

ARTI DELL'ESISTENZA E MANIPOLAZIONE TECNICA DEL *BIOS*

MICHEL FOUCAULT E LE BIOTECNOLOGIE CONTEMPORANEE

di Caterina Croce

Università degli Studi dell'Insubria, Varese - Como

Tekhnai tou biou e tecnicizzazione della vita

Nel corso degli ultimi anni della sua vita Michel Foucault si dedicò allo studio delle antiche *tekhnai tou biou*, le arti e le tecniche dell'esistenza con cui i filosofi classici e tardoantichi incitavano a prendersi cura del proprio sé. Cosa distingue queste antiche tecniche del *bios* dalle biotecnologie contemporanee? In cosa divergono le tecnologie del sé studiate da Foucault dalle moderne tecnoscienze che hanno come specifico oggetto di studio e di intervento le facoltà che per secoli hanno definito l'umanità dell'uomo?

Vorrei tentare qui una prima risposta, nella convinzione che questa analisi, qui solo abbozzata, meriti di essere sviluppata, giacché sembra che al giorno d'oggi una delle possibili derive della cura di sé consista proprio nell'aspirazione delle fantasie super-omistiche di un essere che sogna la perfezione e l'immortalità: la tecnicizzazione del soggetto, come spiega anche Fabio Merlini, può pervertire la cura di sé nel progetto autarchico di un auto-potenziamento illimitato¹.

Un esame delle differenze che separano la prospettiva foucaultiana della cura di sé dai progetti di assicurazione e ottimizzazione della vita delle tecnoscienze attuali ci consentirebbe, a mio avviso, di riconfigurare la soglia etica che separa la scelta dall'automazione, la modulazione del proprio stile dalla sofisticazione della propria dotazione genetica, la cura di sé dal sogno narcisistico della propria perfezione.

Come scrive Ottavio Marzocca, Foucault nei suoi studi sull'*epimeleia seautou* presso i greci e romani si premura di distinguere le antiche tecniche dell'esistenza dalle moderne biotecnologie, dove è la *zoè* ad essere oggetto di una manipolazione che, invece di essere orientata alla sua stilizzazione

¹ F. Merlini, "Cura di sé e cura del mondo. Di alcune possibili derive", in Id., *La comunicazione interrotta*, Edizioni Dedalo, Bari 2004.

etica in direzione di un *bios* qualificato, insiste sulla sua alterabilità biologica². Come scrive efficacemente Pietro Montani nel saggio *Bioestetica*, nell'ambito delle tecnoscienze contemporanee "il pericolo consiste nel fatto che l'uomo arrivi a percepirsi come *nuda vita* completamente integrabile nel progetto manipolante e assicurativo della tecnica"³.

La distinzione tra *bios* e *zoè* è uno dei passaggi delicati di questo nostro percorso, poiché essa è oggetto di un'intensa problematizzazione da parte del pensiero biopolitico contemporaneo. Giorgio Agamben in *Homo Sacer*, pur prendendo le mosse da tale distinzione, mostra come la produzione di *nuda vita* sia la prestazione primaria del potere sovrano, il quale proprio distinguendo tra vita politica degna di protezione giuridica (il *bios*) e vita esposta all'arbitrio (la *zoè*) rivela la sua originaria vocazione biopolitica⁴. Roberto Esposito in *Bios* spiega che la tanatopolitica nazista consistette proprio nell'estendere il dominio della *zoè* a un numero sempre maggiore di uomini e donne, che per le loro caratteristiche biologiche furono giudicati vite non degne di essere vissute⁵.

Quando usiamo i termini *bios* e *zoè* dobbiamo dunque stare attenti ad evitare possibili ingenuità e ad interrogarci sulla loro genealogia biopolitica. A maggior ragione in un'epoca come la nostra in cui la stessa possibilità di distinguere tra natura umana e condizione umana sempre perdersi irrimediabilmente. Come spiega Massimo De Carolis nel suo saggio *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* – un valido sostegno di cui vorrei servirmi per orientarmi nel panorama delle tecnoscienze attuali e delle loro ripercussioni sul piano della nostra vita sociale e politica – la tecnicizzazione della vita porta come prima conseguenza ad una radicale ridefinizione dei rapporti

² "Significativa (...) è la puntualizzazione che Foucault sente il bisogno di fare dicendo che oggi l'espressione greca *techne tou biou* non può essere tradotta col termine 'biotecnica', poiché il senso attuale di questa parola induce a pensare a tutt'altro genere di pratiche" (O. Marzocca, "Biopolitica, sovranità, lavoro", in O. Marzocca (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 246).

³ P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2008, p. 69

⁴ Agamben individua nella figura romana dell'*homo sacer* la matrice biopolitica della sovranità: l'uomo sacro era infatti colui che veniva bandito dalla comunità ed escluso dal diritto così da essere uccidibile e ma non sacrificabile e "sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio, e sacra, cioè uccidibile e non sacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera" (G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995, p. 92).

⁵ Nel suo lavoro successivo, *Terza persona*, Esposito riconduce al dispositivo giuridico della persona l'operazione che taglia il vivente in zone di diverso valore, separando una *nuda zoè* infinitamente uccidibile da un *bios* qualificato da difendere e tutelare.

L'espressione "vite non degne di essere vissute" rimanda allo scritto di Karl Binding e Alfred Hoche intitolato *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Come è noto, le tesi espresse in questo *pamphlet* del 1920 vennero riprese dal regime nazionalsocialista per giustificare l'eutanasia.

tra natura umana e condizione umana: la nozione di natura si rivela ormai del tutto inadeguata a render conto di un essere sottoposto a trasformazioni che sfumano la possibilità di distinguere in modo perentorio tra naturale e artificiale.

