agenti morali e i loro corpi in questioni giuridiche di rapporti di proprietà»¹⁶. Emblematicamente è lo stesso Habermas, richiamandosi a Kant e a Jonas, a metterci in guardia rispetto ai pericoli di una *genetica liberale* che sempre di più vuole rispondere agli interessi dei singoli e del mercato enfatizzando le possibilità di una "produzione tecnica" della vita che sostituendo allo "stile clinico" del rapporto medico-paziente un "intervento biotecnico" – un approccio

14 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 127.

15 Cfr. N. Rose, *The Politic of Life*, in «Theory, Culture & Society», 2001, 18 (6), pp. 1-30.

16 C. Wehlte, *Dalla bioetica alla bioeconomia*, in L. Cedroni/P.C. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni, Roma 2003, pp. 107-130, p. 116.

ingegneristico alla vita che tocca/modifica l'evoluzione casuale delle specie e quindi il senso stesso della nostra realtà esistenziale – abolisce la necessaria distinzione tra spontaneo e artificiale, tra naturalmente divenuto e tecnicamente prodotto. Una politica della vita che nell'ottica di un'estensione della libertà procreativa compromette, nello stesso tempo, l'autonomia etica dei singoli e la fondamentale relazione d'uguaglianza tra soggetti legata alla casualità della nascita¹⁷.

Ciò che è in questione è la valenza etica e politica di un concetto, bio-politica, che se per un verso, in maniera eclatante, ha prodotto un cambiamento nel “politico” – con la modernità, la questione del governo si trasforma da quella della fondazione di una fonte unica e sovrana di potere in quella della costituzione di una forma di governo che si esprime in strategie di “coordinamento”, di “potenziamento” e di “finalizzazione” delle molteplici forze che costituiscono il corpo sociale, gli individui e la popolazione – per un altro verso, penetrando microfisicamente spazi di riflessione diversi, non smette di far risuonare l'enigma che lo compone, nella misura in cui il suo darsi nello spazio di un *bíos*, che sempre più «si affaccia sulla *zoé* naturalizzandosi anch'esso», produce un'oscura chiarezza categoriale, possiamo dire, che, involontariamente, osserva Jean-Luc Nancy, non designa «né la vita (come forma di vita) né la politica (come forma di coesistenza)» essendo sia la vita che la politica «travolte da qualcosa che se le porta via entrambe nell'*ecotecnia* in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di “natura”»¹⁸. Una gestione tecnica della vita in cui la “forma di vita” (*bíos*) «come messa in gioco di un senso o di un “essere”» finisce per essere risucchiata, ridotta alla vita semplicemente naturale (*zoé*). Ciò che è in questione allora sono la forma di un pensiero e l'esercizio di una politica che, troppo spesso, per promuovere la vita lavorano a negarla; ciò che è in questione è il movimento di una bio-politica che, hegelianamente, promuove/conserva la vita solo negandola, la volontà di potenza di un soggetto che per ri-conoscersi come tale ha negato quella parte di sé, quel fondo opaco, materiale, animale, violento ed eccessivo che devasta l'esistenza ordinata immettendo scintille di chaos, direbbe Nietzsche, di vita nella vita.

Ciò che è in causa è l'uomo, il suo problematico essere stretto, in quanto dotato di linguaggio, tra natura e cultura, tra dimensione biologica e spazio politico. Ciò che è in

17 Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; cfr. inoltre H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

18 J.-Luc Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 91. Evidenziando la “confusione” che domina il campo teorico della biopolitica determinata dalla varietà delle accezioni del termine e rilevando il significato “ristretto” che Foucault le assegna, Jean-Luc Nancy sottolinea come «è l'uso di termini analoghi a “biopolitica”, di termini come “bioetica” ad esempio, a creare una certa confusione, poiché la “bioetica” si occupa certo delle decisioni morali da prendere dinanzi alle nuove possibilità offerte dalla tecnica biologica (o “biotecnologia”), ma non si occupa e non pretende affatto di definire un'etica complessivamente incentrata sul *bíos*. “Biopolitica”, al contrario, indica una politica complessivamente incentrata sulla vita, votata tutta al suo mantenimento e al suo controllo. Il termine non segnala, dunque, “una politica focalizzata sulla vita o sul vivente” bensì “la vita stessa che determina la politica” o la “sfera della politica intesa come coestensiva alla sfera della vita”», (ivi, p. 89).

causa, oggi più che mai, dati i recenti sviluppi delle scienze cognitive da un lato e di quelle biologiche dall'altro, è l'idea di una natura umana come concetto scientifico o *invariante biologico*, sostrato e fondamento delle innumerevoli variazioni culturali e linguistiche: è proprio la rilevanza di una *invarianza biologica* ed *antropologica* dell'intelligenza umana, il fatto che il principio di certe regolarità sia posto, «à l'interieur, en quelque sorte, de l'esprit ou de la nature humaine», che queste siano legate «à l'esprit humain ou à sa nature, comme conditions d'existence» che Foucault mette in discussione – durante un serrato confronto con Noam Chomsky – per evidenziare, al contrario, la necessità di «le replacer dans le domaine des autres pratiques humaines, économiques, techniques, politiques, sociologiques, qui leur servent de conditions de formation, d'apparition, de modales»¹⁹. Perché l'uomo non è solo una realtà biologica che vive, lavora e parla, l'uomo oggetto del discorso scientifico, ma anche colui che *si rappresenta* nella sua vita, nel suo lavoro e nel suo linguaggio, il soggetto-oggetto di una conoscenza difficile perché sempre immerso nella complessità storica che lo attraversa, lo forma ed a cui resiste.

Ciò che è in gioco non è solo la possibilità di una diversa antropologia, ma anche quella di un'ontologia che a partire dal corpo, da ciò che – nello linea di fuoco Spinoza-Nietzsche-Deleuze – “può un corpo”²⁰, crea una linea di soggettivazione etica e politica dove la resistenza facendosi arte di governo rompe la cristallizzazione delle relazioni di potere, spezza la linea oscura che distingue e confonde bio-potere e bio-politica aprendo spazi di libertà, di cambiamento nelle dinamiche delle relazioni di potere. Un'ontologia per la quale la vita è la “materia etica” che resiste-crea nuove forme di vita, nuovo pensiero; un'ontologia la cui cifra è un essere-pensare-fare che problematizza un potere-sapere normativizzante che agendo in nome della vita *la de-cide*, penetrando anche là dove essa si avvia già a coincidere con la morte, in quello spazio non-naturale di “sospensione”, di una non-vita-non-morte, in/su cui decidono un sapere medico e una norma giuridica che mascherano nell'imparzialità del diritto e nell'oggettività della conoscenza il “sacrificio” di una forma di vita ormai ridotta alle mere funzioni biologiche, appropriandosi così di una vita assolutamente indecidibile, inappropriabile. A questa scienza della vita, a questa politica bio-politica Foucault ci invita a resistere con la sua etica, un'*estetica dell'esistenza* che *dice la verità/problematizza* ad/un esercizio del potere che ha fatto della vita e della morte spazi di potere, concetti bio-politici utili, sospesi tra progressi tecnologici e variazioni giuridiche.

