



Università degli studi dell'Insubria

Dottorato di ricerca in
“Filosofia delle scienze sociali e comunicazione simbolica”
XXIV Ciclo – Anni accademici 2009/2011

Dipartimento di Scienza ed Alta tecnologia

Bioeconomia e tecnoscienze
Per un'ontologia critica del presente

Dottoranda:
Dott.ssa Rosanna Castorina

Tutor:
Chiar.mo Prof. Luigi Alfieri

Indice

Introduzione p.5

I Sezione

Capitolo 1

Ordine del discorso antropologico: vita, organismo sociale, lavoro

- 1.1 Infinita finitudine dell'umano p.25
- 1.2 Antropo – biologia: organizzazione funzionale e variazione della vita p.30
- 1.3 Antropo – sociologia: auto – regolazione e *conservatio vitae* p.44
- 1.4 Antropo – economia: estraneazione del lavoro e paradossalità del desiderio p.56

Capitolo 2

Volontà

- 2.1 La “natura” della natura umana p.83
- 2.2 Autonomia ed autoipoiesi: dogmi antropologici della modernità p.96
- 2.3 Metafisica della vita: paradossalità antropologica, volontà, desiderio p.107
- 2.4 Volontà di vita: compimento ed inversione del paradigma epistemologico moderno p.117

Capitolo 3

Il discorso di verità “*oikonomico*”

- 3.1 Il concetto di *oikonomia* p.133
- 3.2 Antropo – *oikonomia* della salute/salvezza p.137
- 3.3 Genealogia *oikonomica* ed ordine del discorso governamentale p.144
- 3.4 Razionalità governamentale ed economia politica p.154
- 3.5 Liberalismo e neoliberalismo p.162

II Sezione

Capitolo 4

Bioeconomia

| | |
|---|-------|
| 4.1 Introduzione | p.179 |
| 4.2 Capitalismo cognitivo | p.186 |
| 4.3 Bioeconomie dell' "accesso" | p.200 |
| 4.4 Lavoro flessibile e processi di soggettivazione | p.216 |
| 4.5 Branding | p.231 |
| 4.6 Rischio e finanziarizzazione della vita | p.249 |
| 4.7 Economia della salute, biomedicina, biotecnica | p.255 |

Capitolo 5

Tecnoscienze

| | |
|----------------------------|-------|
| 5.1 Introduzione | p.263 |
| 5.2 Ingegneria biologica | p.275 |
| 5.3 Errore genetico | p.282 |
| 5.4 Ingegneria cognitiva | p.291 |
| 5.5 Autoreferenza e rumore | p.297 |
| 5.6 Il post – umano | p.309 |
| 5.7 Virtuale | p.316 |
| 5.8 Rizomi | p.331 |

Capitolo 6

Pensare il "fuori": etopolitica della soggettivazione

| | |
|---|-------|
| 6.1 Introduzione | p.341 |
| 6.2 Dislivello prometeico | p.342 |
| 6.2 Superpiega | p.348 |
| 6.3 Soggettivazione: etica, estetica, politica | p.352 |
| 6.4 Etopolitica | p.360 |
| 6.5 Ontologia critica del presente | p.369 |
| 6.6 L'attuale e il "fuori" del pensiero | p.375 |
| 6.7 Pensare il paradosso: problematizzazioni, direttrici di soggettivazione e controcondotte | p.383 |

Conclusioni non conclusive

| | |
|--------------------------------|-------|
| <i>Perché problematizzare?</i> | p.395 |
|--------------------------------|-------|

Bibliografia

| |
|-------|
| p.399 |
|-------|

Introduzione

Il presente lavoro scaturisce da un'esigenza di attualizzazione del pensiero foucaultiano. A quasi trent'anni dalla morte ci si chiede, infatti, quale sia il contributo che il filosofo francese ha dato alla comprensione delle dinamiche e dei dispositivi di potere/sapere che investono le nostre odierne società. Molteplici sono stati in tutti i settori i contributi volti ad approfondire il pensiero foucaultiano, soprattutto con riferimento alla tematica biopolitica che, infatti, rappresenta un nodo problematico di enorme attualità ed interesse. Non vi è dubbio che l'analisi del biopotere, nonché l'intreccio genealogico tra dispositivi di potere, di sapere e tecnologie del sé illumini alcuni aspetti particolarmente controversi degli scenari politici ed economici delle società globali. Esiste, tuttavia, una direttrice di studio che è stata finora poco battuta e che fa riferimento alla riflessione antropologica dell'autore. Si ritiene erroneamente che tale prospettiva sia prevalentemente presente in testi secondari, come la tesi complementare di dottorato dell'autore sull'antropologia pragmatica kantiana. In realtà, tale tematica attraversa tutte le opere e tutte le fasi del pensiero di Foucault, dall'archeologia del sapere agli ultimi Corsi al *Collège de France*. È in particolare nell'opera "*Les mots e les choses*"¹ del 1966 che l'autore formula la domanda centrale riguardante il destino antropologico dell'uomo moderno. Quest'opera, infatti, dopo aver affrontato i nodi problematici più complessi che riguardano la nascita e l'evoluzione del paradigma epistemologico delle scienze umane, si conclude con l'annuncio della *morte dell'uomo*. Tale affermazione, naturalmente, scatenò molte critiche ed aprì un intenso dibattito, parzialmente sopito solo da un saggio critico di G. Canguilhem, il quale ricondusse la frase foucaultiana alla riflessione archeologica, sostenendo che la morte dell'uomo doveva, più correttamente, essere interpretata come "*estinzione del cogito*"². Dunque, parlando di uomo Foucault faceva riferimento al complesso epistemologico/antropologico dischiuso dalla cultura umanistica a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. Naturalmente, allontanate le accuse più dirette ed infamanti di "antropocidio", le critiche non si appianarono in quanto, pur interpretato all'interno della più vasta analisi archeologica, l'annuncio della morte dell'uomo fu visto come un esplicito e radicale attacco ad alcuni presupposti indiscutibili e dogmatici della filosofia moderna, come ad esempio, il paradigma che fa dell'individuo un soggetto di conoscenza. E fu proprio questo aspetto ad emergere in primo piano dalla critica archeologica che pose in luce l'*analitica della finitudine* in cui è immerso l'uomo moderno. Foucault definisce tale analitica come il ribaltamento, avvenuto agli albori dell'era moderna, di una differente disposizione epistemica che contraddistingueva l'età classica: l'*ontologia dell'essere*. Se nell'ambito di tale configurazione del sapere l'uomo si strutturava ad immagine e somiglianza di Dio, l'epoca moderna "*ha tagliato la testa al re*" e lo ha sostituito con lo statuto *infinitamente finito* dell'uomo. L'uomo, infatti, emerge dalle forme semipositive e semifilosofiche di sapere che lo

¹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1999.

² Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* in *Ivi*.

investono e definiscono; egli diviene un “*allotropo empirico – trascendentale*”, cioè un essere che deve sempre cercare altrove, nella finitudine che lo circonda da ogni parte, le proprie condizioni d’esistenza. Ma ciò significa che egli diviene un essere, allo stesso tempo, finito ed infinito; o meglio, un soggetto/oggetto che trova nello statuto di essere razionale sia le condizioni di possibilità che i limiti della propria apertura al mondo. L’*anthropos* moderno si dibatte entro una condizione di *infinita finitudine* in quanto si rapporta all’esterno attraverso le forme finite del sapere positivo che assumono, però, una potenzialità infinita di diffusione e radicamento. La contingenza che ci circonda organizza, infatti, le forme di sapere, garantendo ad esse un dispiegamento infinito e delle potenzialità illimitate di diffusione. Ma, allo stesso tempo, tale potenzialità restituisce un’immagine dell’uomo finita, perimetrata dalle stesse forme di sapere positivo attraverso cui si esercita.

Secondo Foucault è il pensiero di Kant ad aver sistematizzato tale condizione antropologica paradossale³. Nel pensiero kantiano, infatti, la facoltà conoscitiva che fa dell’uomo un essere razionale diviene la condizione di possibilità ed allo stesso tempo il limite intrinseco dello statuto antropologico. L’uomo prende posto in questo paradigma sia come soggetto della conoscenza che come oggetto conosciuto. Ed è proprio la compresenza di queste due dimensioni che radica la condizione umana in un paradosso, celato dalle ipostatizzazioni e dagli apriorismi della teoria del soggetto razionale. Il percorso foucaultiano cerca, dunque, di fare emergere la paradossalità della condizione umana attraverso l’analisi delle forme di sapere positivo che la esprimono: la biologia, l’economia politica e la linguistica. Al centro di queste forme di sapere vi sono altrettanti soggetti/oggetti che funzionano nella modernità come indicatori epistemologici della condizione umana: la vita, il lavoro e la lingua. Questi tre aspetti sono accomunati da una medesima definizione bio – naturalistica. La vita, infatti, è ciò che emerge dallo statuto biologico del vivente, il lavoro rappresenta una determinata declinazione del tema bio – organico del bisogno o della necessità vitale; la lingua comincerà ad essere definita nella sfera della flessione come forma di articolazione fisica degli organi fonatori.

Il presente lavoro, dunque, parte dall’analisi foucaultiana per indagare il paradigma antropologico in una duplice prospettiva che fa riferimento sia ad una direttrice interna (archeologica) che ad una esterna (genealogica).

Per *direttrice interna* si intende l’analisi dello statuto antropologico come paradigma paradossale dell’infinita finitudine dell’umano e come condizione di manchevolezza. Da questo punto di vista si è cercato di comprendere perché vita e lavoro si siano imposti come soggetti/oggetti, al contempo, empirici e trascendentali. L’empiricità scaturisce dal valore bio – organico e naturale che la vita ed il lavoro hanno assunto in differenti campi del sapere come il naturalismo evoluzionistico, la genetica, la sociologia e l’economia politica. Di questi apparati di sapere si è cercato di approfondire alcune tematiche comuni, estendendo il metodo archeologico foucaultiano alla ricostruzione di alcune problematiche tralasciate dal filosofo francese o non adeguatamente approfondite. Ciò con specifico riferimento al darwinismo ed al darwinismo sociale di Spencer, alle tesi positiviste di Comte, alla

³ Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010.

riflessione degli economisti classici come Smith, Ricardo e Malthus, alla teoria dell'alienazione di Marx. Da tutti questi contributi emergono tematiche comuni: nascita di un'organizzazione funzionale della vita e del lavoro in luogo di una localizzazione spaziale; importanza dei concetti di *fitness* e variazione; centralità della tematica della regolazione come forma bio – organica; prevalenza di una semantica della necessità e del bisogno come presupposto dell'investimento biopolitico del vivente e del corpo al lavoro; trasformazione dei concetti di vita e morte in ragione del principio dell'equilibrio salutare dell'organismo, ecc. Tutte queste riflessioni non soltanto non fanno che confermare l'assunto che pone nella finitudine e nella carenza lo statuto antropologico moderno, ma scavano un profondo e paradossale solco tra la condizione umana e quella ferina. Infatti, nelle acquisizioni biologiche come in quelle economico – politiche lo statuto del vivente più è simile a quello dell'animale più se ne differenzia. È nell'ambito di queste discipline, infatti, che comincia a porsi il dibattito sull'inclusione o l'esclusione dell'uomo rispetto ai rapporti naturali che caratterizzano le altre specie viventi, implicando la formulazione di un nuovo apparato categoriale che ne definisca i limiti e le caratteristiche. La dicotomia natura/cultura e gli immensi equivoci che porta con sé nasce in relazione a tale contraddittoria necessità che spinge a considerare l'uomo un essere naturale bio – organico apparentabile agli altri animali o, al contrario, un soggetto culturale e simbolico. Ma è proprio la legittimità di questa dicotomia che solleva numerosi interrogativi e che è stata posta nuovamente in discussione nel più recente dibattito tecnoscientifico.

Al di là dell'effetto di spiazzamento che un'adeguata problematizzazione di queste due categorie può determinare rispetto alle tesi antropologiche classiche di H. Arendt, G. Anders e M. Heidegger, appare davvero difficile lasciarsi alle spalle i termini tradizionali del dibattito sugli effetti nefasti ed alienati che l'evoluzione economica e tecnica proietta, soprattutto oggi, sulla condizione antropologica dell'uomo. Secondo tale prospettiva l'essere umano, minacciato dagli effetti incontrollati dell'evoluzione tecnica, trascinato in una condizione ferina o macchinica dalle sirene spersonalizzanti del capitalismo, alienato dal frutto del proprio lavoro ed abbandonato all' "*angoscia prometeica*"⁴ sperimenta una drammatica perdita di mondo, cadendo in un disagio esistenziale che è prima di tutto antropologico. Ma, soprattutto, subisce un appiattimento che lo sprofonda in una condizione sub – umana, trasformando la *tèchnē* in agire strumentale. La finitudine si trasforma in precarietà o di semi – bestialità, il corpo spogliato è definito da uno statuto puramente organico.

Tutto questo dibattito suscita, però, numerose domande. È lecito, ad esempio, pensare che i processi bioeconomici moderni siano interamente investiti da dinamiche alienanti ed oggettivanti che trasformano il corpo in un recettore passivo dei processi eteronomi che provengono dal sistema economico e tecnoscientifico? In questo campo probabilmente la semantica organica e positivista non basta a giustificare la complessità dei processi bioeconomici. Per comprendere i più recenti sviluppi in questo settore non è sufficiente invocare l'alienazione, la trasformazione dell'uomo in essere naturale. L'uomo non si sottrae certamente a questa condizione

⁴ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Milano, 2007.

ed essa è continuamente richiamata ogni qual volta si desidera legittimare “scientificamente” una specifica caratteristica bio – comportamentale o una “predisposizione genetica”. Ma i fenomeni di oggettivazione hanno come contraltare dei complessi fenomeni di soggettivazione. L’individuo non è puro esecutore passivo ma agisce ed esercita attivamente potere su se stesso e sugli altri.

Il grande merito della riflessione biopolitica è di aver slegato le tesi organicistiche e bio – naturali, nate già a partire dal Settecento, dalle prospettive anti – moderniste/conservatrici o dalla teoria dell’assoggettamento/alienazione, favorendo un più corretto inquadramento della tematica antropologica rispetto alle problematiche contemporanee. I poteri microfisici circolano attraverso i processi di soggettivazione e le dinamiche desideranti. Pertanto, è necessario indagare la tematica del desiderio in relazione ai soggetti/oggetti delle scienze empiriche: la *vita* ed il *lavoro*.

La manchevolezza della condizione umana si collega con una pulsione desiderante caratterizzata da una tensione continua ed incolmabile tra soggetto desiderante ed oggetto del desiderio. L’uomo moderno vive in questa tensione che lo proietta continuamente fuori dai suoi limiti antropologici, aprendolo alla contingenza o alla virtualità ma esponendolo, allo stesso tempo, ad una ricerca infinita e ad un desiderio privo di oggetto. Una delle domande fondamentali cui si cerca di fornire una risposta riguarda direttamente questo secondo punto: qual è, infatti, la relazione esistente tra dinamiche desideranti e sfera della libertà umana?

La tensione continua che caratterizza la condizione antropologica moderna si lega ad una concezione della libertà che non è mai assoluta per l’uomo ma che si dibatte entro i limiti trascendentali della conoscenza. Questa profonda paradossalità è stata analizzata cercando di ricostruire alcuni nodi teorici fondamentali nella riflessione critica ed antropologica kantiana⁵, nella reinterpretazione metafisica di Schopenhauer⁶ e nel ribaltamento vitalistico nietzschiano⁷. Citando questi filosofi si comprende immediatamente che la tematica della libertà non è connessa solo alle dinamiche desideranti ma anche alla volontà: *volontà di volontà* in Schopenhauer e *volontà di vita* in Nietzsche. Dunque, a fianco ad una scienza della vita si profila anche una metafisica della vita che ha in una specifica declinazione del tema della libertà il proprio presupposto fondamentale. Si fa in questo caso riferimento all’autonomia, dogma fondamentale delle modernità. L’uomo autonomo è, però, un individuo che sperimenta la libertà all’interno della condizione paradossale che lo contraddistingue ponendolo in costante tensione tra una fisica ed una metafisica dell’esistenza. In Schopenhauer tale contraddizione si risolve in una chiusura della vita entro il perimetro del mondo sensibile ed una sua squalificazione. Infatti, la rappresentazione restituisce al vivente una vaga ombra della volontà assoluta che si slega dalla condizione umana. Da questo punto di vista l’autonomia abbandona i perimetri paradossali della morale kantiana e si esprime nella vocazione puramente

⁵ Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010 e I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma – Bari, 2006.

⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it di G. Sossio, Laterza, Roma – Bari, 2009.

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it di A. Treves, Bompiani, Milano, 2008.

ascetica che allontana la libertà del volere umano dalla volontà assoluta che vuole soltanto se stessa. Questa dialettica è molto importante alla luce della scissione che profila tra volontà e desiderio. L'essere umano vive in un orizzonte desiderante, inteso come pura tensione priva d'oggetto, mentre la volontà gli rimane inaccessibile come dimensione morale o etica. Con Nietzsche, infine, si giunge al compimento di tale parabola ed, allo stesso tempo, al suo ribaltamento. La volontà di potenza si trasforma in un vitalismo profondamente radicato nel corpo, nella biologia umana, nell'evoluzione e nella trasformazione delle forme viventi. Ed è interessante che tutto passi per una critica genealogica della morale. Nietzsche, come vede bene Foucault, smaschera il paradosso antropologico dell'uomo preparando la nascita del superuomo. Ma, in linea con l'interpretazione archeologica, Foucault intende questo passaggio come l'apertura di un nuovo spazio di discussione e di pensiero sull'uomo. Alla *morte di Dio*, infatti, segue l'annuncio della foucaultiana morte dell'uomo di cui il superuomo rappresenta l'esito fondamentale. Quali sono le forme che il paradigma antropologico assume dopo l'annuncio della morte dell'uomo e dell'avvento del *superuomo*? È questa la domanda che muove il percorso foucaultiano, non solo inerente l'archeologia delle scienze umane ma anche la genealogia dei dispositivi di potere/sapere microfisici.

Ed è, infatti, questa la cosiddetta *direttrice esterna* del presente lavoro. Essa fa riferimento al filone genealogico e cerca di chiarire il nesso tra la prima fase della riflessione foucaultiana e gli studi nel settore della governamentalità e della bioeconomia. Gli oggetti di studio sollevati nella sezione archeologica, infatti, sono fondamentali per cercare di capire come si articolano le più complesse problematiche biopolitiche che investono la società, l'economia e l'agire tecnoscientifico moderno. Vita e lavoro sono i fulcri di tale indagine. Essi si articolano nella sfera dell'*oikonomia*⁸. Con questo termine si intende il "governo della casa", cioè il paradigma gestionale che conduce alla lenta sovrapposizione ed interrelazione tra gli strumenti politico – giuridici della sovranità e quelli biopolitici. In particolare, i dispositivi di potere e gli apparati di sapere *oikonomico* – gestionali determinano una convergenza tra sfera pubblica e sfera privata e delineano un nuovo campo d'intervento governamentale: la *società civile*.

L'analisi genealogica della governamentalità consente, inoltre, di comprendere come si forma un nuovo soggetto/oggetto di studi, la popolazione, un sapere che lo definisce e regola, l'economia politica, ed un apparato tecnico che lo controlla, la polizia. Il governo dei viventi, realizzato attraverso gli strumenti della statistica, della demografia, della medicina, delle scienze sociali e psicologiche, si esercita con interventi di normalizzazione su un soggetto non più definito in base al dato giuridico – normativo ma in base al dato naturale. La naturalità della popolazione, inoltre, si intreccia con il sapere economico. L'esigenza difensiva si indirizza, di conseguenza, ad una società civile caratterizzata da uno statuto bio – naturale che si concilia con gli imperativi utilitaristico – produttivi del mercato. Lotta biologica e lotta economica sostituiranno l'obbligo di difesa del sovrano. Il governo del vivente

⁸ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005.

coincide con il governo della società e della popolazione, intesa come “risorsa umana”.

Dunque, il paradigma *oikonomico* è precisamente ciò che articola e tiene insieme la vocazione bio – naturale e quella politico – economica. Il governo del vivente, dunque, si realizza sempre di più nel contesto del mercato e non in quello delle istituzioni e dello stato. Per cui nella politica economica liberale e neo – liberale, il paradigma della salute/salvezza *oikonomica* si traduce in politiche del benessere di stampo normalizzatore che si pongono delle domande prioritarie: fino a che punto bisogna governare? Come bisogna farlo? Con quali strumenti? Quali spazi di libertà deve avere il mercato rispetto allo stato?