Negli ultimi decenni è in corso una trasformazione tecnoscientifica che rende problematico il ricorso alle categorie tradizionali dell'umanesimo:

Il senso di questa trasformazione è che la tecnica non si concentra più sulle sole attività produttive e sui loro risultati, ma investe ora esplicitamente le *forme di vita* in se stesse; di conseguenza, il suo oggetto primario non sono più tanto le concrete prestazioni di cui l'uomo è capace, quanto le *facoltà*, in se stesse, che presiedono a queste realizzazioni, a cominciare dalle facoltà del linguaggio e della prassi che definiscono, fin da Aristotele, l'umanità dell'uomo⁶.

Vorrei ricordare come la nozione di umanità dell'uomo, cui pure De Carolis si richiama, sia oggetto di revisione critica da parte dei teorici del variegato universo post-umano⁷ per i quali "l'uomo è un essere transizionale eteroriferito"⁸, la cui definizione non può prescindere da processi di costante ibridazione con l'alterità e meticciamiento con il mondo. Il *post-human* – nella pluralità dei suoi approcci: artistico, scientifico e filosofico – mostra come l'identità umana si giochi in un orizzonte di promiscuità ontologica da cui emergono i debiti che l'uomo, nel corso della sua evoluzione, ha contratto con l'alterità, in particolare con l'alterità animale e con l'alterità tecnologica. In breve, oggi assisteremmo a un'impressionante accelerazione dei processi di contaminazione che accompagnano da sempre la storia dell' "uomo" e che ci ingiungono una volta per tutte di "fare i

⁶ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 9.

⁷ Il termine post-umano fu coniato dal gallerista e critico d'arte Jeffrey Deitch in occasione dell'omonima mostra collettiva che egli organizzò a New York nel 1992, volta ad indagare i rapporti tra arte e nuove tecnologie. Per un approfondimento si rimanda al catalogo della mostra intitolato *Post human*, Museo d'Arte Contemporanea, Rivoli, 1992. Un'interessante bibliografia sui temi del post-umano è suggerita da Marco Belpoliti nel saggio *Crolli*, Einaudi, Torino 2005.

⁸ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 14.

conti con l'umanesimo – cioè con l'idea autarchica e separativa dell'ontologia umana (...) – e con l'antropocentrismo – ovvero con l'utilizzo dell'uomo come misura dell'universo"⁹.

Tanto rumore per nulla?

Alla luce del percorso che intendo affrontare, credo sia interessante che il libro di De Carolis si apra ricordando un passaggio del saggio baconiano *Nova Atlantis*. Infatti, se è vero che Bacone è considerato uno dei padri della scienza moderna – di quel razionalismo scientifico che ha contraddistinto la nostra modernità – occorre ricordare come nel formulare forse il primo “programma tecnoscientifico globale” ponga il “divieto tassativo di sottoporre a una manipolazione tecnica i sensi e le facoltà dell'uomo, perché il ricorso all'artificio in questo campo costituirebbe non un progresso, ma un'indebita scorciatoia dalla giusta via della conoscenza e del perfezionamento morale”¹⁰.

Ora, posto che Bacone non avrebbe potuto prevedere gli sviluppi della tecnica contemporanea, che già negli anni Cinquanta sembravano inimmaginabili¹¹, e considerato che la sua impostazione umanistica non potrebbe reggere agli urti di un'epoca che si avvia verso una dimensione post-umana, la suggestione baconiana merita di essere presa in considerazione. Bacone vede nella manipolazione delle facoltà umane una scorciatoia morale, come se percepisse il rischio latente di delegare la nostra responsabilità ai dispositivi tecnici¹². Come se la fiducia nella possibilità di perfezionare il nostro corredo genetico ci assolvesse dal compito di dare un senso e una misura alla nostra condotta. Come se la possibilità di ottimizzare le singole *performance* ci esonerasse dal costruire un rapporto con noi stessi.

Ed è proprio nel tentativo di dare una forma all'agire e uno stile all'esistenza che Foucault si dedica allo studio delle antiche *tekhnai tou biou*, in particolare a quelle pratiche di soggettivizzazione che

⁹ Ivi, p. 511.

¹⁰ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 21-22.

¹¹ De Carolis nel suo saggio mostra come tutti i discorsi sulla tecnica prodotti dal pensiero filosofico nella prima metà del Novecento facevano riferimento a un'epoca in cui l'incremento tecnico era visibile soprattutto nell'ambito delle attività produttive. È curioso, nota De Carolis, che l'attenzione da parte della filosofia sia diminuita proprio nel periodo in cui nascevano le due branche fondamentali delle tecnoscienze umane, vale a dire l'ingegneria cognitiva e l'ingegneria biologica, nate entrambe intorno ai primi anni Cinquanta.

¹² A questo proposito Pietro Montani, nel saggio già citato intitolato *Bioestetica*, parla di “incremento alla delega”, ossia del fenomeno per cui l'uomo delega a protesi e dispositivi tecnici la propria percezione ed elaborazione del reale.

ritrova nella filosofia tardoantica. Dovremmo riflettere, allora, sulla differenza che corre tra le *tekhnai* antiche di costruzione del sé e le tecnoscienze umane della contemporaneità. A questo proposito, mi sembra utile fare riferimento al modo in cui De Carolis suggerisce di distinguere la concezione antica della tecnica da quella moderna. La teoria antropologica di Gehlen ci ha insegnato a concepire l'uomo come quell'animale la cui esposizione al mondo è priva dei filtri biologici che, selezionando i segnali decisivi, ne consentono l'immediata traduzione in reazioni istintive. In altri termini, per l'uomo il confine tra segnale dotato di immediata valenza biologica e rumore di fondo è estremamente labile. La capacità tecnica dell'uomo consisterebbe proprio nel reinvestire il rumore, nel tradurlo in segnale, nel trasformarlo in preziosa risorsa. La tecnica sarebbe così la capacità di mettere a valore gli imprevisti, di saper trarre vantaggio da una situazione ostile, di scovare un senso possibile nel caos dell'insignificante.