Cerchiamo allora di entrare nella nebulosa della bio-politica facendo un po' di “luce storica” sul concetto. Se certamente, come osserva Roberto Esposito, per entrare in questo

19 Dibattito tenutosi a Eindhoven nel novembre del 1971 tra N. Chomsky e M. Foucault, *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris 1986. La citazione è tratta dal saggio raccolto in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, 4 voll., vol. II 1970-1975, pp. 471-512, tr. it., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005, tr. ingl., *Chomsky vs Foucault. A Debate on Human Nature*, The New York Press, New York 2006.

20 Spinoza, *Ethica*, III, 2, sc. «La formula di Spinoza “non sappiamo di cosa sia capace il corpo” è quasi un grido di battaglia. Ad essa Spinoza aggiunge: parliamo della coscienza, dell'anima, della mente, del potere della mente sul corpo, ma non sappiamo neanche di cosa sia capace il corpo. La chiacchiera morale ha preso il posto della vera filosofia», (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 199).

contesto «non basta limitare il proprio angolo visuale alla trattazione di Foucault» – nella misura in cui questa «prende le mosse in forma di riproposizione e contemporaneamente di decostruzione critica» di due tradizioni che hanno affrontato nei primi decenni del novecento la problematica bio-politica secondo tre differenti approcci, organicistico, antropologico e naturalistico²¹ –, tuttavia credo sia proprio la “svolta” etica che caratterizza l’ultimo periodo della riflessione foucaultiana a dare il tono di una “studiata” filosofia del *bíos*, una politica della vita intransigente ad ogni forma di bio-potere, che singolarmente si incrocia e si confonde, per l’amicizia di Nietzsche, con l’esperienza interiore, l’etica della trasgressione di Georges Bataille e con l’ontologia materialista-nomade di Gilles Deleuze.

Volendo rintracciare i momenti di principale affermazione e problematizzazione del concetto²² possiamo trovarne un primo nucleo di sviluppo in Auguste Comte²³ che proprio nelle neonate scienze della vita, mediche e biologiche, aveva trovato le necessarie premesse per la formulazione di una *biocrazia* – governo dei viventi agito nell’ottica di un spirito positivista – capace di fornire la base razionale e spirituale per una *sociocrazia*, dove il governo sociale e politico trovava espressione nella forma dell’altruismo. Sono proprio le sue riflessioni che aprono, sul suolo francese, un terreno di fertile discussione, in sede di etica e di politica, attorno alle numerose questioni poste alla società non solo dagli sviluppi del sapere medico e biologico, ma anche da quelli di discipline quali l’economia e il diritto. Questioni che se in un’ottica arendtiana sono il frutto della progressiva trasposizione del biologico, dei legami biologici, dallo spazio prepolitico, individuale e familiare dell’*oikos* a quello pubblico della *politeia*, della “cosa comune” – con la conseguente impossibilità di agire politicamente là dove si dispiega lo spazio della materialità della vita –, mostrano proprio attraverso l’“ampliamento” dello spazio della vita, da un lato la possibilità di una sua positiva promozione, soprattutto in relazione ai problemi economici e sociali e, per

21 Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 6.

22 Per un primo approccio storico-teorico al problema cfr. P. Amato (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano 2005; A. Cutro (a cura di), *Storia e attualità di un concetto*, ombre corte, Verona 2500; S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l’esperienza del GIP*, Mimesis, Milano 2005; O. Marzocca (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006. Cfr. inoltre, R. Braidotti, *In metamorfosi*, Feltrinelli 2003; L. Cedroni/P.C. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni, Roma 2003; J.-Luc Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., in particolare del capitolo IV “Complementi” la *Nota sul termine “biopolitica”*, pp.89-93; A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita*, Bibliopolis, Napoli 2004; R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit.; S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006; R. Esposito, *Termini della biopolitica. Comunità. Immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

23 Cfr. A. Comte, *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la Religion de l’Humanité*, in *Œuvres de Auguste Comte*, Antropos, Paris 1969, t. VII, pp. 612-619. Notevole è anche la trasposizione del paradigma medico della distinzione tra normale e patologico come segni di ordine e disordine di un corpo vivente nel campo sociale, trasposizione che con le analisi di Durkheim apre più direttamente a quel movimento di medicalizzazione della vita, di organizzazione scientifica del vivente i cui effetti interessano le attuali questioni di bio-politica. Un primo paradigmatico esempio di analisi comparativa, possiamo dire, che coniuga dimensione biologica e spazio politico si trova in M. Roberts, *Bio-politics. An Essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organism*, Dent, London 1938.

un altro verso quella di una sua distruzione là dove la bio-politica si fa organo di una razionalità tecnologica che non smette di rincorrere l'antico sogno faustiano.

Ambiguità già denunciata, in Francia agli inizi del novecento, dalla riflessione che Georges Bataille ha condotto sul sacro e sul sacrificio in aperta critica nei confronti del potere imperativo nazi-fascista – dove la bio-politica si mostra *tout court* come un bio-potere, nella forma di una biologia antifilosofica – e nella messa in discussione dell'economia ristretta in quanto espressione di una bio-economia che, come dirà Foucault in relazione al liberalismo, è la continua e necessaria iscrizione della vita nell'economico e nel giuridico, la sua riduzione entro il paradigma dell'utile²⁴. Proprio contro la chiusura della vita in un'ottica economicistica e produttivistica, Aroon Starobinski²⁵ e Edgar Morin, negli anni sessanta-settanta, pensano in chiave umanistica una bio-politica positiva, una politica "a misura d'uomo" capace di riannodare i fili di quell'antico, essenziale legame tra spirituale e materiale, tra uomo e animale che, tornando a Bataille, è il gioco della vita, il *continuum* stesso dell'essere. Tuttavia, è soltanto attraverso gli studi sul *bio-potere*, messi in campo da Michel Foucault a metà degli anni '70, che il concetto di *bio-politica* entra nel dibattito filosofico e politico soprattutto in reazione alle forme di determinismo biologico che andavano affermandosi nei cosiddetti *biopolitics studies* sorti in ambito anglo-americano²⁶ indirizzando la politica, che trova nella natura la sua condizione e il suo schema di riferimento, direttamente sul vivente. Sono i caratteri biologici, le tecniche della ricerca biologica, osserva Albert Somit, ad essere assunti dalla politica per spiegare ed anche per "prescrivere" un modo d'essere tra gli uomini, un agire politico segnato e limitato dalla necessaria connessione dei soggetti alla sfera naturale.

È interessante notare inoltre come tale espressione sia stata usata da Michel Foucault per la prima volta durante i Corsi tenuti al Collège de France – negli anni che vanno dal 1970-71, con il corso su "La volontà di sapere", nel 1976 affrontando il tema "Bisogna difendere la società" fino al 1981-82 che vede messo a tema dei suoi seminari "L'ermeneutica del soggetto"²⁷ – quando la sua interrogazione filosofica sul potere, sulla sua natura, sul

24 Dobbiamo in proposito ricordare le tesi elaborate da Edgar Morin negli anni sessanta che in aperta polemica con il capitalismo che acuisce le disuguaglianze portando in primo piano questioni sociali di sopravvivenza che la prassi politica sia democratica che liberale non riescono a soccorrere. Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano 2001.