Intorno al paradigma *oikonomico* ruota la domanda relativa ai limiti o alle condizioni che il governo del vivente deve porsi rispetto al governo dello stato e, di conseguenza, su quali sono i rapporti reciproci tra mercato ed istituzioni statuali. Da questo problema principale scaturisce la questione della libertà: essa deve essere assoluta, priva di limiti o deve essere regolata rispetto alla sfera di intervento dello stato? Il liberalismo, distaccandosi dalla settecentesca dottrina del *laissez – faire* cercò di definire i meccanismi di regolazione e di limitazione reciproca tra ragioni di stato e mercato, riflettendo questo rapporto nella dialettica libertà/sicurezza. I teorici liberali diranno, dunque, che non si governa *a causa* del mercato ma *per* il mercato. La dottrina neoliberale nelle sue molteplici forme decretò, invece, l'autonomizzazione del mercato rispetto alla sfera giuridica, incentrandosi sull'obiettivo duplice che collegava tra loro governo del vivente e governo dell'economia. L'espressione più lampante di tale convergenza si manifesta nella teoria del capitale umano di G. Becker⁹ e nella definizione dell'individuo come *homo oeconomicus*, imprenditore di se stesso.

Nel presente lavoro tali tematiche sono state indagate con riferimento alle sfere della bioeconomia e delle tecnoscienze. L'intento che ha ispirato tale approfondimento riguarda l'interesse per l'attualizzazione delle analisi foucaultine con esplicito riferimento alla necessità di conciliare il filone di studi antropologico/archeologico e quello biopolitico/*oikonomico*. In particolare, tenendo fermi i due orizzonti di ricerca che fanno capo ai macro – concetti di lavoro e di vita, si è cercato di approfondire le ricadute che le trasformazioni bioeconomiche e tecnoscientifiche hanno sulla condizione antropologica dell'uomo. Esse appaiono assolutamente evidenti nel contesto dell'economia di mercato, del capitalismo cognitivo e del lavoro flessibile. Non altrettanto espliciti sono, invece, i cambiamenti intervenuti nella sfera tecnoscientifica, nella quale alle più antiche tesi di stampo riduzionista che postulano l'analogia algoritmico – formale tra intelligenza umana ed elettronica, si aggiungono recentemente dei contributi non riduttivi che cercano di perfezionare modelli connessionisti più simili alla complessa anatomia cerebrale umana. Ciò per quanto riguarda il settore della cosiddetta intelligenza artificiale che rappresenta uno dei campi nei quali il dibattito bioetico è attualmente più acceso. Ma anche il settore dell'ingegneria genetica, ed in particolare delle biotecnologie e della procreativa, solleva numerosi interrogativi e necessita di un'approfondita problematizzazione

⁹ G. S. Becker, *Il capitale umano*, trad. it. di M. Staiano, Laterza, Roma – Bari, 2008.

soprattutto con riferimento alle ricadute etico – politiche ed economiche che porta con sé. Il riferimento è al ruolo economico che importanti case farmaceutiche, *lobbies* di potere, multinazionali o *corporations* che operano nel settore genetico, biotecnologico, chimico, alimentare hanno nella gestione e nel monopolio delle scoperte scientifiche che fanno riferimento al comune patrimonio genetico dell'umanità o alle risorse naturali del pianeta. Un grande problema sul tappeto riguarda sicuramente la questione dei brevetti e delle licenze, estese anche alle scoperte scientifiche di linee genetiche, componenti corporee, cellule umane o microorganismi. Quali sono, se esistono, i limiti allo sfruttamento economico ed alla manipolazione tecnoscientifica del patrimonio genetico dell'umanità o delle risorse naturali, degli alimenti e delle piante? Quale ruolo possono svolgere gli stati dinnanzi a poteri economici così forti e diffusi a livello globale? E quale può essere, di conseguenza, lo spazio di autonomia, di libertà e d'azione del singolo?

Quest'ultimo interrogativo fa riferimento soprattutto ai processi di soggettivazione ed alla possibilità, come ha recentemente mostrato N. Rose¹⁰, di considerare il campo delle pratiche bio – mediche e genetiche, le scelte procreative e le possibilità di potenziamento delle attitudini fisiche ed intellettuali dell'uomo come uno spazio nel quale è possibile, nonostante i rischi, valorizzare la capacità di scelta individuale e ricreare spazi di socializzazione e di pressione. Questa battaglia, naturalmente, comporta molti rischi, primo tra tutti quello relativo alla penetrazione di eteronome istanze di potere nei processi di soggettivazione ed, in secondo luogo, la nascita di un'etica individualizzata e pervasiva del rischio. Rischio economico e rischio bio – genetico, infatti, si saldano tra loro in un connubio pervasivo a livello individuale e diffusivo a livello globale. Da una parte, infatti, si parla, sulla scorta della riflessione di U. Beck¹¹, dell'esistenza di una società del rischio diffusa a livello globale nella quale la rischiosità sociale, ambientale, bio – genetica, alimentare si esprime mediante dinamiche potenziali, sempre possibili altrimenti ed immerse in processi ad elevato grado di contingenza (che, dunque, richiamano politiche securitarie intensive ed estese micro - fisicamente); dall'altra, si parla sempre più dell'individualizzazione dei rischi che, dopo il tramonto della stagione del Welfare State e delle politiche di assistenza pubblica, ricadrebbe in termini sempre più invasivi sul singolo, chiamato a farsi carico dei contributi assistenziali, previdenziali, pensionistici, affidandoli al risparmio privato ed ai meccanismi incerti ed evenemenziali della finanziarizzazione. Ma il rischio si indirizza anche in termini più generali sui processi di soggettivazione, generando molteplici forme di controllo e direzione seduttivo – stimolante rispetto alle dinamiche del desiderio, investite dai numerosi stimoli bioeconomici del mercato. È proprio tale intreccio che caratterizza la paradossalità e la capillarità della microfisica del potere moderno. Il grande merito della riflessione biopolitica è di aver mostrato come il potere penetri nei corpi attraverso processi non soltanto oggettivanti, repressivi ed alienanti ma anche desideranti, generando un controllo – stimolo che si esprime nei processi di soggettivazione.

¹⁰ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, trad. it. di M. Marchetti e G. Pipitone, Einaudi, Torino, 2009.

¹¹ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. di G. C. Brioschi, M. Mascarino, Carocci, Milano, 2000.

Ciò che ci incatena può anche liberarci, era solito dire Foucault a quanti sostenevano il punto di vista nichilistico o remissivo. Per contrastare tale microfisica bisogna prima conoscere il potere, le sue caratteristiche, i suoi meccanismi di circolazione, i dispositivi e gli apparati di sapere attraverso cui esprime il proprio discorso di verità, partendo dalla consapevolezza che esso non è omogeneo o cristallizzato esclusivamente negli apparati istituzionali ma è un rapporto di forza, continuamente ribaltabile. Il potere circola attraverso i corpi ed ha una caratteristica dimensione reticolare.

Questa riflessione si presta in modo particolare per descrivere il discorso di potere della bioeconomia moderna. La teoria delle risorse umane e l'etica d'impresa estesa anche all'agire economico individuale mostrano, infatti, il radicamento microfisico e reticolare dei rapporti di potere economici. Ciò riguarda la dimensione del capitalismo cognitivo o capitalismo dell'immateriale nel quale è la risorsa conoscenza, nelle sue molteplici gradazioni e livelli di diffusione, a divenire la componente fondamentale del valore. Non si tratta semplicemente di un paradigma che relega il valore d'uso materiale dei beni ad un'economia subordinata, delocalizzata nei paesi del terzo mondo e marginale rispetto ai centri decisionali del potere. Si tratta soprattutto di un modello economico che tende alla trasformazione di qualsiasi risorsa immateriale, come la conoscenza, il saper fare, le capacità personali, le componenti caratteriali, emotive e relazionali degli individui in principio di valorizzazione economica. Oltre a queste dimensioni, esistono anche altri beni immateriali che divengono oggetto di illimitato sfruttamento economico: si tratta delle cosiddette "esternalità", cioè tutto ciò che, essendo difficilmente appropriabile, sfuggiva, almeno fino ad un recente passato, ad una capillare logica di sfruttamento economico. Si fa riferimento soprattutto alle risorse ambientali, ai saperi comuni, al patrimonio genetico, ecc. La logica dell'immateriale trasforma queste risorse, prima pubbliche o liberamente accessibili, in risorse private, protette da brevetti e licenze, sottoposte a barriere di accesso e di delimitazione. È, dunque, il valore del "comune" ad essere messo in discussione e limitato. L'economia dell'immateriale diviene, infatti, un'economia dell'accesso, un sistema in cui i diritti di proprietà su beni e servizi vengono progressivamente soppiantati da contratti di accesso che pongono limitazioni temporali o funzionali allo sfruttamento non solo di beni e servizi ma anche di spazi individuali e collettivi. Inoltre, a fronte della delimitazione e della privatizzazione degli spazi, dei beni e delle risorse collettive nasceranno nuovi criteri di socializzazione e valori immateriali. Complesse forme di socialità si formano nelle *communities* tematiche, nei gruppi di acquirenti che si riuniscono intorno ad un marchio o ad un prodotto, nei legami generati da processi di fidelizzazione. Ciò che tiene uniti i gruppi, in questo caso, è il valore immateriale del marchio o del prodotto e lo stile di vita e di consumo che ad esso si associa. Il marchio rappresenta, infatti, l'apice della logica immateriale del capitalismo cognitivo; esso definisce il valore del prodotto e veicola tutta una serie di contenuti, promesse, desideri che ne definiscono il "carattere". Si comprende l'importanza che i processi di socializzazione ed il valore simbolico del logo ha sulla vita individuale e sulla formazione dei gusti, degli orientamenti, degli stili di vita e delle scelte personali del soggetto. A differenza di una normale merce, il logo racchiude un mondo, propone dei valori e degli

orientamenti etico – sociali che entrano pienamente a far parte dell'orizzonte esistenziale dell'individuo. Ma non bisogna pensare che la direttrice di penetrazione sia unidirezionale. Non è soltanto l'immaterialità del marchio che plasma la vita individuale ma anche quest'ultima che si trasforma ad immagine e somiglianza di quello. Testimonianza ne sono tutte quelle tecniche moderne di marketing, come il *marketing virale* o il *cool hunting* che chiamano direttamente in causa la libera iniziativa individuale, la creatività, l'affettività, la capacità relazionale ed emotiva dei soggetti o anche le caratteristiche fisiche e sociali per promuovere la valorizzazione e la commercializzazione del prodotto di marca. La condizione antropologica dell'individuo consumatore si confonde, inoltre, con quella dell'individuo produttore. È nelle dinamiche microfisiche della bioeconomia moderna che l'infinita finitudine dell'umano si manifesta, trasformandosi in precarietà esistenziale. Vita e lavoro si indeterminano, divengono talmente coappartenenti da non distinguersi più.

Ciò significa, non soltanto che i tempi di lavoro e quelli di vita si confondono; ma anche che l'imperativo produttivo ed i dispositivi di lavoro flessibile condizionano interamente le scelte, i ritmi, gli interessi e le condizioni psico – fisiche del lavoratore. I più recenti studi sulla bioeconomia, infatti, hanno sottolineato la profonda influenza che la precarizzazione dei percorsi lavorati e formativi hanno sulle condizioni materiali di vita degli individui coinvolti. L'interrogativo principale che ha mosso nel presente lavoro l'approfondimento delle dinamiche bioeconomiche, facenti capo al capitalismo dell'immateriale ed all'economia flessibile riflette proprio questo punto di vista chiedendosi quali conseguenze simili orizzonti bioeconomici hanno sulla condizione antropologica dell'uomo. L'ipotesi di partenza è che la precarietà non si rifletta solo sulla sfera economica e materiale ma determini un generale impoverimento antropologico. Ciò per il venire meno o per la sostituzione di stimoli simbolico – culturali con stimoli consumistico – economici e per la profonda pervasività della logica di valorizzazione capitalistica sulle componenti emotive, caratteriali ed affettive. Naturalmente tale riflessione non può prescindere da un'attenta analisi dei processi di soggettivazione attraverso cui gli individui agiscono e si costruiscono nel mercato come nella società.

Mai come in questo caso è opportuno porre l'accento sulla profonda paradossalità e coappartenenza tra direttrici di soggettivazione e di oggettivazione. La penetrazione degli imperativi e degli stili di vita bioeconomici nel corpo non è effetto esclusivo di eterodipendenza ed alienazione; *l'homo oeconomicus* costruisce se stesso attraverso molteplici dispositivi di soggettivazione e conformando le proprie "attitudini", conoscenze, caratteristiche agli obiettivi performativi del mercato. Alto grado di competitività, dedizione esclusiva al lavoro, flessibilità orizzontale e verticale, disponibilità illimitata, attitudine a farsi carico dei rischi, spiccate capacità relazionali e comunicative, spirito di sacrificio: sono queste alcune delle caratteristiche personali ed attitudinali richieste nel mondo del lavoro.

E tale richiesta si fonda, inoltre, su una semantica bio – culturale molto complessa in cui la valutazione dell'idoneità si compone sia di un riferimento genealogico – naturale che di uno pedagogico – acquisitivo. Ad esempio, nella valutazione della "personalità" del lavoratore confluiscono sia criteri che mirano a conoscere le attitudini e le "predisposizioni" caratteriali, psicologiche, emotive e fisiche del

soggetto che le capacità di apprendimento, adattamento e gestione del rischio. Queste sollecitazioni entrano a far parte degli orizzonti esperienziali e vitali del lavoratore spesso con esiti destrutturanti. R. Sennett¹² ha parlato molto chiaramente di questa dimensione di precarietà esistenziale che si riflette nella maggior parte dei casi nell'impossibilità per il soggetto di formulare un racconto coerente di vita. È la continuità e la coerenza identitaria dei racconti individuali e collettivi che si destruttura insieme agli spazi d'espressione e di relazione nei quali è possibile condividere significati simbolici comuni. La continuità delle lotte e dell'azione risulta frammentata e dispersa ma, come sottolinea Foucault, è proprio da questo aspetto che si può provare a ripartire attraverso l'effetto di spiazzamento generato dalla creatività e della ricchezza differenziale dei processi di soggettivazione o dei "modi di vita" che l'individuo può esprimere.

Prima di approfondire questo importante aspetto relativo all'apertura foucaultiana ad un'innovativa teoria della soggettivazione, si farà riferimento alle più recenti acquisizioni tecnoscientifiche. Le sfere bioeconomica e tecnoscientifica, oltre ad essere connesse da alcune importanti tematiche comuni (il rischio bio/genetico ed economico, il problema dello sfruttamento commerciale e della tecnicizzazione delle "esternalità" e delle capacità cognitive, la paradossalità dei processi di soggettivazione/oggettivazione), condividono l'urgenza della problematizzazione di un orizzonte antropologico che si apra alla complessità. Il rischio, infatti, in un settore come nell'altro, è di riflettere un'immagine dell'umano impoverita e de-complessificata, appiattita sulla logica di valorizzazione economica o sugli imperativi del perfezionamento performativo.

Nel campo delle tecnoscienze la dicotomia natura/cultura deve essere senza dubbio superata per cercare di problematizzare i molteplici interrogativi bioetici che investono sia il settore dell'ingegneria genetica che quello dell'intelligenza artificiale. In questo caso, infatti, il timore principale di riduzionismo è provocato dalla nascita di un dibattito bioetico che, nel considerare il delicato problema dei limiti da porre o da rimuovere nella diffusione di scoperte scientifiche che modificano le basi della vita o nella sostituzione dell'intelligenza umana con quella elettronica, si incentrano schematicamente sull'alternativa tra posizioni tecnofobe e tecnofile. Dunque, da una parte la tecnologia rappresenterebbe a certi livelli una sfida distruttiva nei confronti della natura umana; dall'altra l'estensione illimitata della manipolazione organica ed intellettuale dell'uomo sarebbe giustificata dall'assoluta naturalità dell'agire tecnico. In un caso si denuncia l'invasività potenzialmente distruttiva dell'artificiale sulla condizione naturale dell'uomo; nell'altro si considera la tecnica come naturale propensione del vivente a diventare un essere artificiale. Ma in questa dialettica natura/artificio o natura/cultura non si prende seriamente in considerazione il ruolo che gli individui possono giocare ritagliandosi una sfera etopolitica di azione ed esercitando la propria capacità di scelta. Dunque, superando il riduttivo dualismo natura/cultura bisognerebbe ripartire dalla considerazione che la natura dell'uomo è la tecnica e che egli è un essere naturale in quanto culturale e culturale in quanto naturale.

¹² Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano, 2003.

Ciò, tuttavia, non significa che lo sviluppo tecnoscientifico debba essere considerato come necessario e ineluttabile: in questo caso *ciò che è* non coincide necessariamente con *ciò che deve essere*. Questo significa che è pur sempre dalla responsabilità umana, individuale o socio – politica che deve scaturire la scelta, anche perché numerosi studi hanno approfondito il rapporto uomo/tecnologia alla luce delle profonde trasformazioni che si verificano nella condizione antropologica. In altre parole i dispositivi virtuali, cibernetici e biotecnologici modificano profondamente lo statuto esistenziale dell'uomo e la propria configurazione psico – organica, agendo sulle percezioni, sui sensi, sulle capacità intellettive, sul sistema sensoriale, sulle potenzialità fisiche. L'uomo acquisisce, dunque, delle attitudini e delle capacità che lo modificano nel profondo, dandogli anche delle opportunità irrinunciabili di sviluppo.

Dunque, se è necessario riconoscere l'importanza che l'evoluzione tecnoscientifica ha nella creazione di nuove opportunità antropologiche e sociali bisogna essere cauti nel considerare questi processi inevitabili. Ciò in quanto essi potrebbero nascondere una rappresentazione riduttiva della complessità umana e sociale, che potrebbe tradursi, ad esempio, in un depotenziamento della facoltà di generare senso. Ed è proprio rispetto alle dinamiche di costruzione del senso che nel settore dell'intelligenza artificiale si è aperta una faglia tra orientamenti riduttivi e non riduttivi. I primi fanno capo alle posizioni tradizionali che postulano l'analogia formale ed algoritmica tra facoltà cognitive umane e calcolatori elettronici, sul modello della macchina di Turing; i secondi, invece, fanno riferimento a sistemi connessionisti che strutturano in termini dinamici il confronto tra intelligenza umana ed elettronica, sfruttando la plasticità sinaptica e simulandola con specifici sistemi bio – elettronici. Nonostante gli enormi progressi avvenuti in quest'ultimo settore di studi in ascesa, il rischio maggiore cui tali ricerche sull'intelligenza artificiale può incorrere è relativo alla difficoltà di includere come oggetto di studio quello che con linguaggio tecnico è stato definito “rumore”. Dunque, l'imprevedibilità, la plasticità, l'adattabilità trasformativa delle dinamiche sensoriali umane non possono essere sbrigativamente espulse dal sistema, considerandoli come fattori irrilevanti. Ad oggi la differenza tra l'intelligenza umana e quella macchinina è di saper essere dinamica, di modificarsi, di produrre nuovi significati in situazioni contingenti o di rischio, di auto – riflettere su se stessa per stabilire una *fitness* positiva con l'ambiente. Ed infatti, il rapporto con l'ambiente è fondamentale in questo discorso. La sensibilità umana si differenzia dal senso animale soprattutto perché istituisce un rapporto di adattamento funzionale all'ambiente tale per cui a stimolo non corrisponde automaticamente una risposta codificata. L'uomo agisce in condizioni di variabilità ambientali; nel suo spazio di interazione si apre il vuoto o si presentano una molteplicità di condizioni differenti e variabili che implicano scelte e sensibilità sempre diverse. Ciò soprattutto laddove si presenta una situazione imprevista o una condizione d'emergenza: spesso per l'uomo il modo giusto di applicare una regola e disapplicarla. La plasticità del nostro sistema intellettuale e sensoriale ci consente di reincludere il “rumore”, facendo in modo che esso divenga una risorsa fondamentale per la sopravvivenza. Il rumore è ciò che veicola una potenziale informazione sul canale, cioè sull'individuo che parla e trasmette determinati segnali informativi.

Lo stesso discorso si può estendere al concetto di errore che condivide con il rumore l'analogia tra codificazione genetica ed informativa. Essi si basano, infatti, sulla stessa struttura formale caratterizzata dalla codificazione lineare dell'informazione. L'ingegneria genetica non considera salute e malattia come due stati discreti contrapposti l'uno all'altro. La salute risiede nella correttezza formale delle sequenze numeriche del codice. L'errata trascrizione genetica, invece, dà luogo ad anomalie e predisposizioni che, da una parte, rispecchiano un concetto di normalità genetica ma, dall'altra, definiscono un orizzonte potenziale o latente di insorgenza della malattia. Nonostante si postuli la potenziale presenza in ogni corpo sano di anomalie latenti prevale una definizione riduttiva di salute che si radica nella linearità e nella correttezza della sequenza di trascrizione. Ciò che è considerato anche solo potenzialmente come fonte di errore non può essere espulso direttamente dal sistema ma deve comunque essere ignorato o ricondotto allo stato salutare, entro certi limiti di tollerabilità. Ma il problema è che includendo certe "anomalie genetiche" entro la categoria normale di funzionamento delle basi di replicazione, si espande enormemente il campo di potenziale insorgenza dell'errore genetico e la necessità di predisporre interventi correttivi che ristabiliscano, a loro volta, la normalità salutare. L'errore configura una condizione semisalutare che, mantenendosi entro certi parametri, può essere corretto.