Questo è il modo con cui, secondo De Carolis, già Aristotele coglieva la differenza tra potenzialità naturali e competenze tecniche, mostrando come queste ultime possano essere apprese solo facendo leva su una duttilità originaria che non obbedisce a nessuno schema: su delle virtualità che diventano reali solo in virtù di un esercizio che, sperimentandole, le pone in essere. “A differenza dell'apprendimento guidato biologicamente, qui non si avanza infatti verso un modello d'azione via via più definito e lineare, ma, al contrario, verso una crescente duttilità e indeterminatezza”¹³.

La cifra caratteristica delle abilità tecniche è di sviluppare talenti e competenze al fine di rendere possibile una *scelta*: il virtuoso, infatti, è colui che può sganciarsi dall'obbedienza pedissequa alla regola per praticare strade alternative e produrre risultati inattesi. Potremmo dire, allora, che l'attitudine tecnica consista nella capacità di accogliere il rumore, di metterne in risonanza le voci, e di illuminarne, a seconda delle contingenze e senza schemi d'azione precostituiti, i molteplici significati virtuali.

Il paradigma che già vediamo abbozzato in Aristotele risulta dunque fondato sul principio del *perfezionamento del soggetto*, inteso come valorizzazione della sua esposizione e della sua attitudine alla scelta. Tuttavia De Carolis sostiene che nell'ambito della tecnica moderna il principio del perfezionamento del soggetto abbia ceduto il passo a quello dell'*ottimizzazione del prodotto*: così, secondo De Carolis, l'obiettivo diventa quello di ridurre al minimo il rumore in vista di una

¹³ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 60.

selezione degli stimoli che garantisca l'immediata efficacia del risultato. L'imperativo dell'ottimizzazione richiede così l'acquisizione di una capacità di reazione istintiva che non ammette dubbi o tentennamenti: si tratta di apprendere un modulo d'azione che, insieme al proliferare del rumore, sopprime il momento della scelta.

Alterazioni virtuose

Tutto questo mi sembra molto interessante se riportato alle analisi foucaultiane, la cui posta in gioco è proprio la possibilità di concepire la propria vita come un'opera d'arte e dunque le *tekhnai tou biou* come delle abilità artistiche che, addestrando tecnicamente il soggetto, lo rendano libero di darsi una forma. In un passaggio del Corso tenuto al *Collège de France* nel 1981-82 sull'ermeneutica del soggetto Foucault, per chiarire le caratteristiche delle tecniche di vita elaborate dalle scuole filosofiche tardoantiche, richiama i principi dell'arte greca:

Chi vuol fare della propria vita un'opera, chi vuole utilizzare come si deve la *tekhne tou biou*, non è unicamente la trama, il tessuto, la spessa feltratura di una regolarità che viene costantemente al seguito, e a cui dovrebbe sottomettersi, quel che dovrà avere in testa. Nello spirito di un Romano e di un Greco, né l'obbedienza alla regola, né l'obbedienza pura e semplice, potranno mai dar luogo a [un'] opera bella. L'opera bella è solo quella che obbedisce all'idea di una certa *forma* (un certo stile, una certa forma di vita).¹⁴

Se consideriamo l'insieme degli esercizi ascetici messi a punto dalle diverse correnti della filosofia ellenistica, dice Foucault, ci troviamo dinnanzi a un'arte di vivere che non procede per regole rigide, ma lascia al singolo la libertà di appropriarsi di certi precetti per dare forma alla propria vita. Si tratta di una *tekhne* che non vuole "normare" la vita secondo modelli d'azione standardizzati, ma fornire gli strumenti necessari affinché ciascuno possa trovare il proprio stile e divenire un "virtuoso" della propria vita. E proprio il termine "virtuoso" – che ci rimanda alla virtù, all'*areté* – può condurci a riflettere sul nodo tra etica ed estetica che emerge dalle riflessioni foucaultiane e che

Gilles Deleuze rileva con grande acutezza e sensibilità. Nell'intervista di *Pourparler* significativamente intitolata "La vita come opera d'arte", Deleuze spiega come l'ultima fase della ricerca foucaultiana non vada intesa come un ritorno al soggetto ma come uno studio dei processi di soggettivizzazione attraverso cui ci inventiamo "possibilità di vita":

Questa è per Foucault l'invenzione dei greci (...) *regole facoltative* che producano l'esistenza come opera d'arte, di regole insieme etiche ed estetiche che costituiscono modi di esistenza o stili di vita (suicidio incluso).¹⁵

E poco più avanti aggiunge:

la costruzione dei modi di esistenza o degli stili di vita non è soltanto estetica, è ciò che Foucault chiama etico in opposizione a morale. La differenza sta in questo: la morale si presenta come un insieme di regole costrittive (...) consistente nel giudicare azioni e intenzioni in riferimento a valori trascendenti (è bene, è male...); l'etica consiste in un insieme di regole facoltative che valuta quello che diciamo e facciamo secondo il modo di esistenza che ciò implica.¹⁶

In altri termini, la domanda che accompagna l'indagine di Foucault non è "cosa devo" secondo un certo sistema di valori, ma "cosa posso"¹⁷ entro un certo modo d'esistenza, entro uno spazio di

¹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Seuil Gallimard, Paris 2001, tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 380.