25 Cfr. A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et de la civilisation*, des Arts, Genève 1960.

26 Cfr. Th. Torson, *Biopolitics*, New York 1970; A. Somit (a cura di), *Biology and Politics. Recent explorations*, The Hague, Mouton 1976.

27 Ricordo brevemente che Foucault ha insegnato ininterrottamente al Collège de France "Storia dei sistemi di pensiero" dal gennaio 1971 a giugno 1984 anno della sua morte con esclusione dell'anno 1977 quando beneficiò di un periodo di studio. Cfr. M. Foucault, *Résumé de cours 1970-1982*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Michel Foucault. I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999. Per la tematica bio-politica cfr. in particolare Id., *Les anormaux: Cours au Collège de France 1974-1975*, Seuil-Gallimard 1999, tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2000; *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard 1997, tr. it. a cura di F. Ewald e F. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998; *Le pouvoir psychiatrique 1973-1974* Gallimard-Seuil, Paris, 2003, tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2003; *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil,

suo fondamento giuridico-politico e sulla sua storia, rende ormai chiaro il legame con i temi della follia, della clinica, del sapere e della cura mettendo a fuoco, come ho detto, la centralità che la questione del soggetto ha sempre avuto nella sua riflessione, e proprio ed in concomitanza con l'introduzione, da parte dell'oncologo americano Van Rensselaer Potter²⁸, del termine *bioetica*. Termine "coniato" con l'intento di evidenziare la necessaria responsabilità insita in tutte quelle *discipline* che hanno come loro campo di ricerca, di applicazione e discussione il vivente, dato che, inizialmente, la bioetica era parte integrante di un progetto politico rivolto ad utilizzare le conoscenze tecniche delle scienze biologiche per sviluppare, massimalizzandole, le potenzialità del vivente in un'ottica prettamente scienziata che poneva quindi in secondo piano proprio quella parte – *ethos* – di un sapere che impone una specifica riflessione sui valori. Occorre poi sottolineare come proprio a questo periodo risalgono sia la fondazione del Kennedy Institute of Ethics e dell'Hastings Center, dedicati alla ricerca bioetica, che la costituzione, da parte del Congresso americano, di una Commissione Nazionale per la *protezione* della vita nel campo della ricerca biomedica e comportamentale. Si tratta di emblematici indicatori di una politica culturale sostenuta da una progressiva "colonizzazione" del sapere medico-scientifico nella politica della vita: i progressi della genetica, della genetica genica, ma anche quelli dell'ingegneria genetica e della fisica atomica, mostrano, infatti, in maniera sempre meno nascosta, il volto negativo di una scienza della vita che, ormai in grado di agire sui meccanismi di generazione naturale e su quelli dell'ereditarietà, serve il gioco ambiguo di una bio-politica che mentre governa la vita che *già c'è* può così decidere anche sulla vita che *ancora non c'è*.

2 Bio-potere-bio-politica

Nel 1974 Foucault, in relazione alla caratterizzazione, all'interno di una forma di sapere medico, come medicina sociale, alla fine del XVII secolo, parla esplicitamente del bio-politico, del corpo, del somatico, di un somato-potere come campo di prevalente interesse per il capitalismo e della medicina moderna come di una vera e propria strategia politica bio-politica²⁹. Questa si presenta, infatti, come «una pratica sociale e solo uno dei suoi aspetti è individualista e valorizza le relazioni tra medico e paziente» esponendo dunque una pratica di socializzazione del corpo individuale che l'economia intensifica, in quanto forza lavoro, in funzione della produzione:

Il controllo sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalistica è il bio-politico ad essere importante, prima di tutto il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà bio-politica; la medicina una strategia bio-politica³⁰.

Paris 2004, tr. it. di M. Bertani, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

28 Cfr. Van Rensselaer Potter, *Bioethics: the science of survival*, in «*Perspectives in Biology and Medicine*», 1970,14, pp. 120-153. Cfr. inoltre E. Boné, *Itinéraires bioéthiques*, Ciaco, Paris 1990.

29 Cfr. M. Foucault, *La nascita della medicina sociale*, tr. it., in Id., *Archivio Foucault II*, cit., pp. 220-240.

30 Ivi, p. 222.

E non è un caso che Foucault "usi" proprio gli studi di medicina sull'ereditarietà quando, proponendosi per l'insegnamento al Collège, volle chiarire il senso della relazione verità-potere, indice del suo progressivo transito da un approccio archeologico – un'analisi rigorosa delle condizioni di possibilità di un enunciato che non vuole ritrovare l'origine né vuole esprimere verità – ad uno genealogico per cogliere il discorso nei suoi effetti di verità, per seguire la capacità del potere di produrre effetti significanti, per enucleare il *come* e il *perché* delle formazioni discorsive nel loro essere radicate in istituzioni e dispositivi di potere: è l'articolazione di un certo sapere, quello medico, che definendo il campo della vita estende le pratiche di controllo del potere³¹. È l'invenzione (*Erfindung*) di una conoscenza, di una certa attività, effetto di determinate strategie che coinvolgono individui, cose e ambiente, a produrre effetti di verità che formano soggetti e costruiscono spazi sociali, nella direzione di una progressiva "statalizzazione" del biologico che vede l'iscrizione del corpo e dei corpi nel campo di una vera e propria tecnologia politica, un'immissione del biologico nel politico che ha la sua necessaria premessa nella caratterizzazione, determinatasi tra il XVII e il XVIII secolo, del bio-potere come potere disciplinante e normativizzante.

Diversi i momenti e i campi di indagini in cui Foucault analizza quest'aspetto del bio-potere: ricordiamo il Corso al Collège de France su "*Gli anormali*" (1974-75) dove, affrontando il problema degli "individui pericolosi" – una «grande famiglia indefinita e confusa [...] motivo di ossessione e terrore intorno alla fine del XIX secolo» che non è certo stata il frutto di un momento di incertezza nella storia della psicopatologia, ma l'oggetto necessario sorto in correlazione ad «un insieme di istituzioni di controllo, con una serie di meccanismi di sorveglianza e di distribuzione»³² – pone in luce, attraverso l'esame delle perizie medico-legali, il fissarsi del sapere psichiatrico nel contesto dei meccanismi propri dell'istituzione giudiziaria. Imprescindibile il passaggio attraverso l'originale fenomenologia dei corpi suppliziati e disciplinati che anima *Sorvegliare e punire* ed apre a *La volontà di sapere* dove il dispositivo politico della "sessualità" è il nodo di congiunzione del corpo e della popolazione, la cifra di un movimento che passa dall'individuo alla specie attraverso la "tessitura" di quel drenaggio "immaginario", "speculativo", "ideale" costituito dal *sex* e dal suo *desiderio* che va così a porre la vita direttamente nel campo