Nel caso dell'errore come in quello del rumore, dunque, è la correttezza formale della trascrizione che è considerata rilevante ai fini dell'intervento medico. Naturalmente tale affermazione è densa di conseguenze se si proietta il discorso bio-genetico nel campo di quelle tecnologie cibiotiche, bioniche, nanotecnologiche, biotecnologiche che auspicano il potenziamento della condizione umana. In questo campo le direttrici di sviluppo sono due. La prima è volta alla creazione di un corpo artificiale che, superando le barriere naturali, riconfiguri i limiti organici e intellettivi dell'uomo. La seconda fa riferimento ad un perfezionamento che mira ad intervenire direttamente sulla modificazione delle basi biochimiche della vita, nell'obiettivo di perfezionare l'uomo modificando la propria anatomia e la propria psicologia attraverso la manipolazione delle basi genetiche, la correzione degli errori e la "programmazione" del destino filogenetico delle specie viventi. Ed è in special modo nel campo della procreativa e delle tecnologie della linea germinale che gli orizzonti tecnoscientifici si confondono con la fantascienza. Le ricadute antropologiche di queste trasformazioni sono attualmente difficilmente valutabili.

Studiosi come R. Marchesini¹³ sottolineano che in un prossimo futuro la definizione antropologica dovrà necessariamente confrontarsi con una evoluzione teriomorfa/tecnomorfa che faccia tutt'uno con l'orizzonte esistenziale, intellettuale ed organico dell'uomo. E ciò avverrà non forzando la natura umana ad aprirsi ad un'alterità invasiva o a snaturarsi tramite innesti o tecniche invasive di manipolazione. L'uomo è biologicamente e culturalmente portato all'ibridazione e possiede già nella propria dotazione psico-organica quelle condizioni che lo rendono un essere aperto all'alterità ed all'ambiente. Questo punto di vista è contraddistinto da una spiccata critica anti-umanistica che si oppone alla staticità

¹³ Cfr. R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

sostanzialistica della rappresentazione antropologica vitruviana e che contesta, in primo luogo, l'origine di tale configurazione: la tesi della manchevolezza dell'uomo. A differenza di quanto sostiene l'antropologia gehleniana, l'uomo non è un essere manchevole ma un individuo che ha fatto dell'apertura e dell'apparente incompletezza della propria condizione organica uno strumento di creazione e di ibridazione con il mondo esterno. Per cui quella che spesso viene interpretata come una tara o una carenza bio – organica deve invece essere considerata come un principio di apertura ed una possibilità di evoluzione ibridativa. Ed è a partire da tale capacità relazionale che l'esistenza umana si costruisce nell'autoreferenza macchinina e animale. Per cui le evoluzioni post – umaniste che prospettano delle trasformazioni in senso teriomorfo/tecnomorfo non fanno altro che esprimere dei cambiamenti già in atto, armonicamente connessi con le caratteristiche bio – vitali e culturali del vivente. La prospettiva post – umanista rivendica, inoltre, un punto di vista non riduttivo che scaturirebbe dall'inclusione nel paradigma evolutivo umano e negli scenari tecnoscientifici di intervento di una visione dinamica, attiva, trasformativa, ibridativa e relazionale dell'uomo. Il corpo è uno spazio psico – organico in continuo divenire che si confronta con molteplici eteroreferenze ibridative.

Rientrano nell'orientamento post – umanista (da non confondere con le ben più radicali tesi transumaniste) una molteplicità di punti di vista. Tra di essi emergono le più datate prospettive del cyberfemminismo¹⁴ (D. Haraway) o le teorie del nomadismo¹⁵ (G. Deleuze e F. Guattari) oppure le più recenti tesi di psico – tecnologia sui sistemi di *brainframes*¹⁶ (D. de Kerckhove) e sui processi di virtualizzazione¹⁷ (P. Levy). Ma tali tesi sollevano profondi e contrastanti interrogativi inerenti soprattutto le caratteristiche e le “forme” che tale definizione immanente e trasformativa dell'umano implica. È proprio necessario prospettare un punto di vista post – umano per rendere conto in termini non riduttivi delle trasformazioni che investono la condizione antropologica dell'uomo contemporaneo? Come è possibile concepire una teoria del soggetto che, al di là delle evidenti evoluzioni bioeconomiche e tecnoscientifiche, ci aiuti a riflettere sulle condizioni di possibilità e sui limiti dell'umano a partire dal ruolo che l'uomo può ancora giocare intervenendo sui processi trasformativi in atto?

Come già detto ciò non significa tralasciare o disconoscere la portata dei cambiamenti intervenuti o le potenzialità benefiche di certe acquisizioni per il futuro della nostra specie. Significa proporre la problematizzazione del rapporto uomo/tecnologia e uomo/economia a partire dal ruolo che il singolo individuo o la collettività possono esercitare in termini etici e politici, cioè attraverso l'azione e la creazione di spazi di libertà. Il progresso tecnoscientifico ed economico non è inconciliabile con la responsabilità umana o con l'esercizio della facoltà di scelta. Semmai il problema è cercare di comprendere che ampiezza può avere tale esercizio

¹⁴ Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, 1995.

¹⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

¹⁶ Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, a cura di B. Bassi, Baskerville, Bologna, 1993.

¹⁷ Cfr. P. Levy, *Il virtuale*, trad. it. di M. Colò e M. Di Sopra, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.

etopolitico. Le etiche nomadi e le tesi che fanno ricorso all'impersonalità¹⁸ come apertura di una terza via anti - comunitarista ed, allo stesso tempo, anti - individualista (R. Esposito) decentrano il problema della costruzione identitaria rispetto alla dimensione della soggettività.

Di ben altro tenore è la teoria della soggettività esposta da Foucault nelle opere sulla storia della sessualità e negli ultimi Corsi al *Collège de France*¹⁹. Ritengo che le tesi che scaturiscono da tali scritti riallaccino circolarmente la riflessione archeologica e si propongano di reinterpretare l'analisi dei dispositivi e degli apparati di sapere/potere alla luce di un'innovativa teoria del soggetto. Il filosofo francese sembra, infatti, voler ripartire dalla domanda lasciata aperta da "*Les mots et les choses*": che fisionomia assume il soggetto dopo l'annuncio della *morte dell'uomo*? Inutile dire che le risposte abbozzate rappresentano un tentativo, sicuramente non compiuto né esaustivo di spiegazione, tuttavia indicano un'importante direttrice di riflessione che riguarda non soltanto la ricostituzione di una certa centralità del discorso di verità antropologico ma anche la proposizione di un nuovo ruolo per la filosofia.

Tale problematica è stata riassunta in maniera molto efficace da G. Deleuze nella teoria del *piegamento*²⁰. Lo statuto antropologico del soggetto moderno, definito da Foucault come infinita finitudine dell'uomo, è interpretato da Deleuze come una *piega* prodotta dallo scontro e dall'invaginamento del "fuori" nel "dentro", cioè della "forma uomo" finita con le molteplici forze empiriche e positive che i dispositivi di potere/sapere producono. È, dunque, dallo scontro tra due tipi differenti di empiricità, quella del soggetto e quella dei saperi/poteri infinitamente finiti, che si genera la piega. In termini deleuziani essa rappresenta l'urto che i rapporti di forza generano sulle forme di sapere nello spazio diagrammatico. Ma quella che nella modernità si configura come una piega, nella contemporaneità diviene una *superpiega*, generata dall'urto di forze della finitudine sempre più estese e diffuse, come "*le catene del codice genetico*" o "*le potenzialità del silicio nelle macchine della terza generazione cibernetiche o informatiche*"²¹.

Dunque, l'obiettivo che, secondo Deleuze, si pone l'ultimo Foucault può essere riassunto nell'apertura della piega, nello spiegamento che consente di entrare in contatto con il "fuori". Per Foucault tale spiegamento è possibile tramite una teoria del soggetto che consenta di concepire il fuori come "*fuori del pensiero*"²². È, infatti, proprio lo statuto di essere razionale nella moderna teoria della conoscenza che deve essere sottoposto a critica. Foucault sembra farlo attraverso un percorso complesso che si conclude apparentemente con un ritorno nostalgico ed inattuale alla cultura classica greca, ellenistica e romana alla ricerca di quelle tecnologie del sé che

¹⁸ Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.

¹⁹ Si vedano M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 - 1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2007, M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982 - 1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009 e M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Gros e M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.

²⁰ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, trad. It. di P. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987.

²¹ *Ivi*, p. 132.

²² Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, SE Edizioni, Milano, 1998.

consentono all'individuo di modificare i processi di soggettivazione riaccentrandoli in termini etici, estetici e politici. Le tecnologie in questione sono quelle che fanno riferimento alla cura di sé ed al governo di se stessi e degli altri. Le tecnologie del sé utilizzate nell'antichità classica non sono, tuttavia, trasposte nella modernità. Non sarebbe né possibile né opportuno pensare ad una estensione di tali tecnologie all'uomo di oggi e ciò soprattutto perché, nonostante la definizione di un innovativo rapporto tra filosofia e spiritualità, tali tecniche e tali dispositivi di soggettivazione si radicavano in una società fondata sulla differenziazione statutaria e classista tra liberi e schiavi. Tuttavia, l'analisi dei testi e delle pratiche classiche consente di problematizzare i discorsi di verità moderni alla luce della riproposizione di un differente nesso filosofia/spiritualità ed etica/politica. Le tecnologie della cura di sé, come la *paraskeuē* (equipaggiamento, dotazione), l'esame di coscienza e la *parrēsia* (parola vera, parola rischiosa) definiscono un rapporto tra il soggetto e se stesso che si discosta sia dalla relazione puramente conoscitivo/raziocinante sia dal dialogo con l'interiorità, intesa nel senso moderno del termine. Non esiste infatti, una realtà più pura, più originaria o un'origine innata con la quale l'individuo deve entrare in comunicazione né una ragione che lo doppia, rendendolo contemporaneamente soggetto ed oggetto di una conoscenza finita. Le tecnologie del sé scardinano la solidità identitaria del soggetto di conoscenza e destrutturano l'immanentismo o il sostanzialismo su cui esso si fonda. Tali pratiche, infatti, inaugurano una condizione antropologica che si struttura in continuo divenire e che scaturisce dai molteplici processi di soggettivazione/oggettivazione che investono l'uomo.

L'importanza delle tecnologie del sé risiede proprio nella possibilità di definire un dialogo tra il soggetto e se stesso e tra il soggetto e gli altri che si strutturi nella relazione eto – politica o nel rapporto estetico con se stessi. Bisogna, infatti, governare bene se stessi per governare gli altri, agendo nel contesto politico e nelle istituzioni. Ma governare se stessi non risponde, in questo caso, ad un'etica del sacrificio ma ad una forma di “*governamentalità della distanza etica*”. Ciò significa che il dialogo con se stessi nasce da un distacco quasi ascetico e certamente spirituale del soggetto rispetto a se stesso ed al mondo accompagnato, però, dalla formazione, dalla lettura, dallo studio degli *exempla* e dal dialogo con maestri e mentori. Tutte queste tecnologie e pratiche, tuttavia, non racchiudevano il soggetto entro una forma di solipsismo; entrare in dialogo con se stessi, curare se stessi per aprirsi agli altri ed al mondo esterno. E, come detto, in questo caso è l'imperativo etico e politico dell'*epimeleia heautou* (cura di sé) e non dello *gnothi seautón* (conosci te stesso) a determinare i processi di soggettivazione. Ma l'interrogativo che emerge da tale analisi del mondo classico è facilmente intuibile: quale attualità presenta oggi il tipo di riflessione che ci propone l'ultimo Foucault?

Come già detto sarebbe assolutamente sterile e senza dubbio anacronistico pensare ad una trasposizione di pratiche e tecnologie antiche nel mondo di oggi. Tale banalità non sfiorò minimamente la riflessione foucaultiana. Egli cercò, invece, in un contesto storico – genealogico nuovo e precedentemente inesplorato il nucleo di un ordine del discorso pre – pastorale che illuminasse le molteplici direttrici di soggettivazione del pensiero pre – razionalistico. Dunque, il primo intento è mostrare, come già si era sforzato di fare negli anni Sessanta, che non esiste una “natura della natura umana”,

cioè un sostrato immutabile e originario dell'essere umano. L'uomo è essere in continuo divenire, che crea se stesso e che è creato dalle forme di sapere/potere che lo investono. Nella biopolitica foucaultiana l'individuo è il punto di inizio e quello d'arrivo di molteplici processi di soggettivazione ed oggettivazione che, come direbbe Deleuze, danno luogo ad una configurazione diagrammatica dei rapporti di forza. L'uomo foucaultiano è morto senza spargimento di sangue. Ad essere scomparsa, infatti, non è l'umanità dell'uomo ma il discorso di potere/sapere della cultura umanistica. Dunque, la domanda può opportuna da porsi è quali "forme" sostituiranno deleuzianamente le forze del fuori di cui si denuncia la sparizione. Quale tipo di uomo, direbbe Marchesini, sostituirà l'uomo vitruviano?

Si comprende che tale domanda, al momento attuale, è destinata a rimanere senza risposta. Per ora ci si può limitare a comprendere cosa non siamo più o cosa non siamo ancora, cercando, però, di problematizzare il più possibile la realtà che ci circonda nelle sue ricadute antropologiche. In questi termini, la teoria del soggetto di Foucault deve essere vista come un tentativo, certamente non compiuto ma di grande importanza, di riaccentrare il dibattito sulla problematica antropologica e di farlo a partire da una prospettiva filosofica. Negli ultimi *Corsi al Collège de France* e nei volumi sulla storia della sessualità²³ il paradigma antropologico emerge in relazione ad un tentativo di valorizzazione dei processi di soggettivazione che indicano, però, anche un diverso rapporto con il pensiero. Vi è presente un'immagine etopolitica del soggetto, cioè la rappresentazione di una figura umana fondata sulla *tèchnē* come dimensione intermedia tra pensiero ed azione. Curarsi di se stessi, governare bene se stessi e gli altri significa, in primo luogo ricostituire un legame tra pensiero ed azione per poter agire e scegliere liberamente aprendo il "dentro" al "fuori". In questo caso, dunque, la libertà d'azione scaturisce dall'apertura di uno spazio in cui è possibile pensare non nella forma dell'auto – riflessione interiore ma in quella della contraddizione e del dialogo/scontro con se stesso. Se i processi di soggettivazione sono delle dinamiche che producono un continuo dialogo con se stessi ed una creativa messa in discussione, essi possono anche generare crisi, vertigine, senso di smarrimento. Il soggetto rivive sempre in molteplici forme. Il termine con cui Foucault era solito esprimere tale condizione creativo/problematica dispiegata dai processi di soggettivazione è "modi di vita". Essi rappresentano le differenti istanze di soggettivazione oggettivazione che si creano, nella loro diversità, nel loro incontro/scontro nella sfera individuale e sociale. Indicano il lavoro incessante del soggetto con se stesso come la coesistenza di differenti orizzonti esperienziali e vitali. Indica la vita nella propria libertà creativa e nei rischi a cui va incontro, ma definisce anche la diversità di punti di vista, di opinioni, di gusti, di appartenenze, di identità sociali, culturali, politiche, religiose, sessuali, ecc. Pensare al di fuori degli schemi rigidi del soggetto di conoscenza significa, dunque, accettare il mutamento e la trasformazione come orizzonte vitale ed identitario, significa ridiscutere le dinamiche relazionali che investono il "dentro" ed il "fuori" del pensiero e dell'azione. Tutto ciò comporta un orizzonte davvero problematico e rischioso in

²³ Si vedano M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978, M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2002, M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2001.

primo luogo perché implica una sfida vertiginosa contro i presupposti identitari ed antropologici che consideriamo originari o innati. Tale sfida, inoltre, non scaturisce da scenari fantascientifici e lontani ma coinvolge il nostro vissuto attuale o prossimo. Dunque, data l'importanza della posta in gioco, ci si soffermerà ancora un attimo sulla teoria foucaultina del soggetto per cogliere le due indicazioni fondamentali cui si accennava precedentemente. La prima è relativa ad una riflessione radicale sul pensiero. Essa emerge in uno scritto del 1966 dal titolo "*La pensée du dehors*"²⁴ che rappresenta il completamento del percorso di riflessione avviato ne "*Les mots et les choses*". Infatti, dopo aver proclamato la morte dell'uomo, il filosofo francese apre delle possibili vie di riflessione, incentrando la propria attenzione sulla dialettica paradossale tra pensiero ed impensato, tematica centrale del soggetto di conoscenza moderno. Ma è possibile problematizzare il "fuori" del pensiero?

Il pensiero non si rapporta con il proprio fuori cercando di rimuovere o disconoscere ciò che gli sfugge o è esterno. La razionalità moderna ha, infatti, respinto il proprio "fuori" ed il proprio "altro" in una sfera inaccessibile definita dall'impensato. Ma, si chiede Foucault, è proprio impossibile pensare l'impensato?

Nella letteratura di M. Blanchot e di D. A. F. Sade o nella filosofia di F. Nietzsche, di F. Hölderlin, di G. Bataille tale paradosso emerge e diventa visibile. Esso, però, non potrà né dovrà mai sciogliersi. Nel racconto letterario e nella riflessione filosofica che segue l'annuncio della morte dell'uomo, il pensiero emerge nella sua vertiginosa apertura al fuori. Aprire il pensiero ad fuori non significa, tuttavia, superare il paradosso ma viverlo. La filosofia foucaultiana indica un *fuori più profondo di ogni fuori*, un vuoto che, però, diviene anche spazio libero di pensiero e d'azione. Il pensiero del fuori fa da complemento alla teoria del soggetto foucaultiano pur essendone cronologicamente anteriore. Vivere il paradosso significa fare di se stessi e della realtà che ci circonda un problema. La questione fondamentale, dunque, che consente di spiegare le pieghe è vivere e trasformare continuamente quello statuto antropologico paradossale che ci caratterizza. Superare il paradosso è impossibile ma è possibile, invece, viverlo e raccontarlo. È possibile, inoltre, trasformare questo in un atteggiamento limite, in un *ethos* filosofico e politico. Politico in quanto filosofico e filosofico in quanto politico. L'atteggiamento limite, infatti, è una propensione che spinge il soggetto a problematizzare costantemente il proprio "dentro" ed il proprio "fuori" ma può anche essere definito come un punto di articolazione tra attrazione e distanziamento che fa emergere in primo piano lo spazio del "tra". Esso può essere inteso come spazio relazionale e come spazio d'azione. Etica e libertà sono coappartenenti; la prima, infatti, è condizione di possibilità della seconda. Il limite diventa, quindi, spazio della scelta, spazio di possibilità e di azione. Ma diviene anche, sul versante del pensiero filosofico, interrogazione sul presente. La filosofia diviene un'ontologia critica di noi stessi o del presente, cioè una forma di riflessione sull'attualità e sul ruolo o la responsabilità che l'agire individuale collettivo deve avere nell'indirizzare gli avvenimenti. Problematizzare significa, infatti, interrogare il presente ed essere attivamente coinvolti nelle sfide che esso genera. Ciò è particolarmente vero se si fa riferimento alle trasformazioni antropologiche,

²⁴ Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit.

politiche, sociali che gli attuali assetti tecnoscientifici e bioeconomici determinano nella soggettività.

Ma questo atteggiamento limite è già presente implicitamente nell'interrogazione kantiana sull'*Aufklärung*²⁵ e rappresenta, secondo Foucault, il modo più giusto di porre il problema filosofico – antropologico dell'uscita dell'uomo dallo stato di minorità. In questa prospettiva i Lumi indicano, infatti, il sorgere di un orientamento critico che sia inteso foucaultianamente come interrogazione sui limiti e sulle condizioni di possibilità di un pensiero che consideri il presente come un problema e non come un presupposto o un dato di fatto. Solo considerando la filosofia come attitudine antropologica alla critica e come atteggiamento limite l'analitica della finitudine potrà essere superata in direzione di un'ontologia del presente. Si tratta di aprire nuovi spazi di discussione, di incontro e di dialogo ma anche di sottolineare il ruolo fondamentale che il singolo o la collettività più giocare negli assetti di potere/sapere attuali. I cambiamenti tecnoscientifici e bioeconomici che investono il soggetto non sono unidirezionali ed inevitabili; l'uomo può e deve sceglierne la direzione, ritagliandosi degli spazi di libertà non delimitata, non interamente asservita alla semantica del mercato o dell'evoluzione tecnologica. E deve farlo tenendo sempre presente la paradossalità delle molteplici relazioni di forza che lo attraversano. Processi di soggettivazione e di oggettivazione si intrecciano, divenendo, spesso, indistinguibili.