¹⁵ G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris 1990, tr. it. di S. Verdicchio, *Puorparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 132. Alla fine del nostro percorso dovremmo tornare a riflettere su questo riferimento al suicidio perché si tratterà di capire come la cura della propria vita, in Foucault, sia indissociabile da un senso del limite e della finitezza che accoglie la prospettiva della morte.

¹⁶ Ivi, p. 135.

¹⁷ L'interpretazione deleuziana del pensiero etico di Foucault si chiarisce alla luce delle sue riflessioni sulla differenza tra etica e morale, svolte durante le sue lezioni su *L'Etica* di Spinoza. La morale è per Deleuze il sistema del giudizio che impartisce ordini in virtù di un'essenza preliminarmente posta: "In una morale, troviamo sempre la seguente operazione: si fa qualcosa, si dice qualche cosa, lo si giudica. Questo è il sistema del giudizio. La morale è il sistema del giudizio; anzi, del doppio giudizio: giudicate voi stessi e venite giudicati". L'etica invece è propriamente un ethos, un pratica aperta in cui ci si interroga sulle proprie possibilità: "Quando ci parla di essenza, ciò che interessa Spinoza non è l'essenza bensì l'esistenza e l'esistente. Questa è l'essenza. Spinoza non definisce mai l'uomo un animale razionale,

libertà che deve essere vissuto e sperimentato affinché se ne possano saggiare i limiti e le linee di fuga.

In uno dei suoi ultimi scritti, infatti, Foucault definisce l'etica come la forma riflessa della libertà. La libertà è la condizione ontologica dell'etica ma l'etica non si riduce a un'istanza di liberazione: essa consiste nel praticare la nostra libertà in una modalità creativa e produttiva che oltre ad opporsi al dominio inventa nuove possibilità di vita¹⁸.

Bisogna precisare, dunque, che la libertà cui fa segno Foucault non è mai, come spiega Pier Aldo Rovatti, liberazione dal potere:

Libertà significa, piuttosto, praticare un'uscita da se stessi, un'*alterazione* della propria condizione di soggetti bloccati nei dispositivi identitari, un allargamento degli orizzonti dell'abitudine, ma anche un'*eccedenza* rispetto a essi e dunque a se stessi, infine l'assunzione di un *rischio* di *esposizione*, per dir così, senza rete protettiva che attutisca l'eventuale caduta. Se non rapportiamo la *cura di sé*, così come Foucault la identifica e la valorizza nei suoi studi sul mondo antico, all'*alterazione*, all'*eccedenza* e al *rischio* (...), e se non riusciamo a vedere qui la proposta "etica" che Foucault si sente di avanzare (...) allora la sua etica si riduce all'ennesima favola filosofica, facilmente integrabile dai dispositivi di potere.¹⁹

Come abbiamo accennato, la preventiva assicurazione dal *rischio* di *esposizione* sembra essere proprio l'obiettivo della tecnoscienza contemporanea: un progetto assicurativo di immunizzazione della vita dalla possibile contingenza del reale. Queste tesi, elaborate in ambito biopolitico da Roberto Esposito, le troviamo espresse anche da Pietro Montani, il quale ritiene che tecnica e

definisce bensì l'uomo in base a ciò che può, corpo e anima. (...) Non ciò che la cosa è, ma ciò che la cosa è capace di fare e di sopportare. (...) Cioè, di quali prove è capace? Che cosa sopporta? Che cosa può causare? queste sono le domande dell'etica" (Cours Vincennes all'indirizzo web <http://www.webdeleuze.com>).

¹⁸ "Ha senso dire 'liberiamo la nostra sessualità'? Il problema non consiste invece nel tentare di delineare le pratiche di libertà con cui si potrebbe definire che cosa siano il piacere sessuale, i rapporti erotici, d'amore e passionali con gli altri? Mi sembra che il problema etico della definizione delle pratiche di libertà sia molto più importante dell'affermazione, un po' ripetitiva, che bisogna liberare la sessualità o il desiderio" (M. Foucault, "*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*", "L'etica della cura di sé come pratica della libertà" in Id., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 236).

¹⁹ Ivi, p. 222.

biopolitica vengano oggi a convergere su un progetto di progressiva anestetizzazione della nostra sensibilità volto a proteggerci, per via negativa²⁰, dall'imprevedibilità dell'esistenza. Analogamente a De Carolis, Montani ritiene che l'obiettivo del *Gestell* – del dispositivo tecnico globale – sia quello di mettere a tacere il rumore attraverso la contrazione e la canalizzazione della nostra *aisthesis*. Una delle più evidenti manifestazioni di questa tendenza è il tentativo di dissociare il dato biologico – sul quale si può intervenire in modo sempre più massiccio e sofisticato – dalla sua interazione con l'ambiente:

è il caso delle forme attuali di eugenetica (si pensi agli OGM) o di medicalizzazione “performativa” il cui obiettivo, in entrambi i casi, è quello di ottimizzare le prestazioni individuali, riconducendo i comportamenti degli individui biologici alle regole di un programma, che sottrae loro la risorsa della libera interazione con la contingenza degli avvenimenti imprevedibili.²¹

Dunque anche Montani crede che la tecnica moderna sia finalizzata a un'ottimizzazione delle *performance* che inibisce l'interazione creativa con l'ambiente circostante e di conseguenza la possibilità di praticare, secondo quanto Rovatti scrive della prospettiva foucaultiana, “un'uscita da se stessi, un'alterazione della propria condizione di soggetti bloccati nei dispositivi identitari”. Credo che il punto sia proprio questo: quando Foucault si occupa di tecnologie del sé pensa alle pratiche che ci consentono di trasformare e qualificare – artisticamente, direbbe Deleuze – il nostro *bios*; le biotecnologie contemporanee, invece, lavorano a una manipolazione della *zoè*, la cui sofisticazione non è finalizzata alla creazione di nuove possibilità di esistenza, ma alla conservazione e al potenziamento della mera materia biologica.