31 Illuminante a questo proposito è quanto Foucault dice circa un diverso rapporto tra una filosofia né dogmatica né scettica, ma critica e una storia, in particolare la storia della scienza, che procede nel segno della discontinuità e dell'errore che in Francia prende avvio grazie alla riflessione di George Canguilhem sulla relazione tra pensiero e vita. Riflessione che in sintonia con il vitalismo di Bergson e facendo lavorare al suo interno l'*Aufklärung* kantiana, mostra la possibilità di una bio-politica positiva della vita, dove la scienza della vita, la conoscenza è la cifra stessa della tensione del vivente, cifra della potenza creatrice della vita stessa, perché «former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie ; c'est manifester, parmi ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera comme on voudra, infime ou considérable : un type particulier d'information» (M. Foucault, *La vie : L'expérience et la science*, in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. IV 1954-1988, pp. 763-775, p. 774). Cfr. inoltre, G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976, Id., *Commento al terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice*, tr. it., in G. Bianco (a cura di), *Gilles Deleuze Georges Canguilhem. Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2006, pp. 53-96.

32 M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 287.

immediato di interesse della politica. Per questo contro la consolidata “ipotesi repressiva” e dando spazio ad una volontà di sapere che è nietzscheanamente, passione del pensiero, volontà di pensare altrimenti, di guardare, vivere e riflettere in modo diverso da come si vive e si pensa, Foucault rintraccia genealogicamente la “genesì di un sapere”, delle motivazioni e delle modalità per le quali è sorto ed è stato organizzato quel particolare campo di conoscenza bio-politica che noi, oggi, indichiamo col termine sessualità, quel

regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana: In questo senso l'essenziale (almeno in prima istanza) non è tanto sapere se al sesso si dice sì o no [...] ma prendere in considerazione il fatto stesso che se ne parla, chi ne parla, i luoghi ed i punti di vista da cui se ne parla, le istituzioni che incitano a parlarne [...] il “fatto discorsivo” globale, la “trasposizione” in discorso del sesso. L'importante sarà sapere sotto quali forme attraverso quali canali, insinuandosi in quali discorsi il potere arriva fino ai comportamenti più minuti e più individuali, quali vie gli permettono di raggiungere le forme rare o appena percettibili del desiderio, come penetra e controlla il piacere quotidiano³³.

Se la messa in discorso del sesso, l'incitazione al discorso sul sesso è stata la strategia più evidente che ha favorito lo sviluppo e la fortuna dell'ipotesi repressiva, nata e cresciuta nella tradizione ascetica e monastica, nel dovere morale di dire se stessi ad un altro, è soprattutto col XVIII secolo, con la comparsa sulla scena politica ed economica della *popolazione* che la messa in discorso del sesso diventa una vera e propria questione di “Polizia”, un problema politico più che morale: il sesso non si deve più *giudicare*, ma anzitutto *amministrare, regolare* per sviluppare al massimo e al meglio la vita. Salute, igiene, natalità, razza divengono fenomeni di interesse pubblico; il sesso diviene l'oggetto politico dei discorsi medici, economici e giuridici che staccano da esso il corpo facendo della carne un organismo, scoprendo un istinto sessuale «suscettibile, anche senza alterazioni organiche, di presentare anomalie costitutive, deviazioni acquisite o processi patologici»³⁴ aprendo così l'ampio campo medico-psicologico delle *perversioni*, uno “sguardo disciplinare” che, tra il XVIII ed il XIX secolo, pone in secondo ordine la fede, i giudizi morali e l'uso dei piaceri. Così la storia del dispositivo della sessualità si scrive, paradossalmente, non come storia di un ascetismo rigoroso, di un desiderio della carne e dei suoi piaceri, quanto piuttosto come problematizzazione del corpo e della vita ad opera della classe borghese che enfatizzando le potenzialità di una *scientia sexualis* ha prodotto la messa in discorso del sesso. Questa è così uscita dal campo della fede con la confessione cristiana per entrare in quello della *verbalizzazione* di sé, nello spazio proprio della psicoanalisi, ed in quelli dell'*esame clinico* e della *confessione giuridica* separando sempre di più il piacere dal desiderio, ignorando quella dimensione affettiva, *erotica, sacra* che non può essere conosciuta da tutti, insegnata, ma solo *sperimentata*, vissuta attraverso l'esercizio di una pratica etica e politica di cura.

Se la bio-politica, osserva Foucault, ha vissuto sempre nella storia del nostro pensiero come politica della vita, tuttavia storicamente, col moderno, ha avuto inizio quel processo

33 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 16.

34 Ivi, p. 104.

di trasformazione del potere che ha fatto della vita e del vivente le poste in gioco di strategie politiche ed economiche che hanno segnato il passaggio dalla *sovranità antica* – detentrica del diritto di far vivere e di lasciar morire – ad una *governamentalità* che *disciplina* gli individui e *amministra* la popolazione. Un mutamento cui ha corrisposto, in campo economico, l'avvento del capitalismo, nella misura in cui il controllo calcolato della forza lavoro nell'apparato produttivo e il correlativo "adattamento" dei fenomeni di popolazione ai processi economici – messi in atto attraverso opportune campagne di protezione e crescita della vita – sono diventati i nodi strategici dell'azione politica. Il capitalismo e il potere per la loro riproducibilità lavorano, infatti, a *far crescere* la vita, con l'ausilio di nuove discipline quantitative – l'economia politica e la statistica – la rafforzano per utilizzarla rendendo, nello stesso tempo, il/i corpo/i soggetti docili, controllabili, malleabili. È così che un bio-potere ha lavorato lungo un duplice binario che seguendo differenti livelli di profondità ne ha permesso la reciproca articolazione. Un doppio livello d'espressione del potere – meccanismo disciplinare e ordinamento regolatore – costituisce la cifra di un nuovo *sguardo* che s'apre nella storia: l'istituzione di un altro ordine del discorso in cui un sapere – presente in istituzioni che vanno dagli asili, alla scuola, all'esercito – riflette sull'educazione degli individui e una conoscenza agraria, demografica e biologica organizzano le popolazioni in schemi che valutano le ricchezze e la loro circolazione, ordinano le vite e la loro probabile durata:

se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo politica e di bio-politica, inventati nel XVIII secolo come *tecniche* di potere presenti a tutti livelli del corpo sociale ed usati da istituzioni molto diverse (la famiglia come l'esercito, la scuola o la polizia, la medicina individuale o l'amministrazione delle collettività), hanno agito a livello dei processi economici, del loro sviluppo, delle forze che vi sono all'opera e li sostengono; hanno operato anche come fattori di segregazione e di gerarchizzazione sociale, agendo sulle forze rispettive degli uni e degli altri, garantendo rapporti di dominazione ed effetti di egemonia; l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi con l'espansione delle forze produttive [...]. L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili³⁵.