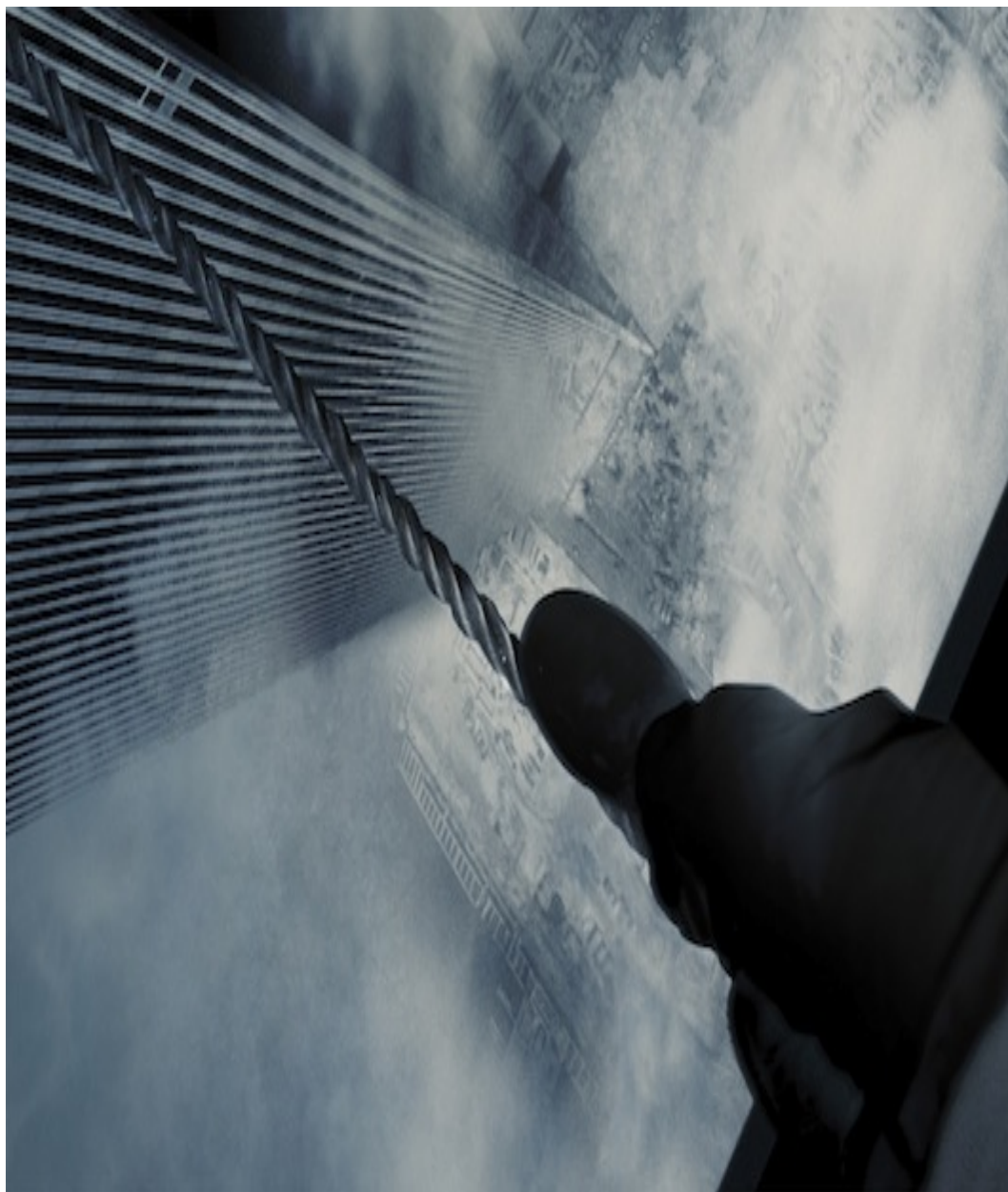
Ed allora la domanda fondamentale da rilanciare e sottoporre a problematizzazione continua ad essere quella che faceva sorridere e irritare Foucault negli anni Ottanta: *“che spazi di libertà rimangono all'uomo se il potere è ovunque”?*

Ciò che ci assoggetta può anche liberarci.

²⁵ Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3. 1978 – 1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, 1998.

I Sezione

L'uomo non è probabilmente altro che una certa lacerazione dell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate da qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità d'una "antropologia" intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta, tuttavia e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma¹.



¹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

1.Ordine del discorso antropologico: vita, organismo sociale, lavoro.

1.1 Infinita finitudine dell'umano

La citazione fa riferimento ad una delle opere più importanti e complesse di Michel Foucault, “*Le parole e le cose*”. L’opera si propone di tracciare un’*archeologia delle scienze umane* attraverso il confronto tra le forme di conoscenza sviluppate in età classica (XVI – XVIII secolo) e quelle nate nel XIX secolo. La riflessione antropologica che si snoda a partire dal Romanticismo assume, secondo l’autore, una configurazione diversa rispetto al progetto umanistico classico. Se in quest’epoca, infatti, le forme di conoscenza erano racchiuse nell’ordine del discorso dalla *rappresentazione*, la modernità nasce con la destrutturazione dei sistemi simbolici che facevano riferimento al rappresentabile e si incentrano sulla dimensione, al contempo positiva e trascendentale, dell’episteme linguistica, biologica ed economico – politica. Il profilo antropologico dell’uomo moderno, infatti, assume le caratteristiche di una nuova forma di sapere e di nuove discipline: la *linguistica*, la *biologia*, l’*economia politica*. Esse si contrappongono alle forme classiche di sapere: la *grammatica generale*, la *storia naturale* e l’*analisi delle ricchezze*.

La *modernità*, dunque, rappresenta una *soglia epistemica*; prima di questo momento l’uomo non esisteva, secondo Foucault, in quanto le forme di sapere e di potere non riflettevano la domanda sull’umanità dell’uomo e non era ancora nata quella che l’autore definì come *analitica della finitudine*. L’uomo assume consistenza antropologica in quanto vivente, in quanto soggetto della produzione, in quanto individuo inserito in un sistema linguistico che lo include eccedendolo. Infatti, rispetto al sistema della lingua, l’uomo rappresenta sia il soggetto parlante sia l’oggetto a cui fanno riferimento le scienze positive. Ma proprio questa caratteristica lo costituisce come essere al contempo aperto e chiuso, finito ed infinito.

O meglio, *l’uomo è un soggetto che vive in una condizione di infinita finitudine*.

Il sapere positivo, dunque, introduce una certa *analitica della finitudine* laddove esisteva un’*ontologia dell’essere*. Infatti, se nel pensiero classico l’uomo non esisteva ancora, esisteva l’essere umano, soggettività definita in termini ontologici dalla posizione occupata nella sequenza simbolica della rappresentazione. Questa si articolava a partire da uno stretto legame tra parole e cose. L’uomo, così come tutti gli altri esseri e le cose presenti in natura, si disponeva nello spazio della rappresentazione. Si trattava di identità disomogenee e separate, unificate, tuttavia, da un ordine di significato che consentiva il rispecchiamento tra cose e parole. L’ordine spaziale della rappresentazione sottolineava la finitudine dell’essere umano in consonanza con l’infinito ordine della natura e delle forme della conoscenza. La finitudine umana si rispecchiava nell’incolmabile differenza rispetto al divino ma anche nella condivisione dello spazio fisico e simbolico con tutti gli altri esseri. Si può, inoltre, affermare che la rappresentazione mirava soprattutto alla costituzione di *tassonomie* ordinate, di uno spazio di assonanze multiple e variegate che miravano alla riduzione della distanza tra le cose. La differenza tra gli esseri era mantenuta nello sforzo di riduzione delle distanze; le parole si rapportavano strettamente alle

cose proprio inseguendo tale sforzo ordinativo – rappresentativo di unificazione degli spazi.

L'infinita finitudine dell'uomo moderno, invece, nasce dalla disarticolazione di tale nesso e dalla riduzione delle differenze tra le cose e le proprie identità. L'*analitica della finitudine* destruttura lo spazio della tassonomia classica nel contesto delle scienze positive. Queste sono al contempo condizione necessaria e conseguenza diretta della nascita della figura umana. L'uomo è un soggetto la cui condizione finita nasce dall'infinita positività del sapere. La prima condizione di tale finitudine, dunque, risiede nella *positività del sapere umanistico*, delle nuove discipline biologiche, economiche, linguistiche. Tale positività diviene infinita in quanto rompe il rapporto diretto con le cose e si ripiega su se stessa. Il soggetto – oggetto delle discipline positive è il vivente, il produttore – consumatore, il soggetto parlante. In quanto soggetto del sapere l'uomo vivente – produttore – parlante istituisce le forme di sapere corrispondenti alla definizione che egli dà di se stesso. Ma nello stesso tempo, tali forme di sapere lo definiscono, ne fanno l'oggetto privilegiato del sapere positivo. Perché ciò profila una condizione di *infinita finitudine dell'uomo*?

Perché rompe l'ontologia classica della rappresentazione, operando una separazione tra parole e cose nella quale l'uomo con le sue definizioni di vivente, produttore – consumatore, parlante si inserisce come terzietà infinitamente finita ed empiricamente trascendentale. Rompendo lo spazio lineare della rappresentazione, la finitudine è ritagliata non più attraverso il confronto – scontro tra la conoscenza dell'ordine naturale e la trascendenza metafisica del divino. L'essere umano non è più ciò che emerge alla luce del sole rispecchiandosi nell'infinità divina; egli è un individuo autonomo, slegato dall'ordine della rappresentazione in quanto include in sé le cose e le parole. Nella *terzietà* della condizione umana si cela l'assoluta coincidenza di parole e cose, non il loro legame simbolico. Se l'uomo è soggetto delle scienze positive significa anche che diviene depositario delle parole con le quali vengono espresse e formalizzate; se egli è oggetto significa che le cose che ha in sé sono poste alla base della conoscenza, ne rappresentano i contenuti.

Ritornando alla finitudine umana, allora, si può affermare che con la rottura dello spazio lineare della rappresentazione l'uomo perde la visibilità esistenziale rispetto alla sfera divina e la vicinanza rispetto alla sfera naturale e si ripiega su se stesso divenendo soggetto – oggetto delle proprie forme di conoscenza. Se il sapere classico faceva dell'essere la forma visibile e negativa della divinità, il sapere moderno fa dell'uomo il soggetto – oggetto invisibile della propria infinita finitudine. Si può anche dire che se la finitudine dell'essere si rapportava all'infinità di Dio, la finitudine dell'uomo moderno si basa sull'infinita positività del proprio sapere. Tale condizione, rompendo lo spazio della rappresentazione, inaugura lo spazio corporeo della vita, l'apertura del desiderio produttivo e il tempo del linguaggio storico. Tali positività non hanno limiti esterni ma solo interni. Per questo nel cuore dell'empiricità deve essere individuata un'*analitica della finitudine* grazie alla quale l'uomo può fondare nella loro positività tutte le forme finite che gli consentono di essere infinito. La finitudine dell'uomo moderno si genera dalla chiusura nell'empiricità del mondo, non più dall'apertura all'imperscrutabilità divina. Per questo il limite tra il finito e l'infinito non è più contrassegnato dalla mortalità

dell'essere ma dall'immortalità della conoscenza positiva che pone senza sosta la propria infinita produttività. Ciò che esiste entro un orizzonte infinito non è più il *vivente* ma la *vita*, non è più l'*opera* ma l'*attitudine produttiva*, non è più la *rappresentazione* ma il *sistema della lingua*. *Vita*, *produzione* e *lingua*, infatti, diverranno gli indicatori epistemici di una nuova soggettività – oggettività incentrata sull'umanità dell'uomo. È l'*umanità*, infatti, e non semplicemente l'*uomo*, che, nelle forme positive sopra descritte, assumerà la posizione centrale nei sistemi di potere – sapere moderni.

Come sottolinea Foucault, *l'uomo occupa il posto del re*¹. E ciò non soltanto perché ricopre lo spazio lasciato vuoto dalla crisi dei sistemi simbolici di rappresentazione, ma perché diviene, nella sua infinita finitudine assolutamente autonomo. Nasce una nuova *ontologia dell'autonomia*² e della *libertà*. Il problema centrale dell'uomo moderno diviene, infatti, quello di gestire l'infinita finitudine che gli è data come condizione vitale, produttiva, linguistica. Ma, come abbiamo detto, l'analisi della finitudine si riflette in una *metafisica della vita*, del *lavoro*, del *linguaggio*. La *finitudine del vivente* si confronta incessantemente con l'*infinità della vita*.

Essa diviene *volontà di vita* e si configura come *potenza, forza*. Il *vivente* costituisce, invece, rispetto alla vita, un'*attualità empirica*. Per questo Foucault definisce l'uomo come un *allotropo empirico – trascendentale*³. Egli si costruisce sempre al di fuori di se stesso. È mortale in quanto costretto incessantemente a farsi altro. Inoltre, l'epistemologia antropologica moderna lo pone in una posizione terza tra *natura* (estetica trascendentale) e *storia* (dialettica trascendentale). La *soglia epistemologica* di cui l'uomo costituisce l'indicatore fondamentale si gioca, dunque, in una condizione contrassegnata da una *quasi – estetica* e da una *quasi - dialettica*. Ma si fonda, soprattutto, sulla paradossale coincidenza di *empiricità* ed *escatologia*. Come afferma Foucault, "*l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa*"⁴. Tale spazio terzo tra natura e storia, tra empiricità ed escatologia è occupato dal *vissuto*. Questo articola la potenzialità vitale sull'attualità del corpo, la storia possibile di una cultura sullo spessore semantico della lingua, l'infinita potenzialità del desiderio nella forma positiva del lavoro. L'empiricità e l'escatologia concorrono alla definizione epistemologica dell'allotropo umano assumendo tre forme strettamente correlate tra loro.

La prima forma fa riferimento al *cogito*. Rispetto alla tradizione del meccanicismo cartesiano, il cogito non si basa sulla corrispondenza tra *Io penso* ed *Io sono*. Esso si sostanzia, invece, nella differenza tra pensiero auto – riflessivo e non – pensiero, cioè su ciò che distanzia la facoltà di pensare e l'impensato. Il pensiero non è più diretta espressione dell'essere ma conduce ad una problematizzazione costante della facoltà di pensare, intesa come capacità auto – riflessiva del sé.

Strettamente connessa al pensiero è, dunque, la sfera dell'*impensato*. L'ontologia dell'impensato solleva nell'episteme moderna la tematica fondamentale dell'inconscio. Questo, infatti, rappresenta la forma con cui il pensiero pensa l'impensato e lo rappresenta in una dimensione di alterità. Rispetto alla sfera del

¹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

² Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma – Bari, 2010.

³ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., p. 343.

⁴ *Ivi*, p. 345.

cogito, che configura l'auto – riflessività del Medesimo, l'inconscio è la dimensione in cui ha sede l'Alterità. La conoscenza dell'alterità è possibile solo in un contesto nel quale l'altro si rapporta all'io nella dimensione dell'impensato, nella sospensione del pensiero al di fuori di se stesso⁵. Dunque, la conoscenza moderna è riconduzione dell'impensato al pensato, dell'Altro al Medesimo. Ciò non avviene nell'alveo di un'etica ma all'interno di una pragmatica, per mezzo di una teoria dell'azione. La politica dell'identico rappresenta il contraltare di quell'*etica dell'autonomia* nella quale la vita assume il proprio statuto positivo. Ciò significa che nelle forme di sapere positive e trascendentali che pongono l'uomo come indicatore epistemologico della modernità, l'*etica dell'autonomia* può realizzarsi soltanto con il supporto di una politica di riduzione dell'alterità all'identità. Non importa che tale etica assuma le caratteristiche positiviste della natura o escatologiche della storia. Il trionfo dell'uomo libero, autonomo, padrone di se stesso può realizzarsi solo postulando un'epistemologia che tenda alla riduzione dell'alterità ed all'assorbimento dell'impensato nel pensato. A tale obiettivo mirano, infatti, i saperi positivista – sociali, psicologici, medici che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, inchiodano l'uomo alla politica del Medesimo, tramite la neutralizzazione del conflitto e la riduzione dell'alterità minacciosa all'identità ordinata.

La terza problematica che emerge in relazione alla nascita dell'uomo è quella dell'*arretramento dell'origine*. Anche questa categoria si modifica rispetto all'ordine della rappresentazione classica. Non è più l'origine che fonda la storia ma la storia che crea l'origine e la pone escatologicamente al termine di un percorso di *auto – realizzazione del pensiero*. Le differenze molteplici presenti nel discorso storico sono ricondotte ad un'origine comune, figura del Medesimo. L'uomo non è mai contemporaneo all'origine: essa si forma sempre prima ed indipendentemente rispetto al vivente, all'azione e alla parola. È sullo sfondo di una storia già iniziata che l'uomo può porre la propria origine. Di conseguenza, l'origine della storia e quella del vivente non vengono mai a coincidere. Il punto d'origine della singola storia vitale si pone in ciò che l'articola su qualcosa di diverso da se stessa. Si può anche dire che la finitudine umana si fonda su una temporalità infinita che la trascende. Sin dalla nascita l'uomo è separato dalla sua origine. Ma si parla di arretramento in quanto l'origine è ciò verso cui il pensiero umano deve costantemente ritornare. Il tempo lineare si curva su se stesso. Il ritorno dell'origine diviene il fulcro del pensiero moderno. Non si tratta più del tempo delle cose, delle successioni e delle rappresentazioni ma del tempo mancato ed impenetrabile della vita, del lavoro e del linguaggio. Così il vivente sperimenta la propria storicità finita nel segmento infinito della storia della vita, che risale a oltre due miliardi di anni fa, con la comparsa delle prime forme di vita. Il lavoratore articola la propria azione sul tempo infinito della storia sociale ed economica. L'individuo parlante si esprime con le regole formalizzate di un sistema linguistico che fonda le proprie radici nella storia della civiltà che l'ha generato. L'arretramento dell'origine equivale, dunque, alla

⁵ Qualche mese dopo la pubblicazione di "*Les mots et les choses*" Foucault torna sul problema della relazione tra il pensato e l'impensato nel breve ma significativo saggio intitolato "*La pensée du dehors*". In questo scritto l'autore eleva l'impensato a condizione di possibilità del pensiero autonomo e indica nella libertà della scrittura l'unica forma attraverso cui l'identità può recuperare un dialogo profondo con se stessa e con l'altro. (...)

costante condizione di apertura, di ricerca, di approssimazione del tempo umano a quello naturale e storico. La terzietà della condizione umana si gioca sul crinale che separa/unisce natura e cultura. Per questo motivo le forme di conoscenza che cristallizzano l'uomo nell'una o nell'altra dimensione appaiono inevitabilmente parziali.

L'uomo è interrelazione paradossale di *natura* e di *cultura*. La sua vita, il suo lavoro il suo linguaggio si dibattono costantemente entro una temporalità ed una spazialità naturale o culturale che necessariamente lo eccede. Il solco lasciato dalla vita nello spazio/tempo della natura è il vivente mentre lo scarto costituito dal desiderio nello spazio/tempo del lavoro è la necessità.

Vorrei soffermarmi su questi due aspetti, *vita* e *lavoro*, per comprendere più approfonditamente il nesso che li lega alla figura moderna dell'uomo. Richiamandomi all'*analitica della finitudine*, vorrei sottolineare che tali determinazioni hanno assunto lo statuto di positività infinitamente finite, che esse sono diventate delle *unità sintetiche* (primo capitolo). In secondo luogo, vorrei ribadire che esse sono anche dei concetti metafisici radicati nella *determinazione ultra – fenomenica della volontà* (secondo capitolo). Le metafisiche della vita e del lavoro si conciliano, così, con le empiricità biologiche ed economiche.

Vita e lavoro si caratterizzano, dunque, come *unità sintetiche* ritagliate a partire da uno scarto interno vissuto di volta in volta come necessità e come desiderio. Il vivente è contrassegnato da una negatività vitale che diviene condizione di possibilità della propria esistenza e tensione continua verso l'auto - superamento di se stesso nella forma della libertà e dell'autonomia. Allo stesso modo, il lavoro ha in sé uno scarto interno, è caratterizzato da una condizione originaria di necessità che muove l'azione, che spinge l'individuo agente ad uscire fuori da se stesso, svincolandosi dallo stato di natura. Ma, affinché la necessità si trasformi in desiderio di auto – superamento dei limiti imposti dalla natura e dalla cultura, è necessario che la condizione finita del vivente e dell'agente, il corpo ed il lavoro, siano mossi da una forza che ne orienti l'apertura verso la vita e la produzione. La *volontà* rappresenta il contenuto vitale e desiderante a cui l'uomo (vivente e lavoratore) tende nella propria infinita finitudine. Essa rappresenta la piega più segreta, più profonda dell'umano.