A mio avviso, le ricerche foucaultiane sulla cura di sé non sono affatto sganciate dai precedenti studi sui rapporti di potere. Lo stesso Foucault spiega: “Se è vero che non c'è nessun altro punto di resistenza al potere che il rapporto del sé con se stesso, è un compito fondamentale, urgente e politicamente indispensabile costituire un'etica del sé”.

²⁰ Montani fa sue le tesi sul concetto di *immunitas* proposte da Esposito, il quale ritiene che secondo il programma immunitario la vita venga protetta e conservata a patto che qualcosa di essa si perda irrimediabilmente

In questa sede non pretendo di entrare nel merito del dibattito che divide gli studiosi di Foucault tra chi ritiene che l'indagine sull'*epimeleia seautou* segni un tradimento della sua analisi dei rapporti di potere e chi invece ritiene che sia la naturale conclusione del suo pensiero. Qui mi preme sottolineare che se la cura di sé appare a Foucault come una possibile forma di resistenza al potere, essa non consiste affatto in una strategia di auto-difesa immunizzante che mette l'individuo al riparo dal mondo: avere cura di sé significa creare produttivamente stili di esistenza che incrociano l'alterità, che ci permettono di “rinascere continuamente in guise diverse”²² in un continuo scambio creativo con ciò che ci circonda. La cura di sé non si traduce in chiusura identitaria ma, come scrive Judith Revel, “nella soggettivizzazione come potenza d'invenzione di modi di vita condivisi, come invenzione del comune”²³.

Vita eterna o ibridazione incessante?

Il quadro è assai diverso se facciamo riferimento alle pratiche performative di cura di sé nell'ambito delle attuali tecnoscienze che sembrano avallare processi di perfezionamento auto-riferiti, tesi ad emendare tutto ciò che è ritenuto difettoso o semplicemente poco desiderabile. Nel panorama delle biotecnologie contemporanee sembra che l'attitudine alla cura si traduca nella vocazione immunizzante all'autosufficienza, dove ciò che conta è la buona riuscita delle singole prestazioni e la garanzia che il soggetto non sia esposto ad alterazioni nel corso dei suoi commerci col mondo. Come spiega De Carolis, la medicina performativa – chirurgia estetica, trattamenti ormonali preventivi, farmaci psicotropi antidepressivi – si rivela paradigmatica di una tendenza che non si limita ad agire nella sfera del patologico, ma interviene preventivamente sulla vita per migliorarne e ottimizzarne le *performance*, a seconda delle aspirazioni del singolo e delle richieste dell'intero contesto sociale. Una delle prime evidenti conseguenze è il rischio di far scivolare nell'ambito del

²¹ Ivi, p. 80.

²² L'espressione, tratta da *L'individuazione psichica e collettiva* di Simondon, è ripresa da Roberto Esposito in *Bios* per alludere alla possibilità che il singolo si mantenga in vita proprio alterandosi, trasformandosi e facendosi contaminare dall'altro da sé. Per un approfondimento di questi temi si rimanda all'ultimo capitolo di *Bios*.

²³ J. Revel, “Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche”, in *Foucault oggi*, cit., p. 141. A proposito dei modi di vita come possibili creazioni di uno spazio comune, Foucault scrive: “Un modo di vita può essere condiviso tra individui di età, di condizione, di attività sociale diversi. Può dar luogo a relazioni intense che non assomigliano a nessun'altra tra quelle che sono istituzionalizzate, e mi sembra che un modo di vita possa dar luogo a una cultura a un'etica” (M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, colloquio con R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bioux, traduzione di J. Revel, in “Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche”, in *Foucault oggi*, cit., p. 138).

patologico e dell'anormale tutto ciò che devia dalla norma e non obbedisce ai criteri sociali della prestanza e dell'efficienza²⁴. Varrebbe la pena di approfondire questa riflessione prestando attenzione a quanto accade nell'ambito delle biotecnologie applicate all'agricoltura, dove gli OGM che soppiantano le colture tradizionali rischiano di incrementare esponenzialmente il tasso naturale di perdita della biodiversità²⁵.

Ma se dall'ambito della medicina performativa e della biotecnologia alimentare ci spostiamo ad analizzare le posizioni più avanzate dei tecnofili moderni, come quelle espresse dal movimento transumanista di Max More, vediamo trionfare quello che Marchesini, nel suo saggio sul post-umano, definisce l'imperativo della "ottimalità performativa"²⁶:

Secondo la visione transumanista lo sviluppo tecnologico permetterebbe di riprogettare la condizione umana, liberandola da quei vincoli – temporali, performativi, estetici – che oggi l'affliggono. Mettere in soffitta definitivamente quello scomodo coinquilino del vivente che è per l'appunto la morte è il principale obiettivo dei transumanisti, che ipotizzano uno spettro di possibilità biotecnologiche e informatiche per inverare questo difficile passaggio dalla condizione mortale a quella eterna.²⁷