Un interesse per l'uomo in quanto vivente che si determina, sempre più specificatamente, come un investimento diretto dei corpi reso possibile dallo sviluppo di un sapere della vita – conoscenze mediche e tecnico-scientifiche che contribuiscono al miglioramento della produzione, conoscenze di economia politica che permettono di massimizzare la forza lavoro – sempre più ampio e profondo che la allontana da quella morte che, nelle pestilenze e nelle carestie dei secoli precedenti, la minacciava. Una pressione del biologico nella storia, osserva Foucault, che porta la vita in primo piano: un nuovo "sguardo" bio-medico, nuove conoscenze bio-economiche rendono «alcune imminenze della morte» meno pressanti nella misura in cui

35 Ivi, pp. 124-125.

nello spazio così acquisito, organizzandolo ed allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli e a modificarli [...]. Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo del controllo del sapere e d'intervento del potere³⁶.

Passa in uno spazio politico globale di trasformazione che, per la prima volta, pone in questione la vita stessa dell'uomo in quanto essere vivente, aprendo a quella "soglia di modernità biologica" che interrompe lo schema dell'episteme classica con un mutamento nell'ordine del discorso scientifico, affermando un diverso rapporto fra storia e vita. Emerge così una *bio-storia* – indice di quanto e di come i movimenti della vita e quelli della storia siano interconnessi – sempre più connessa alla bio-politica, per la quale la vita è, nello stesso tempo, «all'esterno della storia come suo limite biologico, ed all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere»³⁷ sempre più raffinate, precise e definite tanto da toccare l'intero spazio dell'esistenza. Un mutamento reso possibile, osserva Foucault in *Nascita della clinica*, dalla grande trasformazione prodottasi nel sapere medico tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, nel passaggio da un interesse sintomatico allo studio degli organi prima e dei tessuti poi con l'affermarsi dell'anatomo-patologia di Bichat che ha introdotto nella clinica la capacità di un'esperienza della morte che da limite negativo diventa, positivamente, un segno concreto della finitudine stessa che fa scorrere la vita: è il momento in cui «il male, la contronatura, la morte, in breve tutto il fondo nero della malattia, vengono alla luce; tutto cioè si rischiarà e si sopprime a un tempo come la notte, nello spazio profondo, visibile e solido del corpo umano»³⁸, nel corpo degli individui. Corpi che una scienza anatomo-patologica, apre, legge, descrive, compara con uno *sguardo* che diventa sempre più «spesso», sempre più tattile, segnato dal «contatto»: «l'occhio clinico scopre una nuova parentela con un nuovo senso che gli prescrive la sua norma e la struttura epistemologica; non è più l'orecchio teso verso un linguaggio, è l'indice che palpa in profondità»³⁹. È l'apertura di una nuova *estetica* che non solo definisce forme di verità, ma prescrive regole d'esercizio, tutto un codice per una nuova arte medica, un sapere/esperienza della vita la cui verità si identifica con una «bella sensibilità». A questa *riorganizzazione* del sapere clinico corrisponde una *ristrutturazione* dello spazio

36 Ivi, p. 126.

37 Ivi, p. 127. Cfr. quanto dice Foucault a proposito della interrelazione tra storia e vita nell'articolo – apparso su *Le Monde* del 17-18 ott. 1976 *Bio-histoire et bio-politique*, ora in Id., *Dits ed écrits*, cit., III 1976-1979, pp. 95-97– scritto in occasione della pubblicazione del saggio di Jacques Ruffié intitolato *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris 1976. Saggio, sottolinea Foucault, notevole non solo poiché dimostra la padronanza del vasto territorio di conoscenze che Ruffié attraversa, ma soprattutto perché problematizzando fatti e saperi, mostra sul terreno stesso della storia la necessaria interconnessione tra il biologico e il politico, l'importanza quindi di una «“ bio-histoire ” qui ne serait plus l'histoire unitaire et mythologique de l'espèce humaine à travers le temps et un “ bio-politique ” qui ne serait pas celle des partages, des conservations et des hiérarchies, mai celle de la communication ed du polymorphisme», (ivi, p. 97).

38 M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1965, p. 221.

39 Ivi, p. 143.

sociale (ospedale) che accoglie il malato e della prassi politica rivolta a “curare” le malattie. Tutta una politica che trova nel nuovo “sguardo” medico gli strumenti concettuali che, distinguendo tra normale e patologico, fondano *positivamente* quel dualismo metafisico e morale smascherato dalla genealogia nietzscheana.

Con la modernità, con l’entrata in campo di nuove relazioni di potere che eccedono il modello della sovranità, osserva Foucault, la vita biologica, la nuda vita, la vita naturale – *zoé* – chiusa nello spazio privato dell’*oikos*, dove la vita è lotta per soddisfare i bisogni primari dell’uomo, necessità di riproduzione e conservazione, entra nello spazio pubblico della *polis*, nella dimensione di una politica propria del *bíos*, di una vita qualificata, che offre possibilità di liberazione dalle necessità naturali generando così una sorta di indistinzione tra naturale/biologico e politico/biologico che dà luogo ad una strategia bio-politica di *governamentalità* che spinge a far «entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti» del bio-potere. Una *razionalizzazione* dell’arte di governo che, soprattutto tra il ’600 e il ’700, con la formazione dei grandi stati europei, è stato declinato nella dottrina della ragion di Stato, un governo che non deve però rispettare l’ordine generale del mondo, ma solo accrescere progressivamente la potenza dello Stato a scapito della dignità dei singoli, attraverso un *eccesso* di governo che se è esploso nei campi di sterminio, osserva Foucault, ha avuto il suo terreno di coltura nella antiche forme del pastorato sia giudaico che cristiano. Un modello di governo in cui il potere spirituale e quello temporale convergono nella capacità del pastore, di pochi pastori, di gestire un popolo attraverso una dedizione minuziosa, un’attenzione quasi sacrificale verso ogni singolo individuo del gregge. Il pastore veglia su ciascuno, conosce ogni singola necessità insieme alle necessità di tutti ed agisce per il bene di *ciascuno* e di *tutti*, perché sa che ogni individuo «deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire dirigere verso la salvezza da qualcuno al quale sia legato da un rapporto globale e al tempo stesso particolareggiato, articolato»⁴⁰. Un rapporto regolato secondo il binomio obbedienza-dipendenza tra gregge e pastore in cui la salvezza è assicurata sia da un ordine assoluto di verità – dogma – che da tecniche e regole di conoscenza individualizzati – osservanza di precetti, colloqui confessionali, esame di coscienza –, un’arte di governo che trapassando dal modello pastorale cristiano allo Stato moderno ha assunto sempre di più la fisionomia di una razionalizzazione politica della vita per la quale *omnes et singulatim* sono i poli di una medesima dialettica.