L'*etica dell'autonomia*, dunque, è prima di tutto un'*etica della volontà libera*. Questa rappresenta anche la *paradossale condizione esistenziale* dell'uomo moderno. La volontà, infatti, in quanto etica dell'autonomia del vivente e del lavoro si realizza solamente nel paradosso della propria irrealizzabilità. Come abbiamo detto, infatti, è nello scarto incolmabile che separa la volontà di vita e il desiderio di produrre dalle necessità del corpo vivente e agente che si genera lo iato, la non coincidenza dell'uomo con la propria *condizione umana*. Tale volontà è *ermetica ed invisibile*, si produce all'interno del corpo e si salda nella dimensione più profonda della coscienza umana. Inoltre, si tratta di un *volere senza oggetto*. La libertà del volere umano è sovrana rispetto alle empiricità della natura e della produzione ma assolutamente dipendente dalle ontologie della natura e della storia. Per cui ciò che il vivente vuole in termini assoluti è la vita, ciò a cui il lavoro tende è la soddisfazione piena del desiderio. Ma tale volontà ha anche un ulteriore risvolto. Volere la vita o la

soddisfazione piena del desiderio significa, in ultima istanza, volere il superamento della necessità che inchioda il corpo alla natura e l'azione allo sforzo.

La volontà è *sforzo infinito di auto – superamento del finito*. In ciò consiste, però, anche la dimensione drammaticamente paradossale della condizione umana. L'infinita finitudine dell'umano non è superabile in quanto si struttura sull'empiricità analitica della conoscenza che ha nelle determinazioni finite del corpo vivente, del lavoro e della lingua il proprio limite interno e segreto. Come vedremo in seguito, la costitutiva *apertura* della condizione umana e lo scarto interno tra necessità e volontà è ciò che caratterizza la sfera originaria dell'uomo rispetto all'animale. Tale punto di vista è, infatti, invocato sia dalle teorie linguistiche che da Herder in poi prendono in considerazione la lingua come organo fonatorio sia dalle teorie antropologiche che partono dalla linguistica e dall'etologia per fare luce sull'attitudine simbolica umana. Mi riferisco soprattutto al filone antropologico della *compensatio* ed ad autori come Gehlen, Plessner, Scheler. Questo punto di vista sostiene la tesi della costitutiva manchevolezza della condizione umana rispetto a quella animale⁶. L'uomo supplisce all'assenza di specificità e di adattamento istintuale con la capacità di creare un mondo di simboli che lo svincola dalla necessità proprio nel momento in cui ne sottolinea la paradossale condizione di sospensione. È, infatti, dalla condizione di bisogno, di carenza del vivente umano che si genera la volontà di vita che dà origine al simbolico. Queste teorie hanno una profonda impronta biologica e spiegano il sorgere dell'attitudine simbolica a partire da una *teoria dell'azione*. La volontà, in questo caso, è l'orizzonte che muove l'azione, è ciò che spinge il vivente a rompere le forme ed a costituirne di nuove. Ma un altro aspetto emerge dalla teoria della *compensatio*: lo stretto legame tra animalità ed umanità. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, la nascita delle nuove discipline positivistiche pose in confronto in maniera inedita l'animalità e l'umanità. Ciò entro un orizzonte unificato e reso sintetico da una definizione della vita che tese a ridurre gli scarti e a ricondurre le forme viventi all'orizzonte naturale del Medesimo. Forme di vita animale e forme di vita umane furono incluse nello stesso orizzonte di significato. Il ravvicinamento tra biologia e zoologia (o tra etologia e linguistica) nella costruzione antropologica dell'uomo moderno è indicatore epistemologico dell'inlanguidimento del confine tra condizione umana e condizione organica o anche, utilizzando il linguaggio benjaminiano, tra *vita qualificata* e *nuda vita*. La conoscenza dell'organizzazione biologica del vivente rispecchia il criterio fondamentale di tale unificazione. Nell'ambito della biologia sarà, dunque, definita vita tutto ciò che rispecchia un determinato sistema di organizzazione della materia organica caratterizzata da criteri interni, invisibili e sintetici, di funzionamento.

1.2 Antropo – biologia: organizzazione funzionale e variazione della vita

Uno spartiacque fondamentale nella storia delle scienze della vita è costituita dal pensiero di Xavier Bichat, fondatore della medicina dei tessuti e della fisiologia. Egli sviluppa un vitalismo che attribuisce normatività alla vita ed identifica lo statuto

⁶ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano, 1983.

vitale in ciò che si oppone alla morte. Nella sua più importante opera, “*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*”⁷, l’autore definisce la vita come l’insieme delle funzioni che si oppongono alla morte. La vita rappresenta la differenza energetica tra forze esterne e resistenza interna. La vita, dunque, emerge dal fondo conflittuale delle forze naturali, tanto che viene definita con termini come attacco/difesa, azione/reazione. Esiste una *duplice spazializzazione della morte* cui corrisponde una *duplice spazializzazione della vita*. La prima forma di morte va cercata nell’esistenza di forze esterne che si oppongono alle funzioni auto – organizzative dell’organismo. La vita, in questo caso, si configura come il *mantenimento di una certa struttura organizzativa del vivente*. Ma può esistere anche un germe dissolutivo che si annida all’interno della vita sottoforma di malattia latente.

Per comprendere questo punto è necessario introdurre la *duplice spazializzazione della vita* operata dal fisiologo francese. Secondo questo punto di vista, l’essere umano si compone di due parti: la *vita organica* e la *vita animale*. La prima fa riferimento alle funzioni vegetative dell’organismo, la seconda sovrintende alle attività motorie, sensorie e relazionali. La prima riguarda tutte quelle funzioni che regolano dall’interno l’organizzazione vitale, la seconda si riferisce all’interscambio tra ambiente interno e mondo esterno. Si tratta di una doppia vita in quanto le funzioni vegetative si sommano a quelle animali. Ma ciò significa anche che le prime possono esistere anche quando le seconde vengono meno come durante il sonno, in casi di morte apparente o in stati comatosi. Non si tratta di una spazializzazione che implica necessariamente la compresenza delle due dimensioni ma l’autonomia della vita vegetativa rispetto a quella sensorio – intellettuale – relazionale. Tale scissione è molto importante e deve essere tenuta in considerazione per comprendere come cambia il concetto di malattia. La falda vegetativa della vita, infatti, diviene il fondo originario a partire dal quale può sussistere anche una vita animale. Questa, dunque, dovrà sempre radicarsi su qualcosa di preesistente presente nella profondità dell’organismo. Si può anche dire che la vita organica è la dimensione abissale ed invisibile dell’essere vivente. Essa ha una propria funzionalità autonoma che non sempre si accorda ai dettami dell’organizzazione sensorio – relazionale.

La riflessione di Bichat è interessante da vari punti di vista. Individuando l’esistenza di una duplice organizzazione vitale, il fisiologo finisce per ammettere anche una *paradossale coincidenza tra salute e malattia*. Quest’ultima è provocata sia dalla prevalenza delle forze disgregative esterne che dalla costituzione interna dell’organismo, a causa dell’esistenza di una faglia invisibile (quella, appunto che separa e pone in conflitto vita organica e vita animale). La vita organica dirige quella animale ma è anche indipendente rispetto ad essa. In tal modo la malattia che nasce da cause organiche può mantenersi, per un certo periodo, latente rispetto alla vita animale.

La morte, e non più la malattia, diviene il momento estremo della rivelazione del male: cessando la vita organica inevitabilmente viene meno anche quella animale, mentre, come abbiamo detto, può non avvenire il contrario. Questo per quanto riguarda la spazializzazione interna della malattia. Parlando di modificazione ad

⁷ Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Masson, Parigi, 1962.

opera di agenti esterni è fondamentale il concetto di organizzazione. La vita sfugge alla morte fin quando la pressione energetica esterna non prevale sul sistema di organizzazione funzionale del vivente. Ma anche in questo caso, la morte dà significato alla malattia e non viceversa. L'irritazione dell'ambiente esterno sulla spazialità organizzativa del vivente si sviluppa attraverso fasi discontinue di apertura e chiusura. Una forma momentanea di irritazione non dà solitamente luogo alla morte dell'organismo ma ad una contro - reazione che ristabilisce la salute. La morte giunge solo nel momento in cui l'azione di irritazione e di assimilazione non riesce più a mantenere gli standard funzionali dell'organismo a livello auto - organizzativo. Ma (questo è l'aspetto significativo) tale concezione implica che, ad un certo livello, l'irritazione (malattia) costituisca un nucleo di morte che si inserisce in termini funzionali nell'organismo. Ciò significa che non è più la morte che deriva dalla malattia ma questa che si genera da una concezione originariamente e potenzialmente difettiva dell'esistenza. La morte minaccia l'organismo anche in condizioni apparenti di salute. Se la malattia rappresenta in termini latenti la morte che da una parte si inserisce all'interno dell'organismo e dall'altra lo minaccia dall'esterno, bisogna anche ammettere che la vita è fisiologicamente patologica. In quest'ottica, la salute è concepita come potenziale ritrazione della malattia da se stessa o come forma latente del male. Ma, a sua volta, tale concezione può esistere solo se si crede nella duplice faglia interna che distingue la vita in due parti. In altre parole, la *duplice organizzazione delle funzioni vitali* fa della malattia una condizione a certi livelli fisiologica e della vita una realtà potenzialmente patologica. Dunque, da Bichat in poi, la morte diviene il paradossale orizzonte di significazione della vita. Proprio per questo il fisiologo francese può spingersi a definire la malattia come ciò che coesistendo con la vita si genera al proprio interno. Tale interiorizzazione del limite tra vita e morte ha uno specifico statuto di invisibile visibilità. Il male è, infatti, considerato come dimensione interna, invisibile della vita. Nello stesso tempo, però, tale invisibilità è portata alla luce attraverso le tecniche ed i metodi clinici.

Foucault ha sottolineato questo aspetto nell'interessante studio sulla nascita della clinica⁸ che si inserisce nel solco delle riflessioni dell'archeologia del sapere inaugurato da "Le parole e le cose". A partire dalla seconda metà del XVIII secolo il sapere medico si impegna nella localizzazione e nell'individuazione dei siti di attacco della malattia. Il male si radica nell'organismo ma si apre anche allo sguardo medico. La dissezione dei cadaveri che costituì la pratica prevalente della medicina clinica del periodo, rese visibile ciò che precedentemente rimaneva invisibile. È, dunque, dall'alto della pratica clinica che la verità della malattia comincia a divenire visibile e dicibile. Il sapere positivista delle scienze umane, che si incarna in maniera esemplare nella medicina, diviene criterio di intelligibilità e forma di conoscenza privilegiata della malattia, ma, con essa, della condizione potenzialmente patologica del vivente. La patologia, dunque, rappresenta la forma infinitamente produttiva del sapere positivo che avvicina le cose e le parole e le fa sussistere come realtà infinitamente finite. L'anatomia clinica di Bichat compie un passo decisivo nella formalizzazione epistemologica del sapere sul corpo e sul vivente in generale proprio attraverso la pratica di osservazione medica dei cadaveri. La dissezione,

⁸ M. Foucault, *Nascita della clinica*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1969.

infatti, conserte di rendere visibile e, dunque, enunciabile quello scarto patologico che si radica nell'esistenza organica del vivente. La medicina clinica, in tal modo, diviene la forma di sapere in grado di dire la verità sullo statuto vitale dell'uomo. Ciò significa che l'organismo umano è visibile, dicibile, finito nelle proprie componenti costitutive, in ciò che lo anima dall'interno e ne determina la salute o la malattia. La finitudine dell'umano è controbilanciata dall'infinita produttività epistemologica del sapere positivo. Ma la cosa interessante è che lo sguardo medico assume il proprio statuto di verità a partire dalla morte. È il cadavere che dischiude la conoscenza dell'anatomia umana. In questo contesto appare in maniera ancora più chiara che la vita, anche spazialmente, comincia ad essere definita a partire dalla morte.

Un altro aspetto interessante che emerge in maniera inedita da Bichat in poi è il riferimento al concetto di *funzione*. Con il passaggio dall'anatomia degli organi a quella dei tessuti, il criterio di classificazione dell'attività fisiologica e della degenerazione patologica si pone a monte, al di sotto delle analogie spaziali o qualitative tra gli organi. La funzione è quell'elemento invisibile ed in localizzabile nello spazio che presiede all'organizzazione ed al funzionamento di differenti apparati di organi. Non si tratta di delineare delle analogie qualitative tra i diversi organi. Le funzioni organiche sono ciò che consente al corpo di mantenere quel sistema di auto – organizzazione da cui si genera la vita.

Non è questo il contesto per addentrarsi nelle implicazioni scientifiche del concetto di funzione. Ciò che ci interessa è che tale dimensione rappresenta l'elemento invisibile che radica la vita nella piega interna del vivente e che nello stesso tempo lo pone in continuità con le altre forme di vita animale. La classificazione funzionale, infatti, consente di individuare delle analogie di funzionamento tra l'organismo umano e quello animale. Rappresenta il ponte che, sconvolgendo le analogie qualitative, accomuna i diversi livelli funzionali del corpo umano con quelli animali. Uomini ed animali cominciano, dunque, ad essere unificati intorno alla comunanza delle loro funzioni organiche. Tali funzioni differiscono solo per *gradi o livelli di organizzazione*. Si ha, infatti, una strutturazione gerarchica delle funzioni. In tal modo, la differenza tra natura umana ed animale ma anche, in un certo qual modo, tra natura organica ed inorganica assume delle caratteristiche quantitative. Ogni vivente si differenzia dall'altro per il grado di organizzazione funzionale raggiunta. Questo aspetto, nell'anatomia fisiologica di Bichat solo accennato, assumerà un'importanza fondamentale nelle classificazioni operate da Cuvier (che non a caso è individuato da Foucault come il capostipite del positivismo biologico) fino a rappresentare il nucleo centrale della teoria darwiniana della selezione naturale. Bisogna, infatti, tenere presente il concetto di funzione come elemento invisibile dell'auto – organizzazione del vivente per comprendere la specifica declinazione evuzionista dell'adattamento ambientale di Lamarck.

Si può anche affermare, tornando alla riflessione foucaultiana, che la funzione rappresenta l'elemento che consente una definizione sintetica di vita. In termini funzionali, infatti, è vita tutto ciò che si cela a livello invisibile dell'organizzazione del vivente, ciò che ne rende possibile l'auto – organizzazione e con essa una strana forma di soggettivazione. La funzione, infatti, come *unità sintetica*, è ciò che dà identità al vivente, garantendone, in termini di auto – sufficienza organizzativa,

l'autonomia rispetto alle altre forme di vita. Ma, allo stesso tempo, è ciò che accomuna tutte le forme di vita nella loro infinita finitudine. Il vivente soggetto/oggetto della conoscenza positiva delle scienze umane (in questo caso biologiche) è definito a partire da un'analogia funzionale che percorre interamente lo spettro del visibile e dell'enunciabile. Le condizioni di possibilità della vita umana sono le stesse della vita animale e vegetale. Il limite esterno della vita deve, dunque, essere ricercato nella differenza tra vita organica e vita inorganica. All'interno della vita organica esistono solo differenze quantitative e di grado, non qualitative o di essenza. Abbiamo, dunque, individuato, prendendo spunto dal pensiero di Bichat, lo spazio di estensione della vita intesa, nel sapere biologico – positivista nato a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, come unità sintetica ed invisibilmente finita. Essa presenta due limiti: quello interno, ritagliato a partire dalla differenza tra *vita organica* e *vita animale* e quello esterno, costituito dalla cesura tra *mondo organico* ed *inorganico*. Per cui ciò che rimane escluso dalla definizione biologica di vita taglia a metà il vivente e la natura. Sia nel vivente che nel sistema dei rapporti naturali, infatti, vi è un nucleo che rimane paradossalmente sospeso tra inclusione ed esclusione, tra vita e morte. Si tratta della *vita organica* del vivente e della *sfera inorganica* della natura.

La centralità della categoria di funzione è stata espressa, tra i primi, anche da Georges Curvier. Foucault trae dalla riflessione del biologo francese delle interessanti indicazioni relative ai principî che regolano la strutturazione funzionale del vivente⁹. Questi sono la coesistenza che fa sì che un organo o sistema di organi non possa esistere isolatamente, la gerarchia che individua differenze di grado nella distribuzione delle funzioni vitali ed il piano d'organizzazione che unifica classi e specie di organismi anche molto differenti tra loro. Con questi principî scompare la tassonomia generale e con essa la possibilità di pensare un ordine naturale che va dall'essere più semplice a quello più complesso. I criteri in base ai quali operava la tassonomia classica erano: forma, numero, disposizione e grandezza. Questi consentivano di rappresentare la vita delle varie specie come inserita all'interno di un continuum. Da Curvier in poi nasce la teoria delle ramificazioni. Questa non ricalca i criteri tassonomici ma inventa un nuovo spazio di identità e di differenze. Si tratta di uno spazio senza continuità essenziali e che si dà nella forma del frazionamento. Secondo Foucault, dunque, si può dire che la biologia del XIX secolo concepisce la natura come organismo vivente e discontinuo. Nel periodo classico, al contrario, la trama ontologica della rappresentazione non consentiva di rappresentare il vuoto o la distanza tra essere ed essere. Da Curvier in poi si spezza tale continuum: i viventi devono raccogliersi intorno a nuclei di coerenza distinti gli uni dagli altri. Inoltre, la vita, a differenza dell'essere, non si riflette nello spazio della rappresentazione ma si ritrae nella sua forza inaccessibile. Nella vita una nuova forma di continuità si manifesta non nei confronti delle altre vite ma rispetto a ciò che le consente di vivere. La biologia, dunque, inchioda il vivente alle funzioni ed ai principî che ne influenzano le condizioni d'esistenza. I viventi risultano unificati da quelle condizioni di sopravvivenza che li sottraggono alla morte ed alla dissoluzione. La

⁹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

minaccia della morte diviene il principio vitale che unifica uomini, animali e piante e che segna, nelle discontinuità qualitative, una continuità funzionale da cui rimane escluso soltanto il mondo inorganico.

È evidente il valore biologico che assume il concetto di *conservatio vitae*. La vita si risolve interante in ciò che le consente di conservarsi, in quella forza vitale che si oppone alla morte. Da ciò nasceranno anche i concetti di lotta per la vita e di selezione del più forte. La natura emerge come una realtà contrassegnata dal conflitto costante, dalla guerra che, non soltanto oppone gli organismi tra loro, ma che si agita anche contro la singola vita. La *conservatio vitae* è il principio funzionale che unifica il mondo organico ma che, nello stesso tempo, lo pone in conflitto. È proprio postulando l'inevitabilità del conflitto che oppone i viventi tra loro che il principio conservativo può imporsi come criterio di intelligibilità dei rapporti biologici e sociali. Secondo Foucault la dipendenza della vita dal principio della *conservatio* inserisce il vivente in una nuova *ontologia selvaggia*. La biologia, infatti, contribuisce alla costruzione di una temporalità e di una spazialità specifica del vivente che tende ad accomunare l'animale e l'uomo. Lo spazio ed il tempo del vivente si confrontano con una spazialità ed una temporalità infinita che li sovrasta e li eccede. Come abbiamo sottolineato facendo riferimento al concetto di origine, l'essere umano si inserisce in una temporalità dominata dai ritmi biologici. Nell'uomo, così come nell'animale, la storicità diviene tempo della vita e si situa nella piega più interna dell'organismo. Allo stesso modo, lo spazio è profondamente vitale in quanto indica il luogo in cui le condizioni di vita dell'organismo si mantengono funzionali alla sopravvivenza. Lo spazio diviene ambiente. Ma se la concezione del tempo e quella dello spazio hanno come unità di misura la finitudine della vita biologica, la condizione organica dell'uomo e quella dell'animale risulteranno unificate dalla minaccia della morte. L'uomo, così come l'animale, è un vivente sospeso tra la vita e la morte è un organismo caratterizzato dalla necessità costante di sfuggire alla morte. Come aveva intuito Bichat, la vita si definisce a partire dalla morte, nello spazio/tempo che si frappone tra organizzazione e disgregazione organica. È proprio per sottolineare tale continuità con l'animale, l'anatomia di fine Settecento cominciò a distinguere, all'interno dell'uomo, tra una vita vegetativa di base ed una vita relazionale, motoria, intellettuale che ad essa si somma. La differenza tra vita organica e vita animale si pone proprio nel solco di tale unificazione in quanto consente, facendo emergere come elemento differenziale le funzioni vegetative, di isolare e mettere in luce il nucleo di animalità celato nello strato più profondo dell'esistenza umana. Non solo. Facendo emergere la differenza tra funzioni di base della vita e funzioni prettamente umane si giustificò anche l'antiorità temporale e biologica delle prime rispetto alle seconde. L'uomo è un animale cui è dato l'uso della parola, la capacità di rapportarsi al mondo in maniera indiretta e le facoltà intellettive superiori. La superiorità della vita qualificata rispetto a quella non qualificata che accomuna il non – uomo all'animale (questa ad esempio era la condizione degli schiavi nel mondo greco e romano) è ribaltata a favore di una nuova evidenza biologica: la vita è definibile come quel fondo inaccessibile che unifica uomini ed animali e li distanzia dalla morte. Se è vero, dunque, che la differenza tra umanità ed animalità è sempre stata presente nella condizione umana,

mai era stata esaltata come orizzonte di significazione della vita politicamente qualificata. Al contrario, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, il presupposto biologico che pone lo statuto di animalità nella condizione vitale dell'uomo diviene verità positiva. L'animalità è il limite dell'umano, ciò che consente all'uomo di prendere le distanze dalla morte e conservarsi in vita.