²⁴ La progressiva eliminazione del difettoso o dell'indesiderabile si accompagna ad un'ansia di neutralizzazione delle differenze intesa come "riduzione di ogni specificità individuale attraverso l'omologazione sistemica". La citazione è di Paolo Bellini, che nel suo saggio *Cyberfilosofia del potere* studia il processo di neutralizzazione che investe la nuova soggettività post-moderna incarnata dal *cyborg* (*cybernetic organism*): "identità neutralizzata nei suoi aspetti peculiari e individuali, uniformata a una logica funzionale al rapporto con le macchine. A tale identità si associa un'emotività alterata e incapace di sentimenti profondi e durevoli con un pensiero votato a un'attitudine performativa di tipo scarsamente contemplativo" (P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*, Mimesis, Milano 2007, p. 137). Bellini, tuttavia, ritiene che proprio alla soggettività *cyborg* spetta il compito di ricostruire una mitopia politica capace di affrontare eticamente la crisi ecologica, sistemica e valoriale che caratterizza il nostro tempo globalizzato.

²⁵ Il genetista Marcello Buiatti, nel corso di una relazione sugli organismi geneticamente modificati tenuta nel maggio del 2010, riporta i dati dell'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura (IUCN) che ha inserito nella *Lista Rossa* – l'elenco delle specie a rischio di estinzione – il 70% delle piante, oltre a 22% specie di mammiferi, 35% degli invertebrati, 12% degli uccelli e il 28% dei rettili. Buiatti spiega che si tratta di un tasso globale di estinzione delle specie causato proprio dalle attività antropiche che è circa 1000 volte superiore al tasso naturale di perdita. Con la coltivazione in campo aperto di ogm, si rischia di provocare un'ulteriore riduzione della diversità agraria e paesaggistica, per effetto del rimpiazzo e dell'estinzione di varietà pre-esistenti.

²⁶ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit., p. 488.

²⁷ Ivi, pp. 527-528.

I transumanisti sognano un'era post-organica che liberi il soggetto dalla sofferenza, dalle emozioni negative, dalla sua dipendenza carnale dal mondo, in nome di una concezione edonistica e cognitiva dell'essere – l'uomo ridotto a mente in grado di elaborare informazioni e reso immune dalla sofferenza. Il problema, secondo Marchesini, è che i transumanisti fondano le loro teorie su una concezione profondamente egoteistica del Sé, che ripropone in modo ipertrofico le velleità autarchiche e le spinte separative dell'umanesimo antropocentrico. Lo scopo della tecnologia deve essere quello di liberare il soggetto da tutte le forme di condizionamento e renderlo così libero di auto-realizzarsi fuori da ogni legame referenziale e coniugativo con ciò che lo circonda. In altri termini, a detta di Marchesini, i transumanisti non scorgono nell'alterità tecnologica un partner attivo capace di permettere scambi e ibridazioni, ma lo strumento grazie al quale l'individuo potrà costruirsi sempre nuovi obiettivi ontologici, che gli consentano un'infinita libertà di espansione. La posizione di Marchesini è molto chiara:

Non si può sbandierare l'afflato ibridativo, il piacere della contaminazione, l'abiura dei percorsi mitici della purezza se nei fondali dell'immaginario dei suoi teorici impera una sorta di eugenetica platonizzante che ha barattato il paradiso o il mondo delle idee con la vita eterna all'interno di una simulazione elettronica.²⁸

Marchesini crede che per superare l'antropocentrismo umanistico – ormai inadeguato a render conto dell'ontologia attuale e dunque incapace di elaborare prospettive etiche aggiornate – bisognerebbe sforzarsi di ricomprendere l'atto di aprire le braccia dell'uomo vitruviano di Leonardo da gesto di misura dell'universo ad abbraccio di accoglienza.

Per questo possono rivelarsi interessanti le posizioni espresse da altri autori del panorama post-umano come Donna Haraway²⁹, la quale insiste sulle sinergie che possono realizzarsi tra il vivente e l'inorganico, facendo esplodere i loro margini differenziali. Haraway sottolinea che ci troviamo dinnanzi a un'epocale inversione di tendenza: per secoli l'uomo ha tentato di tutelare e di rafforzare

²⁸ Ivi, p. 44.

²⁹ Si veda in particolare il testo di Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, tr. it. di L. Borghi, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, introduzione di R. Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995.

la vita proiettandosi nel mondo e poi nell'intero universo, “adesso è il mondo, in tutte le sue componenti naturali, artificiali, materiali ed elettroniche, chimiche e telematiche a penetrare dentro di lui”³⁰. Il corpo accoglie ciò che non è corpo, il dentro si sposa col fuori, il proprio si fonde con l'estraneo in una catena di alterazioni e interazioni tra specie e mondi che per secoli sono stati ritenuti incompatibili e incomunicanti. Il paradosso è che il corpo custodisce e prolunga la vita accogliendo al proprio interno la non-vita: esso “si conserva” a patto della sua cosante ibridazione. I teorici del post-umano come Donna Haraway concepiscono dunque l'alterità tecnologica come un agente attivo e un interlocutore critico che espone il concetto di “umano” a un processo di costante ridefinizione. Il corpo dell'uomo viene a caratterizzarsi come il terreno mobile e metamorfico di incontri, innesti e ibridazioni che ne rendono impossibile la definizione classica in termini organicità, unitarietà e individualità.