Così nell’ottica genealogica che percorre i saggi raccolti in *Microfisica del potere* Foucault sottolinea, nell’analisi del potere, la necessità di uscire dall’opposizione violenza-ideologia, dai modelli del contratto, della proprietà e della conquista per “smascherare” la centralità e l’unità di un potere che, dal medioevo in poi, ha impegnato tutto un sistema giuridico ed economico nella costruzione di un sapere volto a legittimare la sovranità incarnata dal corpo vivente del re e a sancire l’obbligazione legale e morale all’obbedienza. Oltre il binomio sovrano-legge, ma anche oltre il modello del Principe, è necessario leggere i meccanismi di potere a partire da una “strategia immanente ai rapporti di forza”, senza dimenticare che le relazioni di potere vigono nei processi economici, in quelli della conoscenza e nelle relazioni sociali non come una sovrastruttura che proibisce o riproduce, ma in quanto forza

40 M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, tr. it. in «Lettera Internazionale», 15, pp. 35-42, p. 35.

microfisica, potenza che produce reale, nuova vita, nuovo sapere, regimi di visibilità e di dicibilità. Così, osserva Foucault, è necessario, in contrasto con Hobbes, non tanto cercare l'anima-sovranià del potere-Leviatano, il cuore o la testa dello stato, ma sapere:

Come, poco a poco, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri ecc. Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento [...] i corpi periferici e molteplici, quei corpi, che gli effetti di potere costituiscono come soggetti⁴¹.

Cogliere gli individui nel corpo, nei corpi attraverso cui il potere passa, cogliere il potere nelle relazioni che intercorrono tra i corpi perché

tra ciascun punto di un corpo sociale, tra un uomo e una donna in una famiglia, tra un maestro e il suo allievo, tra chi sa e chi non sa, intercorrono delle relazioni di potere che non sono la pura e semplice proiezione del grande potere sovrano sui singoli; ma sono piuttosto il terreno mobile e concreto, nel quale esso viene a radicarsi, le condizioni di possibilità perché esso possa funzionare⁴².

Ciò ha determinato un mutamento della pratica politica, una radicalizzazione della sua "presa" sulla vita, evidente nella trasformazione delle antiche pratiche di cura/governo di sé in tecniche di *governamentalizzazione*, nuove strategie di potere che, già con il liberalismo⁴³ formatosi nel XVIII secolo, per espandersi pienamente producono libertà, ma soltanto per consumarla, limitarla, distruggerla: una protezione della vita che non è più esterna, come avveniva nel rapporto sovrano-suddito, nella misura in cui la lotta, ora, è contro un pericolo sempre interno, sempre presente, ineliminabile in quanto polo necessario della sicurezza

41 M. Foucault, *Corso del 14 gennaio 1976*, in Id., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 28-60, p. 32.

42 M. Foucault, *I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, tr. it. in "millepiani", 1996, 9, pp. 11-17, p. 14.

43 Accanto ad una forma di liberalismo economico espressione dell'industrializzazione della produzione, ad un liberalismo che amministra la vita attraverso una "scienza di polizia" che vigila sul vivente preoccupandosi non solo che la gente sopravviva ma che «viva e faccia anche di meglio» c'è un liberalismo che sembra paradossalmente doversi contraddire per essere, un liberalismo che si "nutre" della stessa libertà che produce: «Non bisogna credere che la libertà sia un universale che subirebbe, attraverso il tempo, una progressiva realizzazione o delle variazioni quantitative o delle amputazioni più o meno gravi, delle occultazioni più o meno rilevanti. Essa non è un universale che si specificherebbe nel tempo storico e nello spazio geografico. La libertà non è una superficie bianca con delle caselle nere più o meno numerose, sparse qua e là, di tanto in tanto. La libertà non è mai altro – ma è già abbastanza – che un rapporto attuale tra governanti e governati, in cui la misura della scarsa libertà esistente è data dalla maggiore richiesta di libertà. Sicché, quando dico *liberale* non intendo un forma di governamentalità che concederebbe un maggior numero di caselle bianche alla libertà. Se impiego il termine *liberale* è innanzitutto perché la pratica di governo che viene messa in campo (nel XVIII secolo) non si limita a rispettare questa o quella libertà, a garantire questa o quella libertà. Essa è, in un senso più profondo, consumatrice di libertà, poiché può funzionare solo nella misura in cui c'è effettivamente un certo numero di libertà [...]. La nuova ragione governamentale ha dunque bisogno di libertà», (M. Foucault, *La questione del liberalismo*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, medusa, Milano 2001, p.159-167, p. 159).

degli individui e della collettività.

Un paradosso che colpisce tutta una serie di questioni – identità etnica, identità sessuale, relazione all’ambiente, strategie di ricerca e metodologia d’analisi, uso della forza lavoro, ottimizzazione della vita – portando in primo piano l’urgenza di un’etica-politica per la quale il “fatto” della vita, la sua conservazione, riproduzione e la promozione, è primariamente connesso alla responsabilità del singolo che supera e precede la dimensione giuridica e quella deontologica che regolano i singoli campi di ricerca e applicazione. Un’etica-politica costruita come un’*estetica dell’esistenza*, dove l’arte del governo di sé e degli altri, osserva Michel Foucault negli anni ’80, apre alla produzione di soggetti non assoggettati, liberi, attivi, capaci di quel sapere critico che, nel contesto stesso delle strutture di potere, permette kantianamente di resistere agli eccessi di governo. Perché il motto oraziano «*sapere aude!*», con cui il filosofo di Königsberg chiude l’*Opus postumum*, è proprio l’invito ad un’*arte di sé*, ad una filosofia e ad una politica che non devono dirci cosa fare dell’uomo, ma cosa fare di noi stessi, ad una politica che non deve decidere sulla vita, ma deve promuoverla in tutte le sue sfaccettature favorendo quel sovrappiù d’essere che è cifra di felicità. Una filosofia e una politica che lavorano per una cultura della condivisione, una cultura del due, possiamo dire con Luce Irigaray⁴⁴, che non esclude il corpo nè lo include disciplinandolo, ma parla al/del corpo e guarda al mondo, alla natura e all’animale senza farne continua occasione di un mercato di morte.

È proprio in quest’ottica che va considerata, come ho detto, la presa di distanza del pensatore francese dai cosiddetti “*biopolitics-studies*”, sorti in ambito anglo-americano negli anni ’60, che pongono alla base dell’agire individuale, sociale e politico la struttura biologica⁴⁵, una costante antropologica, una natura umana conoscibile e definibile che giustificano così la necessità di ricorrere agli studi di discipline quali la sociobiologia, la psico-biologia, la bio-economia e il bio-diritto nell’analisi dei processi sociali e politici. Per Foucault, al contrario, la vita, formata, informata, regolata – nel corpo, nei corpi, nell’anima – è sempre oggetto di strategie politiche: mai libero d’essere, un corpo è sempre limitato, formato, prodotto da strategie di potere, da una storia che lo devasta con le sue “intensità”, i suoi “furori” e i suoi “segreti”, lo moltiplica, lo oppone a se stesso, ad una storia effettiva che guarda a ciò che le è più oscuro, «il corpo, il sistema nervoso. Gli elementi, la digestione, le energie» per afferrarlo alla distanza:

corpo che porta, nella vita e nella morte, nella forza e nella debolezza, la sanzione di ogni verità e di ogni errore [...] superficie d’iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono); luogo di dissociazione dell’Io (al quale cerca di prestare la chimera di un’unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento [...] preso in una serie di regimi che lo plasmano: è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa; è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze⁴⁶.