La continuità uomo – animale fu esplicita anche da una particolare rielaborazione ambientalista della teoria dell'ininterrotta catena dell'essere. Nella prima metà dell'Ottocento fu J. B. Lamarck a sviluppare tale idea. Nella sua più importante opera "*Philosophie zoologique*"¹⁰, il biologo francese unì l'idea creazionista della catena dell'essere e le recenti acquisizioni positivistiche – scientifiche relative al concetto di organizzazione funzionale della vita. Egli riteneva, infatti, che i processi vitali potessero essere distinti dagli altri fenomeni naturali grazie ai concetti di *organizzazione* ed *articolazione interna*. Il livello di articolazione interna, infatti, è indice del grado di vitalità del vivente. Dunque, più il vivente risulta organizzato rispetto all'articolazione interna che lo contraddistingue, più è perfetto. I viventi, inoltre, in base al livello di perfezione che raggiungono, sono collocati all'interno di una catena evolutiva chiusa. Ciò significa che, secondo Lamarck, l'evoluzione delle varie forme viventi si articola in un continuum caratterizzato da un limite inferiore e da uno superiore, rappresentati rispettivamente dalla forma di vita più semplice e da quella più complessa. Per il biologo, infatti, la catena dell'essere rappresenta ancora il progetto derivante dalla volontà divina, esplicita in forma finita nella natura. I gradini ascendenti della catena vanno dalla forma semplice da cui tutte le altre forme deriverebbero, l'*infusore*, alla forma più complessa, l'uomo. Si tratta di un gradualismo che riflette la lenta trasformazione delle forme organiche. L'autore non attribuisce delle caratteristiche naturali alle classificazioni che raggruppano le forme viventi nella dimensione della specie. Questa ha esclusivamente un valore nominale e rappresenta uno strumento euristico con cui organizzare il sapere.

Al contrario, con la teoria dell'evoluzione di Darwin la categoria di specie assumerà una funzione fondamentale, mediando il rapporto tra forme viventi ed ambiente. È sulla base di tale differenza che si articola la distinzione tra l'ambientalismo lamarckiano e l'evoluzionismo darwiniano. In Lamarck l'influsso diretto dall'ambiente non può essere sottovalutato anche se risponde ad un istinto di perfezione insito nella struttura organizzativa generale del vivente. Ma in questo caso, non esiste una dimensione intermedia, la specie, che consenta di articolare le variazioni ambientali e climatiche con quelle ereditarie. Proprio per questo motivo, anche se Lamarck espresse interesse per la teoria dell'evoluzione anticipando di qualche decennio Darwin, il suo evoluzionismo rimase legato, da una parte, ad una forma velata di creazionismo e, dall'altra, ad un concetto unidirezionale e unidimensionale di adattamento. Egli sviluppa l'ipotesi dell'*ereditarietà dei caratteri acquisiti*: le generazioni evolvono ed ognuna lascia agli eredi i caratteri acquisiti. La differenza tra la teoria darwiniana e quella lamarckiana non riposa sulla dicotomia ambiente/eredità ma è relativa al concetto di *variazione* (che come vedremo è

¹⁰ Cfr. J. B. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Nouvelle Édition, Paris, 1830. Risorsa digitale non coperta da copyright accessibile su <http://google.com>.

fondamentale nel pensiero di Darwin). Per Lamarck la variazione dei caratteri si determina per influsso dell'ambiente ma sulla spinta di una naturale propensione del vivente a soddisfare i propri bisogni. Tali trasformazioni sono, poi, trasmesse ereditariamente alle generazioni successive. Per il biologo francese il processo di perfezionamento delle forme viventi dai semplici infusori, che si staccano per generazione dalla materia inorganica, all'uomo, avviene in conformità all'ambiente. È l'ambiente che stimola i bisogni del vivente, spingendolo a sviluppare degli organi più evoluti per soddisfarli. Ma, a ben vedere, né il bisogno, né l'ambiente sono la causa ultima di trasformazione del vivente. La variazione dipende dall'innata tendenza delle forme viventi alla diversificazione. La storia del vivente si esplica nel dispiegamento temporale della *scala naturae*. Il concetto di evoluzione, dunque, non esce dai limiti del creazionismo, essendo il perfezionamento delle forme vitali dipendente, in ultima istanza, dalla volontà divina. Si tratta di un punto di vista che privilegia l'obiettivo della *conservatio vitae* all'interno di un ordine chiuso. Con Darwin, l'orizzonte della conservazione rimane sempre in primo piano ma assume un inedito valore biologico ed una perfettibilità che scaturisce dal disordine e dal conflitto. L'evoluzione non è più sottoposta ad una variabilità ordinata ed armonica che tende al perfezionamento del vivente come esplicazione di un più alto progetto divino. La volontà eteronoma del processo evolutivo – creazionista di Lamarck diviene nel pensiero del naturalista inglese volontà vitale autonoma e conflittuale. L'idea della *lotta per la vita* che conduce alla *sopravvivenza del più forte* modifica, in parte, le basi provvidenzialistiche della *conservatio vitae*. La variabilità, infatti, non scaturisce più dall'idea dell'evoluzione graduale e ordinata ma dal principio della lotta.

Dunque, ritengo che la differenza più lampante tra evoluzionismo lamarckiano e darwiniano non stia nello scarto tra ambientalismo ed ereditarietà ma nell'estinzione del punto di vista creazionista e nel cambiamento del concetto di *variabilità*. Infatti, l'estinzione del punto di vista creazionista reca con sé un cambiamento dell'idea di ordine naturale e di armonia della natura (*conservatio vitae*). L'obiettivo della conservazione in Darwin è indissolubilmente legato all'idea di una guerra intestina ed inevitabile. Dal fondo della vita il concetto di variabilità porterà in luce la dimensione del bisogno, già sottolineata da Lamarck ma con enfasi diversa. Per il biologo francese, infatti, il bisogno era ciò che articolava l'organismo e l'ambiente. Era quel legame che spiegava il progressivo cambiamento degli organi e dell'organizzazione generale del vivente. Nel bisogno, in un certo senso, si realizzava il legame tra articolazione ed organizzazione. In Darwin, invece, il bisogno diviene la piega interna, lo scarto a partire dal quale si manifesta la non coincidenza del vivente con la vita¹¹.

¹¹ Il pensiero di Lamarck è stato definito *trasformazionista*. Si indicano con questo termine (*trasformazionismo*) tutte quelle tesi che, nonostante postulino la trasformazione graduale delle forme viventi, sostengono anche il progressivo miglioramento della vita dovuta ad una tensione intrinseca (o innata) dell'organismo verso il raggiungimento di uno stadio di perfezione relativamente al loro rapporto con l'ambiente. Ammettere la tendenza direzionale dell'evoluzione significa ridurre l'importanza della selezione naturale. In questo caso è una causa interna che promuove il cambiamento non una riproduzione differenziale.

In esergo a “*L’origine della specie*”¹² Darwin critica esplicitamente Lamarck inserendo la sua opera nel novero di quei contributi teorici che danno una spiegazione multi - causale dell’evoluzione. Secondo Lamarck, infatti, l’evoluzione, essendo dovuta ai caratteri acquisiti, ha inizio a partire da una molteplicità di forme viventi (ogni organismo si sviluppa dal proprio infusore). La specie si sarebbe, dunque, evoluta da un numero molto esteso di progenitori. Contro questa tesi Darwin assunse, prima, il punto di vista dell’*ereditarietà forte* che postulava la discendenza di tutte le forme vitali da un’unica forma primordiale, poi, l’ipotesi dell’*ereditarietà debole* che presupponeva la discendenza degli organismi da un numero esiguo di progenitori. Sulla base di queste convinzioni, il naturalista inglese si interrogò sulle origini della specie sviluppando il famoso *modello dell’albero dell’evoluzione*. A sua volta, l’ipotesi storica dell’evoluzione della vita sulla terra è espressa attraverso il concetto centrale di *selezione naturale*:

Pensiamo all’infinita complessità ed alla perfetta reciprocità dei rapporti di tutti i viventi tra loro e con le condizioni fisiche di vita. E allora, constatando che, senza dubbio, si sono verificate delle variazioni utili all’uomo, dovremmo ritenere improbabile che talvolta, nel corso di milioni di generazioni, si possano verificare altre variazioni utili in qualche modo a ciascun vivente nella grande e complessa battaglia della vita? Se questo accade possiamo dubitare [...] che gli individui che possiedono un vantaggio qualsiasi sugli altri, sia pure molto piccolo, abbiano migliori probabilità di sopravvivere e di propagare la loro discendenza? D’altro canto possiamo essere certi che qualsiasi variazione nociva, sia pure in minimo grado, verrebbe immancabilmente distrutta. A questa conservazione delle variazioni favorevoli e all’eliminazione delle variazioni nocive ho dato il nome di *selezione naturale*¹³.

Il concetto di selezione naturale si origina a partire da due componenti: la variazione e l’adattamento. La prima deriva in minima parte da fattori climatici ed ambientali (distribuzione geografica) ed in gran parte da un nucleo di variazioni interna alla specie di cui il naturalista dichiara esplicitamente di non riuscire a spiegare la causa. Si tratta naturalmente di tutto quel complesso di fattori che da Mendel in poi sarà ricondotto alla trasmissione dei caratteri genetici. Ciò che il naturalista sicuramente aveva intuito era che la trasmissione di tali variazioni avviene ereditariamente. Egli include nella categoria di specie tutte quelle forme viventi che presentano variazioni interne minime e variazioni esterne considerevoli. Da ciò discende anche la possibilità di distinguere tra *specie* e *varietà*. Il principio di divergenza dei caratteri spinge Darwin ad individuare con la categoria di varietà l’insieme di individui caratterizzati da una minima divergenza nei caratteri. Di conseguenza, la specie è costituita da tutte quelle forme viventi che presentano una lieve divergenza di caratteri interni ed una consistente divergenza rispetto ad un altro gruppo. La capacità di variazione è minima tra varietà simili e massima tra specie diverse. Ma, si chiede il naturalista, cosa consente ad una specie di sopravvivere rispetto ad un’altra? La risposta è ricercata ancora una volta all’interno del concetto di variazione ma presuppone, come abbiamo visto, una distinzione fondamentale tra ciò che è utile e

¹² Cfr. C. Darwin, *L’origine della specie per selezione naturale*, trad. it. di C. Balducci in *Darwin. L’origine della specie, L’origine dell’uomo e altri scritti*, Newton Compton Editori, Roma, 2009.

¹³ *Ivi*, p. 591.

ciò che è nocivo al cambiamento. Il presupposto da cui la teoria della selezione procede è che gli organismi capaci di variare maggiormente sono anche quelli che sopravvivono di più. Dunque, nel modello dell'albero i "migliori" sono coloro che, all'interno di una medesima varietà variano maggiormente. Dunque, in un contesto caratterizzato da variazioni minime sopravvivono di più gli organismi che presentano delle caratteristiche maggiormente variate rispetto agli altri. Di conseguenza le specie composte da un maggior grado di variazione sono anche quelle che riusciranno nella lotta per la vita ad avere la meglio. Tale grado di variabilità è trasmessa ereditariamente alle generazioni successive. Ma spiegando i meccanismi che consentono alle forme di vita di variare, non si è ancora data una risposta alla domanda principale: perché le variazioni innescano la selezione naturale?

A questo punto deve essere introdotto il concetto di *adattamento*. Gli organismi che hanno maggiori *chances* di sopravvivenza sono quelle le cui variazioni risultano più utili alla realizzazione del loro adattamento. Con il termine adattamento, tuttavia, non si intende solo la possibilità di ottenere delle migliori condizioni di vita rispetto all'ambiente circostante. Come abbiamo visto, prima ancora che l'organismo si scontri con le condizioni ambientali, egli deve fare i conti con una selezione ereditaria interna alla specie. In Darwin esiste una differenza fondamentale tra adattamento e *fitness*. Quest'ultima indica la capacità dell'organismo di sopravvivere e riprodursi nel suo ambiente. Dunque, è la capacità di variare dell'organismo rispetto all'ambiente e non, viceversa, la capacità dell'ambiente di indurre variazioni sull'organismo che scatena la selezione. Ad esempio, rispetto alle medesime condizioni ambientali, le forme di vita che si adattano meglio e, dunque, presentano maggiori possibilità di sopravvivere e riprodursi sono quelle che riescono ad innescare delle variazioni utili rispetto al contesto in cui vivono. Il vivente si adatta all'ambiente inserendosi in un vuoto, in una nicchia ecologica non occupata da nessun altro organismo. Per questo motivo, le forme viventi innescano, secondo Darwin, una feroce ed ininterrotta lotta per la sopravvivenza. Ciò non soltanto per l'accaparramento delle risorse scarse ma, più in generale, per occupare un posto in natura. Infatti, l'alternativa all'adattamento è l'estinzione della singola forma di vita, della varietà o addirittura della specie. Quest'ultimo è il concetto con il quale la teoria evuzionistica darwiniana riesce a tenere insieme variazione e fitness. La specie, infatti, rappresenta il termine medio tra la singola forma vitale e l'ambiente. Questo termine consente di ribaltare l'assunto ambientalista in un principio di autonoma auto – produzione della vita. Nello statuto di specie, il vivente assume autonomia e consistenza. Questa categoria segna, infatti, l'unità di misura che consente alle variazioni individuali di assumere valore e visibilità. Ciò non significa che all'interno della specie la vita sia contraddistinta dall'uguaglianza delle forme. Come abbiamo visto, le variazioni non solo devono esistere ma sono addirittura fondamentali affinché un organismo si mantenga in vita. La specie rappresenta la soglia di significatività biologica di un gruppo di individui, chiamato anche *popolazione*. Dunque, il concetto di *fitness* si ricollega a quello di variazione grazie al filtro costituito dalla realtà biologica della specie. Nella specie il criterio che garantisce la non estinzione della vita, cioè la capacità di un organismo di variare più e meglio rispetto ad altri, trova una nicchia ecologica nella quale inserirsi,

sopravvivere e riprodursi. Il singolo organismo sperimenta l'adattamento ambientale per il tramite delle specie, non in maniera diretta e questo è il motivo per cui in Darwin è la selezione naturale a spiegare l'adattamento e non viceversa.

Abbiamo, inoltre, accennato al problema della lotta per l'esistenza che in ottica evoluzionista privilegierebbe il più forte. Tale conflitto si manifesta in termini sia intraspecifici che extraspecifici. In ambedue i casi la sopravvivenza è garantita dalla maggiore capacità di variazione del vivente e dalla maggiore possibilità di trasmettere i caratteri variati alle generazioni future. Ma il presupposto fondamentale che giustifica la lotta è la condizione di carenza, la scarsità, la rarità. Non soltanto con riferimento al cibo ed alle risorse ma rispetto alle condizioni generali di vita. La natura è considerata come una riserva finita di condizioni vitali, nella quale l'equilibrio quantitativo tra le specie deve sempre rimanere costante. Dunque, per Darwin l'estinzione delle specie è un postulato scontato in quanto la natura tende a ricreare continuamente una certa composizione delle forme vitali, bilanciando le condizioni di sopravvivenza di una popolazione con le condizioni di estinzione di un'altra. La lotta per la vita costituisce un rapporto a somma zero che bilancia l'accrescimento di una specie con la morte di un'altra. Gli organismi producono una quantità di discendenti superiore rispetto a quella che può vivere. Di conseguenza, vi saranno sempre delle forme di vita che soccombono a causa della minore capacità di variare e della minore possibilità di adattarsi.

Vorrei anticipare che l'idea centrale a supporto delle tesi darwiniane della selezione naturale e la lotta per l'esistenza sono tratte dal contributo teorico dell'economista R. Malthus. Questi, infatti, nel 1798 espose la legge economica che vede nella sovrappopolazione il principio di riequilibrio naturale dei prezzi¹⁴. Infatti, mentre la popolazione cresce a ritmi geometrici, le risorse naturali per il sostentamento crescono con andamento aritmetico. Ne conseguirà una costante condizione di scarsità che diverrà postulato fondamentale della nuova economia politica. Evidentemente, come sottolinea Foucault, il concetto di scarsità rappresenta un nucleo fondamentale delle scienze positivistiche – sociali. Come in economia politica, infatti, anche in biologia la dimensione della scarsità diventa un presupposto centrale che giustifica, pur non determinandolo originariamente, l'emergere di un nuovo ordine economico e naturale.

In Darwin il concetto di variazione utile o dannosa è tautologicamente giustificato sul presupposto dell'utilità o dannosità di una trasformazione interna rispetto alle possibilità di sopravvivenza dell'organismo. Ma a ben vedere, come sottolinea Tarrizzo, il termine utilità può essere sostituito con il termine vitalità¹⁵. La variabilità misura, cioè, il livello di vitalità di un organismo, valutata sulla base della capacità di auto – modificazione del vivente. Ma in tale spiegazione esiste ancora una zona scura: ammesso che il concetto di utilità indichi la capacità di variazione delle forme di vita, rispetto a cosa la singola forma di vita in trasformazione dovrebbe modificarsi?

È in gioco, in questo caso, il significato generale che Darwin attribuisce alle tre dimensioni della variazione, della *fitness* e della selezione nonché alla loro

¹⁴ T. R. Maltus, *Saggio sul principio di popolazione* (1798), a cura di G. Maggioni, Einaudi, 1977.

¹⁵ Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma – Bari, 2010.

interrelazione. Il vivente è tale in quanto varia adattandosi all'ambiente e si riproduce auto – selezionandosi all'interno ed al di fuori della propria specie in quanto non può aderire completamente alle proprie condizioni d'esistenza. Si tratta, dunque, di uno scollamento tra il *vivente* e le proprie *condizioni d'esistenza*. Quello scarto di cui parlavamo prima non rappresenta solo una condizione di scarsità esterna; il vuoto si produce, in primo luogo, in quanto il vivente non potrà mai realizzare pienamente se stesso. L'evoluzionismo darwiniano si basa sul postulato dall'assoluta non coincidenza del *vivente* rispetto alla *vita*. Per questo l'organismo vivente non potrà mai disporre pienamente della sua vita. Lo statuto biologico del vivente è la sopravvivenza, non la vita. Ciò significa che la lotta dovrà sempre essere presupposta non soltanto tra le differenti forme di vita ma anche all'interno del singolo organismo, destinato alla variazione eterna ed alla non coincidenza con se stesso. Nell'orizzonte darwiniano ciò avviene dal livello infimo della singola forma vitale alla lotta che contrappone lungo i secoli le differenti specie. In tutti i gradi della scala evolutiva esiste, infatti, uno scollamento tra *attualità* e *potenzialità* vitale. La singola forma di vita lotta con se stessa in termini di auto – variazione adattiva approssimandosi ad una pienezza vitale presente nella specie. A sua volta, la specie varia, lotta, sopravvive o si estingue rincorrendo lo scarto che la separa dalla piena realizzazione delle proprie condizioni vitali. Se la natura è una quantità discreta di materia non può, però, dirsi finita. Anche la natura, infatti, genera un'infinita finitudine o meglio è infinita nella capacità inesauribile di produrre finitudine. Tale capacità corrisponde nel vivente ad una tensione costante che scaturisce dal profondo delle proprie condizioni esistenziali e che accomuna tutte le forme, dall'uomo al più piccolo batterio. Con Darwin, dunque, lo statuto della *vita autonoma* e della *volontà autonoma* sono definitivamente formalizzate ed inserite in una teoria generale delle forme viventi. Inoltre, la catena ininterrotta dell'essere è sostituita dal modello evolutivo dell'albero della vita che pone in posizione centrale un nuovo soggetto /oggetto: la specie.