Il bios come opera d'arte

Le tesi elaborate da pensatori come Donna Haraway ci aiutano a ricontestualizzare il pensiero foucaultiano nel panorama della biopolitica contemporanea. Foucault, infatti, ha avuto il merito di evidenziare il carattere storico-sociale del corpo e dell'esperienza della corporeità; tuttavia il corpo, per il filosofo, si definisce ancora in base ai confini spazio-temporali che lo hanno caratterizzato dalla civiltà greco-cristiana a quella moderna. Ciononostante potremmo dire che Foucault, in virtù del suo sguardo genealogico, arrivi a prefigurare un'epoca post-umanistica:

Attraverso le pratiche che ho analizzato (...) si sviluppò una certa idea dell'umanità, un'idea che è ora divenuta normativa, autoevidente, e che viene ritenuta universale. Tuttavia può darsi che l'umanesimo non sia affatto universale, e che sia invece da circoscrivere a una ben determinata situazione (...). Quello che mi preoccupa nell'umanesimo è il fatto che esso rappresenta *una certa forma di etica come modello universale per ogni forma di libertà*. Io penso invece che ci siano più segreti, che ci siano più libertà possibili, e che il futuro ci riserverà molte più novità di quanto ci

³⁰ R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 176.

possiamo immaginare sulla base di un umanesimo quale viene dogmaticamente rappresentato (...).³¹

Segreti che il nostro tempo svela, verità che il nostro tempo incarna, novità che il nostro tempo dischiude. Ecco perché la lezione di Foucault mi pare più che mai importante: nel proliferare attuale di segreti, libertà e novità l'unica proposta etica convincente mi sembra quella che ammetta la declinazione plurale della trasformazione. L'io come principio dinamico e processuale, che veda nel sé il limite immanente alla propria espansione e nell'*altro* l'occasione inattesa del proprio cambiamento, giacché “la cosa più importante nella vita (...) è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio”³².

A questo proposito è necessario ricordare con Chiara Di Marco³³ che il termine “*soi*” francese è privo di quell'entificazione spiritualistica o sostanzialistica che connota l'espressione italiana “sé”: il *soi* cui fa segno Foucault si costituisce come il terreno esperienziale di una prassi che accoglie l'esterno come occasione di crescita. Accogliere l'esterno non significa farlo proprio, ma *farlo sé*. Quando Foucault descrive il ruolo delle lettere o degli *upomnemata* stoici nella formazione del sé³⁴, spiega che essi non erano dei supporti esteriori sui quali incidere i segni distintivi della propria identità, ma degli agenti attivi di costituzione di un rapporto a sé: l'anima non li fa suoi, ma li “fa sé” e con essi dà vita a un *logos boethikòs*. Quando Foucault parla di tecniche di soggettivizzazione nell'ambito della filosofia tardoantica pensa a un insieme di tecniche in virtù delle quali il sé si fa soggetto divenendo i discorsi che apprende, divenendo le verità che ascolta, divenendo le abitudini che adotta. Il movimento di soggettivizzazione è estroflesso: non c'è nessuna verità dell'io da

³¹ M. Foucault, “Verità, potere, sé. Intervista a Michel Foucault, 25 ottobre 1982, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988, tr. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 9-10. Corsivi miei.

³² Ivi, p. 3.

³³ Chiara Di Marco si occupa di questi temi nel suo saggio *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999.

³⁴ Nelle sue ricerche sulla filosofia tardoantica Foucault prende in esame le diverse forme di scrittura del sé elaborate dagli stoici. Una di queste forme consisteva nella redazione degli *upomnemata*, una via di mezzo tra diario personale e quaderno per gli appunti, dove maestri e discepoli appuntavano frasi, insegnamenti, pensieri al fine di ritornarvi continuamente per tradurre il *logos* in *ethos*.

decriptare nel profondo della propria anima ma un divenire-soggetto da realizzare nell'orizzonte aperto del mondo.

La tensione a “fare sé” i libri letti, le parole scritte, le esperienze vissute è per certi versi la stessa cui ci invita quella riflessione post-umana che non vede nell'alterità macchinica ed animale uno strumento esteriore per il potenziamento di un io già rigidamente strutturato, ma il partner attivo di una costante ridefinizione identitaria. Se una linea di continuità può essere tracciata, essa va colta in quella postura etica che pone il sé al crocevia di incontri e ibridazioni.

Piuttosto che arroccarci in posizioni tecnofobe, dovremmo imparare da Foucault a ritrovare quel ritmo tra pratiche di libertà ed esperienze del limite che si chiama responsabilità.

Infatti, quando Foucault arriva ad occuparsi delle tecniche del sé non smette di insistere sulle pratiche di libertà – singolari, concrete, minute – che rendono possibile l'uscita dai dispositivi identitari del sapere e del potere. Tuttavia egli ricorda come le tecnologie del sé si accompagnino sempre ad altre forme di soggettivizzazione: quelle della produzione, che trasformano e manipolano gli oggetti; quelle del sapere, che ci consentono di fare uso dei segni e dei significati; quelle del potere, che assoggettano gli individui e ne regolano la condotta. Le operazioni che è possibile compiere sul proprio corpo e sulla propria anima – intesa come principio attivo e non come sostanza – non sono avulse da questa trama di pratiche, costrizioni e dispositivi che concorrono alla formazione del sé. Le pratiche di libertà che esse consentono non fanno segno a una libertà anarchicamente orientata “quanto piuttosto come decisione di vivere l'instabilità e l'incertezza quali proprie modalità d'essere e di agire per tenere il pensiero in un'inesauribile tensione creativa/produttiva”³⁵.