44 Cfr. a questo proposito il recente saggio di Luce Irigaray, *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

45 Cfr. il dibattito tenutosi a Eindhoven nel novembre del 1971 tra Noam Chomsky e Michel Foucault dal titolo *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, cit.

46 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, tr. it. in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino

Perché le forze che segnano, incidono il corpo, vi si inscrivono ed esprimono, continuano incessantemente le loro lotte: possono essere affermate, deviate, slegate, perché sempre il potere ha bisogno del suo contrario, della libertà e questo è, paradossalmente, più evidente proprio nelle forme del governo liberale che preoccupandosi di “gestire” e “organizzare” le migliori condizioni per poter “essere liberi di essere liberi” innesca inevitabilmente una sotterranea frizione tra estensione e limitazione della libertà.

L’investimento politico del corpo, osserva Foucault, si traduce in una vera e propria “occupazione”, un’infiltrazione profonda il cui effetto eclatante è stato, nella storia, la produzione di un’anima – un più del corpo, un incorporeo e reale su cui incidere – e di una morale: una moralizzazione del corpo, di quegli istinti, passioni e desideri che entrano, accanto alle anomalie fisiche e mentali e alle situazioni sociali e ambientali marginali a costituire il campo d’azione politica di tutto un sapere medico e giuridico che distingue, ordina e normalizza individui e specie. Le scienze dell’uomo, la psichiatria, ma anche la medicina, la sociologia e l’economia politica rivolgono infatti tutti i loro sforzi a stabilire scopi, procedure e regole analoghe al fine di identificare, classificare e controllare le “anomalie” presenti nei corpi individuali, nei corpi sociali: un “panoptismo quotidiano”, una diffusione microfisica nel reale che regola istituzioni ed apparati e normativizza gli individui garantendo così il funzionamento del potere.

In quanto istanza nomade, impersonale e autonoma, il potere ha come sue cifre la lotta, lo scontro, la guerra, tutta una meccanica delle forze governata dai principi di azione e di reazione, una legge che il potere politico iscrive «nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri» in un incessante gioco eracliteo di trasformazioni, di resistenze e di cristallizzazioni che produce soggetti e assoggettamenti. Diversamente da un super-Io freudiano, che limita l’accesso al reale, blocca la messa in discorso dell’Io, «il potere lavora il corpo, penetra il comportamento, si mescola al desiderio e al piacere» ed è per questo che Foucault sottolinea la necessità di studiare il potere fuori dal modello giuridico della sovranità analizzandolo prospetticamente nell’ottica delle discipline, delle tecniche e delle tattiche che esibiscono, come osserva Deleuze, l’effettiva cartografia dei rapporti di forza che hanno dato luogo, nell’età moderna, ad una razionalizzazione della vita, ad un bio-potere che si manifesta come «potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte». La potenza della morte che distingueva il potere sovrano, il diritto di spada di «*far* morire o di *lasciar* vivere» che si esercitava essenzialmente come diritto di prelievo di una parte dei beni e del lavoro viene, nel corso dell’età classica, sempre più nascosto, mascherato in una minuziosa cura/amministrazione dei corpi, una gestione calcolata della vita a cui lavorano le discipline secondo due direzioni che riflettono le linee di sviluppo e applicazione di un potere che si è dato il compito di gestire la vita. Se il potere sovrano

Era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita: fino a culminare nel privilegio di impadronirsene per sopprimerla. L’occidente ha conosciuto a partire dall’età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi di potere. Il “prelievo” tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra

altri che hanno funzioni di incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle. Il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi, o almeno ad appoggiarsi sulle esigenze di un potere che gestisce la vita ed a finalizzarsi a ciò che queste domandano⁴⁷.

Se con Nietzsche Foucault ritiene che un corpo in quanto utilizzabile ed esprimibile in modi differenti all'interno delle diverse situazioni storiche-culturali, non può essere ridotto a supporto per la costruzione di un'identità, non può essere assoggettato ad un'anima, ad una mente, ad una coscienza, ad una personalità, a tutto un sapere che *supplizia* il corpo "sobriamente" identificandolo, controllandolo, educandolo socialmente, e pur parlando del corpo come corpo vissuto – considerando con Merleau-Ponty le cosiddette "invarianti del corpo" descritte nella *Fenomenologia della percezione*, le asimmetrie alto-basso, destra-sinistra, le costanti sociali, i messaggi sessuali, le espressioni del volto sulle quali andrebbero ad agire le tecnologie disciplinari che identificano, dividono e manipolano i corpi – tuttavia lo sente come il soggetto-oggetto di una presa politica da parte di strategie che lo vedono come utilizzabile sia in quanto corpo direttivo che come corpo assoggettato⁴⁸, controllato, controllabile, modificato, modificabile. Corpo-oggetto, corpo-rappresentazione (*Körper*), quindi, a cui viene ridotta ogni singolare esperienza di quel *Leib* che Derrida, indicando la necessità di "scaricare" il termine della pesante eredità cristiana, indica come carne (*chair*) in cui abita l'estraneo, quell'alterità che rende impossibile ogni appropriazione, appropriazione⁴⁹, un'alterità che è nel contempo *corporeità*, fragile carnalità, osserva Foucault, ma anche "carne", piega dell'essere, piega ontologica, potenza della vita che supera il corpo proprio, l'intenzionalità di una coscienza, l'unità di un soggetto conoscente. Corpo ambiguamente intriso di alterità, corpo-anima-mente che apre, s'apre al mondo, corpo: esistenza animale-umana. Se

l'uomo occidentale apprende a poco a poco cos'è una specie vivente, cosa vuol dire avere

47 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

48 François Ewald, collaboratore di Foucault al Collège, presentando *Sorvegliare e punire* richiama l'assonanza con il § 6 della Prefazione della *Genealogia della morale*: «questo problema del valore della compassione e della morale della compassione [...] sembra innanzi tutto soltanto un fatto isolato, un interrogativo a sé; ma a chi su questo punto resta inchiodato, a chi su questo punto *impara* a interrogare accadrà quel che è accaduto a me – gli si spalancherà dinanzi una prospettiva nuova, immensa, una possibilità lo afferrerà come una vertigine – [...] finalmente si renderà avvertibile una nuova esigenza» così il problema della nascita della prigione a chi si sofferma e «impara a domandare, vedrà come è capitato a me, spalancarglisi davanti un orizzonte nuovo e sconfinato, una possibilità simile a una vertigine lo scuoterà, [...] e alla fine si farà strada una nuova esigenza», una prospettiva nuova, genealogica che pone il problema del potere, della sua presa sui corpi e quello del sapere. La genealogia è allora nello stesso tempo una fisica e una microfisica: «adotta il punto di vista del corpo. Quello del corpo suppliziato, addestrato, marchiato, mutilato, obbligato, costretto, vale a dire il punto di vista dei corpi che vengono ripartiti, organizzati, separati, riuniti» resi oggetto di sapere, F. Ewald, *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 23.