L'evoluzionismo sancisce, dunque, il progressivo avvicinamento dell'uomo alle altre specie viventi. Un grande sostenitore della continuità tra mondo umano ed animale è lo zoologo tedesco Ernst Haeckel che fu anche uno dei massimi divulgatori del pensiero di Darwin in Germania. Egli è enunciatore della famosa *legge biogenetica* secondo la quale l'ontogenesi riassume la filogenesi. La storia individuale riproduce su scala ridotta quella della specie. Ciò significa che secondo lo scienziato il progresso storico può essere interamente compreso attraverso lo studio della storia naturale. Con la pubblicazione nel 1899 dell'opera "*I problemi dell'universo*" l'autore rispose alla formulazione dei "sette enigmi dell'universo" di Emil Du Bois Reymond (l'essenza della materia e della forza, l'origine del movimento, l'origine della vita, la finalità della natura, la formazione delle sensazioni semplici, la ragione e l'origine del linguaggio, la questione del libero arbitrio). Con quest'opera lo zoologo tedesco volle sottolineare l'interesse delle scienze della vita per la spiegazione di alcuni problemi precedentemente rientranti nel campo specifico della speculazione filosofica. In tal modo, egli ritenne di poter condurre una speculazione che includesse il problema della sostanza nel novero delle tematiche spiegabili con le

scienze della natura. Nella sezione teologica dell'opera, Haeckel tese addirittura a re- includere la dicotomia tra anima e corpo nel generale processo di evoluzione fisico – chimica da cui si sono generati, con l'uomo, tutti gli animali e le altre forme di vita organica. Gli stessi atteggiamenti etici e religiosi si sarebbero formati sulla spinta della lotta per l'esistenza che ingloba nei loro rapporti reciproci i viventi ed il loro ambiente.

Da ciò discende, secondo R. Esposito, un'attitudine costitutivamente impolitica che impronta, non soltanto l'opera di Haeckel ma gli sviluppi teorici del pensiero neodarwiniano dalla seconda metà del XIX ai primi decenni del XX secolo¹⁶. In particolare, tale punto di vista inaugura una nuova forma di *determinismo della volontà*. L'attività politica non discenderebbe più dalla libera volontà razionale degli individui ma sarebbe determinata dalla trasmissione ereditaria dei caratteri naturali. Haeckel sostiene, infatti, che ogni atto di volontà, come ogni altra attività dello spirito, dipenda dall'organizzazione funzionale del vivente e dal condizionamento dei fattori esterni. Dunque, le tendenze individuali sono già scritte nel corredo ereditario che ogni individuo porta con sé. Il *monismo* haeckeliano si presenta come una singolare commistione di lamarckismo e darwinismo. Infatti, da una parte, lo zoologo tedesco riprende la tesi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, dall'altra esprime profondo apprezzamento per l'opera di Darwin e per la teoria della selezione naturale. Le concezioni darwiniane che maggiormente “pesano” nell'opera di Haeckel sono, in particolare, quelle di lotta per l'esistenza e di variazione. Il primo concetto giustifica il punto di vista della degenerazione, che diviene un aspetto fondamentale della vulgata neo – darwiniana tedesca. Il secondo concetto, invece, consente allo zoologo di sostenere la tesi dell'ereditarietà debole, ammettendo, come alla fine aveva dovuto fare lo stesso Darwin, che i fenomeni di variazione non sono interamente spiegabili, né in termini di *fitness*, né in termini ereditari¹⁷.

Inoltre, riprendendo il progetto genealogico darwiniano, nella quinta sezione de “*I problemi dell'universo*” Haeckel sviluppa un percorso antropogenetico volto ad individuare l'anello mancante tra le scimmie antropomorfe e l'uomo. Si tratta del *pithecanthropus alalus*, progenitore privo di linguaggio dell'uomo. La genealogia monogenetica di Haeckel ebbe, dunque, un impatto molto importante in quanto mostrò in maniera chiara che gli studi darwiniani potevano essere utilizzati per ricostruire la storia evolutiva dell'uomo. Ma l'interesse, in questo caso, è spostato dall'origine all'individuazione dei confini interni che devono pur sempre sussistere nel continuum biologico delle forme viventi. L'*alalus* diviene, dunque, la concretizzazione biologica di tale scarto interno, l'anello di congiunzione/separazione tra uomo ed animale o ciò che consente l'animalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione dell'animale. Ciò permette, da una parte, di classificare delle razze umane, inserite dallo stesso Haeckel in una scala gerarchica che va dall'uomo australe all'uomo caucasico (o indo – atlantico), dall'altra, di individuare un criterio discriminante tra umanità ed animalità. L'animale non costituisce più,

¹⁶ Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.

¹⁷ La teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti verrà definitivamente invalidata da August Weimann con l'ipotesi della trasmissione del plasma germinale.

come nella teoria dell'evoluzione di Darwin, solo l'origine dell'uomo ma ne rappresenta uno scarto interno, una separazione iscritta nella natura umana.

Il criterio di differenziazione è costituito dal linguaggio. Ciò significa che il passaggio dall'animale all'uomo non si incentra su aspetti anatomici ma sulla capacità linguistica. Ma ciò significa anche che, privato del linguaggio, l'uomo non si differenzia dall'animale. Sarà questo il nucleo di tutte quelle teorie che, partendo dalle acquisizioni della linguistica e della filologia, fonderanno la specificità antropologica dell'uomo sul linguaggio o sulla funzione simbolica in generale. Non bisogna dimenticare che tale punto di vista risente profondamente della classificazione e della gerarchia che fu istituita, nel Settecento e nell'Ottocento, tra le diverse razze e lingue. Anche alla base degli assunti linguistici, infatti, si pone il problema della classificazione e della ricostruzione dell'albero genealogico – ereditario di darwiniana memoria. Schleicher, ad esempio, fu uno dei primi studiosi che applicò il neodarwinismo allo studio della filologia, per ricostruire l'origine delle differenti famiglie linguistiche e proporre una classificazione.

Dunque, il pensiero di Haeckel costituisce un ponte tra la teoria dell'evoluzione di Darwin e gli sviluppi socio – antropologici e linguistici delle teorie neo – darwiniane tardo ottocentesche. Lo spostamento che tale pensiero consente di realizzare è riassumibile nel rigido determinismo biologico al quale è sottoposta la definizione di vita, la classificazione delle forme viventi e tutte le manifestazioni dello spirito che si sviluppano nella sfera umana. Le scienze della vita divengono fondamentali per comprendere la condizione del vivente, inteso nella sua unità, nella continuità che lega mondo umano e mondo animale. Inoltre, il determinismo monogenetico haeckeliano si esprime nella *legge biogenetica* che implica la sottomissione dell'individualità ontogenetica all'ereditarietà filogenetica. Come abbiamo accennato, questo determinismo non è, comunque, inteso in termini ferrei essendo stemperato dall'influsso significativo dell'adattamento ambientale. In ogni caso, lo zoologo approfondisce il problema della variazione, cercando di comprendere come i cambiamenti biologici investano l'uomo attraverso le generazioni. Se la spiegazione dei fenomeni che si pongono all'origine della scala evolutiva perde centralità si manifesta, invece, un nuovo interesse per i processi di estinzione e degenerazione. La classificazione gerarchica delle razze, a cui lo stesso Haeckel contribuì, rappresenta il primo passo verso quelle teorie che vedono nella mescolanza del sangue l'origine di un processo degenerativo. Ciò è ancora più accentuato dall'assunto di fondo che la vita può svilupparsi solo attraverso la lotta per l'esistenza che porta al prevalere di alcune categorie o specie sulle altre. Con le classificazioni operate da Haeckel e colleghi, la trasposizione del principio selettivo della lotta per l'esistenza al contesto dello scontro razziale assume un'enorme rilevanza ed è iscritto in uno schema evolutivo monistico. Se animali e uomini sono accomunati dal medesimo destino di lotta e sopraffazione biologica, l'uomo migliore avrà il diritto di dominare ed asservire l'uomo peggiore: l'individuo più vicino alla figura limite dell'*homo alalus*, per rimanere all'interno del linguaggio haeckeliano.

Un passo ulteriore è effettuato da August Weismann (1834 - 1914). Egli, sostenendo la *teoria del plasma germinale*, stabilì che la selezione naturale agisce al livello del

genotipo non a livello somatico o fenotipico. Ciò significa che le generazioni sono unite dalla continuità ininterrotta dello stesso sangue. Questa tesi taglia definitivamente con l'ereditarietà dei caratteri acquisiti di Lamarck. Spezzando il condizionamento ambientale, l'unico mutamento possibile diviene quello ereditario – degenerativo. L'antropologia sfrutterà questa tesi adducendo la necessità di arrestare la degenerazione, restaurando l'ordine naturale. Già Darwin aveva preso a modello la selezione artificiale della vita, portata avanti da agricoltori ed allevatori per creare nuove specie animali e vegetali. Il neo – darwinismo, con la teoria del plasma germinale, sostiene una forma diversa di selezione artificiale. Infatti, l'utilizzo delle tecniche artificiali di selezione dovranno ora mirare alla cancellazione delle forme ibride o della mescolanza di sangue tra specie diverse. Si tratta, dunque, di una forma artificiale di recupero della naturalità. La selezione deve condurre artificialmente al recupero di quelle che gli studiosi ritenevano essere delle forme naturali, degenerare nel corso dell'evoluzione. Il plasma germinale è, dunque, qualcosa che conserva ereditariamente la purezza di una razza e che, proprio per questo, deve essere sottratto alla degenerazione ed alla mescolanza. Da questo momento in poi il paradigma della *conservatio vitae* verrà considerato come un processo progressivo di eliminazione del pericolo contaminante. Le stesse condizioni che impongono la variazione delle forme di vita espongono queste anche al pericolo della contaminazione. La degenerazione diviene, dunque, una piega interna alla vita. La pienezza di vita è data, infatti, in termini darwiniani, dalla capacità di variare, di farsi altro, di differenziarsi. Ma la differenziazione della vita porta con sé il pericolo costante della degenerazione, della morte, non solo del singolo individuo ma dell'intera specie o razza.

Il progetto di rinaturalizzazione artificiale della vita porta con sé delle conseguenze molto drammatiche anche dal punto di vista politico. Se, come sostenne Haeckel, da Darwin in poi non può essere posta una differenza tra scienze della vita e politica (come non può essere scissa la continuità biologica uomo – animale) l'obiettivo della *conservatio vitae* diviene una condizione strettamente biologica, la condizione che pone la vita in costante lotta con se stessa, con il mondo esterno, le altre forme di vita e con la natura. La degenerazione sarà, allora, presupposta alla necessità della conservazione, diverrà condizione naturale della *vita constitutivamente carente*.

1.3 Antropo – sociologia: auto – regolazione e *conservatio vitae*

L'estensione delle acquisizioni biologiche a tutti i concetti della filosofia dello spirito implica anche un allargamento della tematica della conservazione della vita al contesto sociale. Nel corso del XIX secolo compare un concetto di grande importanza, quello di *regolazione* che viene esteso non soltanto all'organismo individuale ma anche a quello sociale. È dal confronto tra tesi meccaniciste e tesi organiciste che tale elemento assumerà rilevanza e che si intreccerà con la semantica dell'economia animale. Data la grande importanza che il concetto di regolazione

assume nell'ordine del discorso bio – politico – economico, vorrei seguirne brevemente gli sviluppi storici attraverso l'analisi di G. Canguilhem¹⁸.

Secondo l'autore la tematica della *regolazione* compare, infatti, nel 1710 nella prefazione della *Teodicea* di Leibniz ed è connessa al dibattito tra questi e Newton sulla teoria dei rapporti di Dio con il Mondo. Contro la tesi newtoniana del necessario intervento provvidenziale di Dio per correggere le leggi del moto, Leibniz difende, invece, l'idea di un regolamento conservativo dell'universo, che si mantiene inalterato sin dall'origine. Il punto di vista di Leibniz, dunque, collega la teologia divina dell'auto – regolazione con le leggi della conservazione della materia. La metafora leibniziana pone a confronto il modello dell'orologio, su cui già Cartesio aveva posto l'attenzione (riferendolo all'analogia dell'animale – macchina), con il modello della spirale regolatrice (o bilanciere), inventato nel 1675 da Huygens. A differenza dell'orologio che, sostiene Leibniz, implica l'idea del continuo intervento di Dio per regolare il meccanismo che ha creato, la macchina auto – regolata, di cui il bilanciere rappresenta il modello, non ha bisogno di intervento e di manutenzione. Aggiunge Canguilhem:

Leibniz ritiene che la relazione tra regola e regolamento, nel senso di un ordine dello Stato o di regolazione delle macchine, è una relazione fin dalle origini statica e pacifica. Non c'è alcuno sfasamento tra regola e regolarità. La regolarità non è ottenuta per effetto di una regolarizzazione, non è vinta su un'instabilità o riconquistata su una situazione di degrado, è una proprietà d'origine. La regola è e rimane regola, anche se in mancanza di sollecitazione la sua funzione regolatrice resta latente¹⁹.

L'ottimismo leibniziano per quanto riguarda l'ordine cosmico si impone sulla concezione postuma di regolazione nel campo della fisiologia, dell'economia, della politica. La conservazione dell'equilibrio si afferma nella forma del finalismo interno alla natura e non necessita di un principio di regolazione esterna. Il passo successivo si ebbe con la sostituzione del Dio leibniziano con le leggi del moto della materia. Da Laplace in poi una cosmologia senza teologia affida il concetto di regolazione ai principi di conservazione della materia, fondati su costanti interne ed inerziali.

L'ingresso del termine regolazione nel campo della fisiologia, però, è stato mediato da un'altra definizione importante, quella di *oikonomia animale*. Questo concetto determina una convergenza tra il modello meccanicista dell'animale – macchina e quello organicista dell'auto – regolazione conservativa. In fisiologia la semantica *oikonomico* – animale veicola, infatti, l'idea di una regolamentazione interna nel funzionamento degli organi che conduce al coordinamento delle parti per la realizzazione del benessere del tutto. Tale punto di vista si estese facilmente all'ambito sociale ed economico attraverso i concetti di *divisione fisiologica del lavoro* e *regolazione organica della società*. Si può, dunque, notare come l'economia animale, nata dall'estensione del modello leibniziano della macchina se – movente ai campi della regolazione organica ed economico – sociale, rappresenti il perno intorno al quale ruota la nuova rappresentazione del corpo e della vita. Anche il

¹⁸ Cfr. G. Canguilhem, *Macchina e organismo* in *La conoscenza della vita*, trad. it di F. Bassani, Il Mulino, Bologna, 1976.

¹⁹ *Ivi*, p. 82.

concetto di funzione racchiude tale idea di coordinamento delle diverse parti tra loro al fine di garantire l'armonia e l'unità del sistema auto – regolantesi. Non c'è, dunque, da stupirsi, afferma Canguilhem che, nel corso del XIX secolo, la tecnologia meccanica mirasse a rendere le macchine più adattabili alle caratteristiche organiche, più simili ai sistemi di organi coordinati o regolati da funzioni interne. Da ciò deriva l'introduzione, già sul finire del XVIII secolo, del termine regolazione nel linguaggio fisiologico, prima, e sociologico, poi. La fisiologia e la medicina, infatti, attribuirono evidenza empirica al meccanismo dell'auto – regolazione che nell'ambito dell'astronomia e della fisica newtoniana erano sottratti all'osservazione spontanea. Le teorie mediche del XVIII secolo accettavano come un dato di fatto l'esistenza di una *vis medicatrix naturae*. La natura rappresentava la forma originaria dell'auto – conservazione del corpo vivente. L'esperienza della malattia e della guarigione suggeriva l'ipotesi di un potere organico di ristabilimento e riequilibrio.

Secondo Canguilhem e Jacob²⁰ il primo testo di carattere scientifico relativo alla regolazione è *Mémoires sur la respiration et la transpiration des animaux* di Lavoisier e Seguin. Lavoisier, infatti, fu il primo a comparare l'organismo vivente ad una macchina idraulico – meccanica auto – regolantesi. L'uso esplicito del concetto di regolazione è riferita a tre funzioni fisiologiche: respirazione, traspirazione e digestione. L'economia animale della regolazione che presenta Lavoisier tende al bilanciamento dell'equilibrio perduto con l'equilibrio ritrovato. Fa riferimento, dunque, ad un'idea di conservazione del tutto interna alla natura. La libertà che la natura sembra dare agli organismi non intacca, dunque, l'ordine fisico assoggettato a leggi immutabili ed inalterabili. La natura ha ovunque i propri regolatori che dirigono l'ordine fisico, come quello morale. L'economia animale e le proprie forme di regolazione si estendono, dunque, dal contesto fisico a quello morale e sociale. Infatti, le leggi della compensazione e della conservazione valgono sia per la singola esistenza organica che per la vita in generale.

Inoltre, il problema della regolazione biologica nel XVIII secolo si concentra sul passaggio della tematica della quantità di vita a quella della quantità di viventi contemplata nella struttura auto – regolativa della natura. Se, infatti, Buffon aveva risolto il problema della quantità di vita supponendo l'esistenza di un numero costante di elementi indistruttibili, Linneo parla, invece, di una quantità costante di viventi, teorizzando, cioè, l'esistenza di una proporzione fissa di specie animali e vegetali che si conservano. Il concetto di auto – regolazione della natura o di economia animale, dunque, cominciò a strutturarsi intorno al rapporto tra numero di organismi viventi e costanza della natura. L'auto – regolazione realizzava la conservazione della vita attraverso il mantenimento di una relazione costante tra numero dei viventi e quantità delle risorse presenti in natura. Ma, anche se il concetto di bilancia della natura di Linneo si avvicina a quello di equilibrio ecologico, non è possibile vedere nel naturalista francese l'annunciato della teoria post – darwiniana della distribuzione geografica degli organismi e della lotta per la sopravvivenza. In Linneo, così come in Lavoisier, la legge della conservazione è direttamente riferita ad una forma di creazionismo che ha in quello che viene definito “Sovrano

²⁰ Per approfondimenti si veda F. Jacob, *La logica del vivente: storia dell'ereditarietà*, trad. it. di A. e S. Serafini, Einaudi, Torino, 1971.

Moderatore” il proprio criterio di intelligibilità ed il proprio finalismo interno. Nonostante ciò, Canguilhem osserva che da Linneo a Malthus la transizione è diretta in quanto la teoria economica della popolazione ha esteso all’uomo ed alla società il problema della non coincidenza tra numero dei viventi e quantità dei mezzi di sussistenza su un medesimo spazio.

Al di fuori della sua formulazione matematica, il problema di Malthus è il seguente: come rendere compatibili una tendenza e un limite? Come conciliare due aspetti della natura: la prodigalità nella moltiplicazione degli esseri viventi e l’avarizia nell’attribuzione dello spazio e del nutrimento? Trattandosi di animali, il freno all’accesso di popolazione vitale è la morte. Trattandosi di uomini, il freno rappresentato dalla distruzione agisce anche qui, ma sarebbe eminentemente umano ridurre l’intervento utilizzando un freno preventivo²¹.

Canguilhem prosegue affermando che porre un freno ad una tendenza umana significa, nel linguaggio malthusiano, imporre una costrizione o una volontaria rinuncia. L’unico elemento che possa motivare ciò è per l’economista inglese l’interesse. La regolazione del principio di popolazione, dunque, si basa su un calcolo economico. La crescita della popolazione trova un regolatore nella natura umana, la quale sarebbe spinta originariamente verso l’interesse. La psicologia utilitaristica ha nel principio della regolazione organica il proprio presupposto economico. Il principio di conservazione diviene, dunque, nell’ambito dell’economia animale, una funzione sia organica che sociale o meglio sociale perché organica ed organica perché sociale.