Ma il limite principale a cui le pratiche del sé rinviano è proprio quello che ciascuno riscopre in se stesso in quanto esistenza esposta alla morte. Limite immanente e costantemente rinegoziato. Limite fissato e subito trasgredito secondo quel movimento che Foucault rintraccia negli scritti di Bataille:

La trasgressione non sta dunque al limite come il nero sta al bianco, il proibito al permesso, l'esteriore all'interiore (...). Essa è legata al limite, piuttosto, secondo un

³⁵ C. Di Marco, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, cit., p. 185.

rapporto di avvolgimento di cui nessuna effrazione da sola potrà venire a capo. Forse qualcosa di simile al lampo nella notte, che dal fondo del tempo conferisce un essere denso e nero a ciò che nega, la illumina dall'interno e da cima a fondo, le deve pertanto la sua viva luminosità, la sua singolarità lacerante ed eretta, si perde in questo spazio che si designa con la sua sovranità, e infine tace dopo aver dato un nome a ciò che è oscuro.³⁶

“Singolarità lacerante ed eretta” sembra essere quella di un soggetto che nell'ininterrotto processo della sua costituzione dà un nome a ciò che oscuro, riconoscendo nella morte il necessario *pendant* della sua energia vitale e non uno scomodo accidente da mettere in soffitta una volta per tutte.

In *Nascita della Clinica*, a proposito dell'anatomo-patologia di Bichat, Foucault parla della morte come coestensiva alla vita³⁷: la morte cessa di essere la linea verticale e assoluta che arresta la vita e interrompe le serie dei suoi sintomi patologici, per moltiplicarsi nello spazio della vita e disperdersi nel tempo della sua esistenza. Presenza formicolante, la definisce Foucault, a cui la vita incessantemente si oppone e si espone trovando la sua verità³⁸. La vita appare allora come resistenza alla morte e così come ogni forma di resistenza non conduce mai alla liberazione totale, anche la vita combatte la morte ma non le sfugge in via definitiva.

“La vita” scrive Foucault “non è la forma dell'organismo, ma l'organismo è la forma visibile della vita nella sua resistenza a ciò che non vive e che si oppone ad essa”³⁹. Se l'organismo è la forma che la vita assume nel suo rapporto costitutivo e oppositivo alla morte, allora il soggetto, in quanto forma di esistenza, si costituisce come atto plurale, formicolante, ripetuto di resistenza alla morte. Come scrive Chiara di Marco, si tratta di una forma di resistenza che attiva un processo di

³⁶ M. Foucault, “Préface à la trasgression”, tr. it. di C. Milanese, “Prefazione alla trasgressione” in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 59.

³⁷ Mi sembra interessante sottolineare che in biologia studiosi come Jean-Claude Ameisen abbiano mostrato come la morte sia il motore tanto del processo filogenetico quanto di quello ontogenetico. La morte non è l'evento ultimativo dell'esistenza, ma l'agente di quel processo di differenziazione e selezione che consente la realizzazione delle identità genetico-ambientali individuali. La morte, in altri termini, permette di sfolire la ridondanza virtuale offerta dal codice genetico favorendo quei processi di attualizzazione che portano all'individuazione di una forma a partire dall'informe (*La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice* aux éditions du Seuil, Paris 1999).

³⁸ La morte come “ciò a cui la vita *s'oppone*, e ciò a cui si espone, ciò rispetto a cui è vivente *opposizione*, dunque *vita*: ciò rispetto a cui è analiticamente *espota*, dunque *vera*”.

³⁹ Ivi, p. 167.

soggettivizzazione capace di sottrarci dall'irrespirabile vuoto di una morte assoluta. La morte moltiplicata, frammentata e dispersa diviene occasione per “nuove possibilità di vita che concernono anche la morte: l'esistenza non come soggetto, ma come opera d'arte”⁴⁰.

Queste parole di Deleuze ci consentono di tornare a riflettere su ciò che Foucault intende per estetica dell'esistenza e di comprendere come le sue riflessioni possano rivelarsi preziose nel campo delle tecnoscienze contemporanee. Foucault, lo abbiamo detto, negli ultimi anni della sua vita rimase affascinato dall'idea greca secondo cui si può fare del *bios* il materiale per un'opera d'arte: “perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?”⁴¹. Foucault non crede affatto che si possa, o che si debba, riabilitare l'etica antica, come se essa fosse portatrice di una verità che è andata perduta e che occorre riscoprire. Egli lascia però riecheggiare nel nostro tempo la suggestione secondo cui la vita può divenire oggetto di una problematizzazione etica e di una qualificazione estetica. Un'arte dell'esistenza che elude la rigidità della distinzione biopolitica tra *bios* e *zoè*, in direzione del “terzo escluso”, come lo chiama Ottavio Marzocca, ossia dell'*ethos* inteso come distanza etica delle esistenze singolari e molteplici tanto dalle logiche dell'ottimizzazione produttiva quanto dalla totalizzazione tecno-politica.

Occorre allora ripensare in modo nuovo alle considerazioni con cui Heidegger individua nell'arte “ciò che salva” – *das Rettende* – nell'epoca della tecnica: se accostate alle riflessioni foucaultiane le parole di Heidegger perdono la loro “aura romantica ed estetizzante”⁴² per alludere ad un'estetica dell'esistenza intesa come continuo processo di qualificazione del *bios*. Di un *bios* che nel suo divenire oggetto di sperimentazione “virtuosa” si apre al gioco delle improvvisazioni, senza che nessun modulo comportamentale ne sancisca a priori l'esito dell'esecuzione e senza che nessun programma genetico lo renda sordo alle sollecitazioni imprevedibili del reale.

⁴⁰ G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p.

⁴¹ H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. di D. Belati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, La casa Usher, Firenze 2010, p. 309.

⁴² M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 63.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.