49 Tale connotazione sarebbe ancora presente nell'espressione "carne del mondo" di Merleau-Ponty. Cfr., J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nacy, Galilée, Paris 2000.

un corpo, delle condizioni d'esistenza, delle probabilità di vita, una salute individuale e collettiva, delle forze modificabili in uno spazio dove la si può distribuire in maniera ottimale⁵⁰

il corpo, individuale e sociale, è allora un vero e proprio campo d'azione, di investimento politico, materia di esercizio dei rapporti di potere che lo investono, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, lo obbligano a certe cerimonie, esigono da esso dei segni, ne fanno una forza lavoro, utile, produttiva, oggetto di una scienza economica, giuridica e medica, di tutto un sapere normativizzante che «distribuisce ciò che è vivente in un dominio di valore e utilità». Il corpo-anima-mente è il luogo privilegiato di esercizio del potere che, per un verso, lo *individualizza* come organismo e, per un altro verso lo *collettivizza* collocando i corpi all'interno dei processi biologici naturali, assoggettandoli ad una morale e ad un sapere. È allora ad una diversa economia dei corpi, una diversa economia del desiderio e dei piaceri, un'economia generale, possiamo dire con Georges Bataille, che dobbiamo guardare se vogliamo evitare i pericoli di una bio-politica negativa che per promuovere la vita la nega, gli eccessi di una tecnicizzazione o politicizzazione assolute del corpo/i, un'economia che è espressione di una diversa relazionalità tra i corpi, di un diverso intreccio tra potere e sapere, tra sapere e verità che non risponde più alle regole dell'*utile* e della *produttività*, ma segue le tracce dello *scambio* e del *dono*, una politica dell'esistenza più che una governamentalizzazione dell'esistente.

Critica e cura: amicizia. Possono essere le cifre di un pensiero/filosofia e di una politica a venire; di una riflessione e di un'azione attente alla vita, feconde di una responsabilità che impegna tutti e ciascuno in prima persona in un lavoro di sottrazione alla seduzione della narrazione identitaria dell'Occidente, al narcisismo tutto umano che avendo elevato la ragione a mito non sa più tornare a credere, come suggeriva Primo Levi, alla propria ragione. Un'etica del *bios*, un esercizio del pensiero che sia, a mio avviso, capace di ri-orientare l'azione dell'uomo/Occidente nell'orizzonte prospettico dell'animalità, della corporeità, nella generosità dell'immediatezza sensibile da cui è ancora assente il lavoro del linguaggio, il desiderio di un senso, la ricerca di un'origine, la pienezza dell'essenza. Una filosofia della vita⁵¹ – come ci indica Foucault alla fine degli anni settanta – che non scioglie l'ambiguità costitutiva della bio-politica, ma declinando l'etica nella politica pensa una *bio-politica a-venire* nella forma etica di un *bios* che nella *prassi critica* e nella *cura di sé* esige uno stile, una forma di pensiero e un modo d'esistenza che resistono alle strategie costruttive del bio-potere, nella forma di una *filosofia a-venire* per la quale la vita, *una* vita, scrive Gilles Deleuze, è l'immanenza pura: « elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanente qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence

50 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 126.

51 Nel contesto del dibattito filosofico italiano attorno alla questione foucaultiana della bio-politica centrali sono le posizioni di Giorgio Agamben e di Roberto Esposito: cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Milano 2001; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.

de l'immanence, l'immanence absolue : elle est puissance, béatitude complete »⁵², un desiderare-godere tanto più urgente oggi di fronte all'incapacità del sapere scientifico e della prassi politica a fare della vita l'orizzonte prospettico del loro essere-pensare-fare, a riflettere responsabilmente a quelle “questioni mortali” che interessano il significato, la natura, il valore dell'esistenza umana e del mondo.

Questioni che richiamano da un lato la filosofia a quell'eccellente modestia socratica che la voleva come *organon* per una vita buona, strumento *per vivere* e non solo per contemplare, e dall'altro esigono che il suo *logos* si spogli dell'arroganza che lo ha fin qui contraddistinto, del suo desiderare senza piacere segno di quell'illuminismo esasperato che ha tradito l'ideale kantiano di un progressivo ed equilibrato progresso verso il meglio per “amore” di una tecnica divenuta strumento di un «illimitato impulso progressivo della specie», *hybris* prometeica che ha precipitato l'umano «in un mondo freddo e insidioso, nel quale non è più la natura, ma il potere conseguito a dominarla a minacciare l'individuo e la specie»⁵³.

Potremmo allora pensare ad una bio-politica che in quanto attenzione al vivente che si estende dal biologico al sociale in un intreccio corale di discipline – dalla genetica all'antropologia, dalla linguistica all'etnologia, dall'economia alle analisi comparate delle religioni e delle culture – che ricostruendo, indagando e spiegando le diverse tappe dello sviluppo della vita umana, trattando corpi e relazioni tra corpi dovrebbe filosoficamente “svelarne” quel nucleo sacro, tremendo e insieme affascinante, che è quello di un'origine né semplice né univoca per la quale il caso abita la necessità, il determinismo biologico non preclude l'autonomia, le leggi logiche del pensiero s'accordano ad una pensosità disordinata ed il kantiano coraggio di sapere declina il tracciato di una conoscenza *e* critica *e* clinica che non domina la vita, ma se ne prende responsabilmente cura. Dovremmo saper pensare ad una filosofia del *bios* non come sostituzione di una bio-politica negativa con una sua forma edulcorata nelle pratiche di protezione e di solidarietà che fanno anche dell'emarginato, del povero, del malato funzioni utili al meccanismo dell'economia di mercato, non come un contropotere, ma come la pratica di una ragione “sobria”, “modesta”, una *razionalità ragionevole*, rigorosa ma disponibile che resiste alle lusinghe del canto delle sirene non però politicamente come Odisseo – la cui astuzia è la cifra di una “sfida divenuta razionale”, dell'inganno di una ragione che non conosce amicizia, la “virtù” che dona, ha svilito, mercificato il sacrificio –, ma eticamente nel segno di quel vitalismo immanente, nietzscheano e bergsoniano⁵⁴, che è cifra di creazione, di resistenza all'individualizzazione e all'accesso di governo limitando e cambiando gli spazi di un certo diagramma sperimentando forme d'esistenza imprevedute in cui la vita non è più solo l'oggetto delle strategie di potere, ma sempre e di nuovo *una* vita, molteplice e singolare, potenza che è, resiste e crea.

52 G. Deleuze, *L'immanence : Une vie...*, in « Philosophie » , 1995, 47, pp. 3-7.

53 P. Portinaro, *Introduzione* a H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Firenze 1993, pp. XV-XXV, p. XX.

54 Cfr. a questo proposito le letture di G. Canguilhem, *Commento al terzo capitolo de L'evoluzione creatrice*, tr. it. in G. Bianco (a cura di), *Gilles Deleuze. Georges Canguilhem. Il significato della vita*, cit., pp. 53-96 e di G. Deleuze, *Bergson: L'evoluzione creatrice*, ivi, pp. 97-115.