Con questa formulazione il problema della regolazione è trasposto anche a livello sociale e penetra nelle prime concettualizzazioni sociologiche come, ad esempio, la teoria positivista di A. Comte. Di formazione scientifico – tecnica, il filosofo francese ha ispirato una scuola di medici facenti parte della *Società di biologia* che si occuparono soprattutto di mesologia, cioè dello studio dell’influsso ambientale sul problema della regolazione fisiologica. Da questo punto di vista, Comte parla di regolazione come forma di azione dell’ambiente esterno nella condizione organica interna. Nel *Cours de philosophie positive* l’autore fa riferimento agli influssi regolatori che le condizioni di equilibrio del sistema solare hanno sulla stabilizzazione dei sistemi viventi, grazie alla mediazione dell’ambiente²². L’idea centrale è che esiste un’armonia fondamentale tra l’organismo e l’ambiente data dalle particolari condizioni astronomiche, fisiche, chimiche della natura inorganica che influenza, pur senza condizionarla, la natura organica, suddivisa anch’essa su più livelli gerarchici. Lo spirito positivo procede, in primo luogo, attraverso l’esistenza matematica (geometrica e meccanica) poi attraverso lo studio generale dei fenomeni astronomici. Le leggi della matematica e dell’astronomia investono la filosofia dell’inorganico che determina la coscienza sistematica di un’economia necessaria, il cui influsso è sottratto all’influenza umana ma che ne guida la condotta biologica e sociale. A questa coscienza iniziale si deve aggiungere la filosofia organica che rende

²¹ G. Canguilhem, *Macchina e organismo* in *La conoscenza della vita*, op. cit., p. 90.

²² Cfr. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967.

conto dei fenomeni più complessi, già contenuti nelle leggi astronomiche. La fisica ed, ancor più, la chimica costituiscono gli elementi di unificazione tra mondo inorganico e mondo organico.

Fin qui Comte fa riferimento alla scienza analitica che studia i fenomeni del mondo inorganico. Il mondo organico, invece, è caratterizzato dalla scienza sintetica. La filosofia organica deve essere distinta in due parti: la scienza biologica (fisiologia ed anatomia) e la scienza sociologica. La seconda deve sempre fondarsi sulla prima anche se, a loro volta, i fenomeni biologici sono radicati in quelli chimici, fisici ed astronomico – matematici. Partendo da tale considerazione si comprende quanto Comte dice nella quarantesima lezione del *Cours*:

Sappiamo oggi che lo stato di vita presuppone, per sua natura, un'armonia fondamentale tra l'organismo che lo sperimenta e l'ambiente in cui si svolge [...]. Ebbene, è chiaro che se l'ellisse terrestre, invece di essere quasi circolare fosse eccentrica come l'ellisse delle comete propriamente dette, l'ambiente organico e l'organismo stesso, ammettendo che potesse esistere, sarebbero sottoposti, in epoche enormemente distanti, a variazioni pressoché indefinite che sorpasserebbero di gran lunga da ogni punto di vista i massimi limiti entro i quali la vita può essere realmente concepita²³.

Nonostante tale influenza fondamentale non si può in alcun modo dire che nel sistema positivista di Comte i livelli inferiori della scala positivista siano preminenti rispetto a quelli superiori. Infatti, l'idea centrale di tale interpretazione del mondo è che il livello inferiore condiziona il superiore ma non lo determina. Così la vita organica e la biologia, in particolare, sono fondate sull'astronomia, la matematica, la fisica e la chimica ma non sono determinate da esse. Allo stesso modo, la biologia condiziona ma non determina la sociologia che rappresenta il massimo grado di perfezione e di sviluppo dello spirito positivo.

Tornando alla biologia, Comte riconosce, dunque, l'importanza che le scienze dell'inorganico hanno nella propria formazione ma intende anche sviluppare un pensiero che si ponga in discontinuità, con le principali teorie biologiche che lo hanno preceduto. In tali formulazioni la biologia, al di fuori della scienza positivista, si dibatteva tra metafisica e meccanicismo. Da una parte, infatti, la discontinuità con il mondo inorganico era posta nell'esistenza di un'anima razionale che si opponesse alla dimensione puramente fisico – meccanica del corpo. Comte si scaglia contro il dualismo che pone nella dicotomia tra anima e corpo il proprio fondamento metafisico o teologico. Ma, allo stesso modo, il filosofo francese si oppone alle teorie meccanicistiche di Cartesio e Buffon, che vedono il corpo completamente dominato dalle leggi matematico – fisiche.

Il filosofo individua un importante punto di svolta nella teoria di Bichat che, fondendo fisiologia ed anatomia, anticipò il punto di vista organicista. Ciò, soprattutto, grazie alla celebre distinzione tra vita vegetativa (o organica) e vita animale. Tale distinzione, secondo l'autore, costituì il primo fondamento della filosofia biologica. L'*unità sintetica* della vita è, dunque, fondata sulla necessaria scissione interna che, ponendo la parte vegetativa in continuità con la natura inorganica e la parte animale con quella organica, inserisce il vivente in uno statuto

²³A. Comte, *Quarantesima lezione* in *Corso di filosofia positiva*, op. cit., p. 208.

epistemologico – naturale unitario ma contrassegnato dalla non coincidenza interna. Questi aspetti della filosofia biologica non sono inerenti solo all'uomo ma riguardano una complessa gerarchia animale che si contraddistingue sul versante vegetativo per differenze di grado o di quantità di forze e su quello animale per differenze qualitative. Secondo Comte, il primo a parlare della gerarchia animale fu Lamarck. Nel suo pensiero il punto di vista anatomico e quello fisiologico convergono nella configurazione tassonomica e nominalistica della classificazione dei saperi.

Ma la biologia non rappresenta il livello massimo di sviluppo sulla scala positivista. La sociologia fa del sistema positivo il contesto nel quale l'evoluzione naturale si trasforma in storia. La legge dell'evoluzione sociale si sviluppa, secondo il filosofo, sulla base di due aspetti fondamentali: l'universale dominio della morale e la nozione generale di ordine spontaneo. Nel primo caso, la dimensione morale che contraddistingue l'agire sociale poggia sulla superiorità dell'uomo rispetto all'animale. L'uomo è caratterizzato da una naturale socialità, portato della specifica apertura del mondo umano all'ambiente. L'ordine spontaneo, invece, è concepito come qualcosa di naturale che, ancor prima degli influssi astronomici, è condizionato dalle leggi della meccanica. Ai gradi inferiori del mondo inorganico, infatti, Comte riconosce l'esistenza di tre leggi che influiscono sull'equilibrio generale dei rapporti tra gli organismi viventi ed il proprio ambiente. È in ballo, in questo caso, la possibilità di riconoscere delle costanti su cui fondare il concetto di regolazione biologica e sociale. La prima è la *legge di inerzia*, chiamata anche legge di Keplero, che indica la persistenza meccanica, cioè la tendenza spontanea di tutti i fenomeni naturali a conservarsi nel loro stato se non interviene un'influenza perturbatrice esterna. La seconda legge, legge di Galileo, inerisce il *movimento*. Esso si addice, non soltanto alla vita animale, che sarebbe impensabile senza questo principio, ma è una caratteristica fondamentale di tutti i fenomeni inorganici ed organici. Questo principio si estende, inoltre, dalla biologia al contesto sociale: se il progresso sociale tende ad alterare l'ordine interno di un sistema ciò avviene perché il movimento non si estende allo stesso modo nelle diverse parti, la cui economia non comporterebbe la diversa progressione energetica degli elementi. La terza legge, legge di Newton, consiste nella *corrispondenza costante tra azione e reazione*. Questa legge ha un grado di universalità maggiore delle altre due: essa si estende ad ogni economia naturale. Comte sottolinea che ciascuna delle tre leggi su cui poggia la meccanica razionale non è altro che la manifestazione di un principio generale, quello in base al quale d'Alambert aveva collegato i problemi del movimento con quelli dell'equilibrio.

L'argomento si chiarisce facendo riferimento alla quarantanovesima lezione del *Cours*, che si intitola *Relazioni necessarie tra la fisica sociale e le altre branche fondamentali della filosofia*²⁴. In questa lezione Comte prende in considerazione l'importante rapporto che esiste tra la sociologia e le scienze biologiche, sostenendo che la netta superiorità gerarchica della prima ha le proprie radici nella seconda.

Lo studio positivo dello sviluppo sociale presuppone necessariamente la correlazione continua di questi due concetti indispensabili, l'umanità che realizza il fenomeno, e

²⁴ Cfr. A. Comte, *Quarantanovesima lezione* in *Corso di filosofia positiva*, op. cit.

l'insieme costante delle influenze esteriori di qualsiasi genere, o ambiente scientifico propriamente detto, che domina quest'evoluzione parziale e secondaria di una delle razze animali²⁵.

Da questa citazione emerge una tematica molto importante nel pensiero comtiano: il rapporto tra fenomeni organici e influenze ambientali. Tale relazione è presentata nella quarantanovesima lezione come "necessaria". Il perfezionamento positivistico delle scienze naturali ha condotto all'attribuzione di un nuovo significato al termine necessità. Con questo termine, infatti, si indica nel campo delle scienze biologico – naturali non soltanto ciò che è indispensabile ma anche ciò che è inevitabile. Comte cita la frase di de Maistre secondo cui "*Tutto ciò che è necessario esiste*"²⁶. Tale precisazione è di grande interesse: la relazione tra equilibrio e mutamento è inserita all'interno della semantica della necessità che intreccia, rendendoli indistinguibili, i concetti di indispensabilità ed inevitabilità. Ciò significa che la regolazione è data da una configurazione necessaria dei rapporti tra leggi d'inerzia e leggi del movimento. L'ambiente esterno e le proprie caratteristiche influenzano l'organismo che influenza, a sua volta, la società. Dunque, è la relazione tra natura individuale ed ambiente sociale ad essere, in primo luogo, necessaria, cioè inevitabile ed indispensabile per la vita del singolo. Tutte le perturbazioni esterne che influenzano l'esistenza individuale alterano anche l'esistenza sociale del tutto. Abbiamo già visto quale influenza fondamentale abbiano le leggi astronomiche nella costituzione dell'equilibrio biologico e sociale. In questa lezione Comte specifica che le leggi meccaniche o astronomiche non influenzano le caratteristiche dello sviluppo umano alterandone la costituzione ma modificandone la *velocità di sviluppo*. Il mutamento tocca le leggi dell'evoluzione nella loro globalità. Dunque, Comte sottolinea che:

-gli organismi non sono modificabili nella loro singolarità ad opera delle forze esterne.

-le perturbazioni ambientali riguardano la variazione nei gradi di evoluzione dei fenomeni, non nella loro natura.

-le influenze perturbatrici non possono superare i limiti consentiti dalle leggi meccaniche, astronomiche, fisiche e chimiche presenti in natura. In caso contrario, la variazione non investirà l'organismo modificandolo ma distruggendolo, spingendolo all'estinzione.

Ciò significa che l'ambiente esterno tende a stabilizzare i sistemi viventi ed a fornire ad essi regolarità. In caso contrario, infatti, tali sistemi verrebbero investiti da una tale quantità di variazioni da essere spinti all'estinzione. Da ciò discendono due conseguenze: la prima esplicita, la seconda implicita. In primo luogo, diremo che le tesi comtiane mirano a dare rilevanza alle modificazioni esterne dell'ambiente nei confronti del contesto organico interno. Si tratta di un movimento che dall'esterno, cioè dall'ambiente, si riflette sull'interno, cioè sul sistema. Ma l'altro aspetto implicito nell'idea di regolazione di Comte implica che il principio di variazione che

²⁵ A. Comte, *Quarantanovesima lezione* in *Corso di filosofia positiva*, op. cit. p. 299.

²⁶ *Ivi.*, p. 305.

fornisce ordine e stabilità non sia ulteriormente indagabile e sia influenzato dalle leggi spontanee dell'equilibrio naturale. Si evince che l'idea di progresso non è altro che lo sviluppo dell'ordine reso possibile dalla gerarchia dei saperi positivi ed incarnato nell'ideale dell'equilibrio spontaneo della natura. Come abbiamo visto, anche Comte, precorrendo i tempi, parla di *oikonomia* dei fenomeni naturali riferendosi a quei processi che si fondano sull'auto – regolazione che crea una compensazione tra leggi di variazioni e fenomeni inerziali. Anche il filosofo, ad esempio, parlando dell'estensione del pianeta, riconosce l'esistenza di limiti geografici che impongono, come prima conseguenza, che la quantità di popolazione sia continuamente sottoposta ad una regolazione naturale. Siamo a ridosso della teoria della popolazione di Malthus. Ma, come ricorda Canguilhem, nella filosofia comtiana è la variazione ad essere sottoposta alla costanza²⁷. La variabilità, infatti, è limitata alla preponderanza dell'ambiente inerte senza la quale le variazioni naturali diventerebbero illimitate portando alla scomparsa di qualsiasi legge dell'equilibrio e all'estinzione degli organismi²⁸.

Si profila, in questo modo, una relazione tra organismo ed ambiente differente rispetto a quella ipotizzata da Bichat. Nonostante le intuizioni del fisiologo vengano celebrate nei testi comtiani, il ruolo perturbatore dell'ambiente esterno è ribaltato nelle tesi positiviste. Infatti, se tutto ciò che circonda i corpi tendesse a distruggerli, le loro condizioni di esistenza sarebbero sottoposte ad un equilibrio normalmente precario. Al contrario, le condizioni di disgregazione prevalgono su quelle di equilibrio solo quando l'ambiente subisce delle perturbazioni radicali. Le condizioni d'esistenza di un organismo consistono in ciò che consente di mantenere la regolazione come principio di ordine e di equilibrio, cioè in ciò che, con il linguaggio di Bichat, permette alla componente animale di bilanciare gli effetti della componente vegetativa, stabilizzando le forme viventi nel regno dell'organico. Se, infatti, la parte vegetativa lega i sistemi viventi alle condizioni inorganiche dalle quali si originano le variazioni, la dimensione animale consente loro di spezzare il cerchio dell'auto – conservazione individuale per una finalità di ordine sociale. È questo il passaggio sempre reversibile tra *biocrazia* e *sociocrazia*. Ma ciò significa, comunque, che la regolazione organica che si basa sulle leggi della natura inorganica determina ed influenza anche la stabilità dei sistemi organici. Per questo gli interventi politici devono, secondo Comte, assecondare, entro certi limiti, le leggi naturali e la regolazione politica si deve fondare sull'auto – regolazione naturale. L'esigenza fondamentale del positivismo è, secondo il filosofo francese, quella di svecchiare il linguaggio politico, eliminando delle categorie abusate come quella di diritto e sostituendole con la centralità delle nozioni tratte dal campo dei saperi fisico – biologici. Nel *Système de politique positive* l'autore critica le tesi di Montesquieu, Condorcet, Rousseau, accusati, pur essendo partiti da basi positiviste, di aver ripiegato su principi metafisici ed astratti, come quelli di diritto naturale, sovranità o volontà generale.

²⁷ Cfr. G. Canguilhem, *Macchina e organismo* in *La conoscenza della vita*, op. cit

²⁸ Anche la religione, diviene una costante che stabilizza la variabilità sociale, avendo una funzione eminentemente regolatrice.

Come sottolinea Esposito, le critiche comtiane si concentrano soprattutto sull'idea illuminista che l'organizzazione della società possa discendere dalle libere volontà individuali o da principi normativi scaturiti dalla mente del legislatore. Al contrario, sia la volontà individuale che l'organizzazione sociale scaturiscono da un ordine naturale e storico già dato, nel quale i singoli sono inseriti e di cui possono partecipare - non determinare - l'andamento. Lo spirito positivistico include i singoli individui ma questi non possono con la loro azione o con la loro volontà determinarne gli esiti e le evoluzioni.

Essere interno al mondo, per il soggetto, vuol dire essere in qualche modo esterno a se stesso, essere parte di qualcosa che nello stesso tempo lo include e lo trascende. Questo qualcosa è appunto la vita - non solo del singolo individuo, ma del grande organismo collettivo che lo comprende, eccedendolo, nella totalità del genere umano²⁹.

Si tratta, dunque, di un'evoluzione necessaria, nel senso precedentemente specificato. Il progresso, infatti, procede in termini inevitabili ed indispensabili attraverso i diversi livelli gerarchici dello spirito positivo. Indispensabilità ed inevitabilità indicano che, al di fuori di tale progetto evolutivo, non può esistere vita, non si danno regolarità, né organiche, né inorganiche. Ma dire che la vita del genere umano è qualcosa che eccede la singola esistenza individuale significa anche concepire uno scollamento tra umanità ed uomo. Comte sottolinea, infatti, che non è più l'umanità che deve essere definita a partire dall'uomo ma è l'uomo che assume significato dall'umanità. Ciò significa due cose: che, da ora in poi, l'uomo acquista significato solo se è pensato nella forma biologica di vivente e che l'esistenza individuale è determinata a priori da ciò che la eccede continuamente, da un'esteriorità ambientale le cui leggi sono fissate una volta per tutte. Questo, da una parte, avvicina l'uomo all'animale, dall'altra, fonda un concetto di umanità come *a priori* socio - biologico - ordinativo. Comte, addirittura, si spinge a parlare di una fede nell'umanità, che dovrà prendere il posto delle religioni secolarizzate e da cui dovrà scaturire una nuova definizione positivistica dell'uomo. Nel *Système de politique positive* il filosofo parla di una religione del Grande Essere, costituito dall'insieme degli esseri passati, presenti e futuri che concorrono al perfezionamento dell'ordine universale. Ma il Grande Essere non costituisce la totalità degli uomini; solo coloro che sopravvivono attraverso i loro discendenti prendono posto a pieno titolo nella specie umana.

Il culto degli uomini veramente superiori costituisce una parte essenziale del culto dell'Umanità. Anche nel corso della sua vita oggettiva, ognuno di essi costituisce una personificazione del Grande Essere. Questa personificazione, tuttavia, esige che si scartino idealmente le grandi imperfezioni che spesso alterano le grandi nature³⁰.

Il filosofo si spinge ad ipotizzare che l'unica vera religione è costituita da ciò che dell'umanità trascende gli uomini. Per questo, Comte considera la morte come un dato, non soltanto inevitabile, ma anche necessario. L'umanità è costituita più da morti che da vivi, in quanto ciò che in essa si conserva è anche ciò che trascende il

²⁹ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit., p. 39.

³⁰ R. Aron, *Auguste Comte in Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, trad. it. di A. Devizzi, Mondadori, Milano, 1989, p.63.

suo puro esistere. L'umanità non è costituita dagli uomini ma da ciò che li accomuna trascendendoli. Per questo stesso motivo non bisogna stupirsi della crescita impressionante del numero dei morti nel corso della storia umana. Il progresso dello spirito positivo e dell'umanità implica che la morte venga considerata non l'opposto della vita ma una condizione necessaria dello sviluppo, un evento che consente contemporaneamente la continuazione e la variazione delle forme viventi. Dato tale statuto vitale, la morte non rappresenta più un'alterità assoluta, ma una piega interna, uno scarto necessario ed, a certi livelli, fisiologico dell'esistenza complessiva dell'umanità o della società.

La correlazione tra organicismo positivista e darwinismo si ebbe con la teoria dell'evoluzione di Herbert Spencer. Il termine evoluzione fu coniato proprio dal filosofo inglese nel 1851 e successivamente fu utilizzato da Darwin per spiegare la differenziazione delle specie e la lotta per l'esistenza. Al pari di Comte, l'intento spenseriano fu quello di costruire un sistema di filosofia sintetica, fondato, però, su una forma di conoscenza relativa, non assoluta. Non esiste, infatti, verità positiva che possa spingere la conoscenza scientifica oltre i limiti naturali, insiti negli stessi processi mentali. La filosofia sintetica intende, dunque, unificare i risultati delle varie scienze, proclamando la relatività della conoscenza. Il concetto di evoluzione fu presentato originariamente nell'opera *First Principles* e successivamente fu applicato a diversi ambiti del sapere come la biologia, la sociologia, la psicologia, l'etica³¹. La legge dell'evoluzione si fonda sul formarsi progressivo di un ordine che va dall'incoerente al coerente, dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indefinito al definito. La legge generale dell'evoluzione mira, dunque, all'integrazione della materia, alla continuità del moto ed alla persistenza della forza. Ciò significa che il movimento dissipatore che disaggrega la materia, trasformandola dallo stato omogeneo a quello disomogeneo, non può essere considerato come un moto evolutivo. Non tutte le trasformazioni, infatti, sono evolutive. Spencer fa l'esempio delle cellule cancerose. Queste introducono, moltiplicandosi, un cambiamento nella struttura interna dell'organismo e nell'organizzazione dei tessuti. Tuttavia tale trasformazione non è evolutiva in quanto non concorre alla creazione di un ordine stabile e di una crescita armonica del tutto ma ad una progressiva dissoluzione dell'organismo. Ma il cambiamento è anche un movimento dall'indefinito al definito, tende, cioè, al mantenimento della coerenza interna delle funzioni e dell'armonia organica tra le parti. La metafora organicista si basa sul presupposto che la trasformazione dei singoli organi o la morte delle singole parti sia pur sempre funzionale, non solo al mantenimento, ma anche all'accrescimento della stabilità e della salute generale del tutto. Le singole parti, infatti, devono variare affinché sia possibile un'evoluzione graduale dell'organismo verso livelli di perfezione sempre maggiore. La trasformazione organica, dunque, è ammessa solo se si sviluppa in termini evolutivi, non involutivi o dissipativi. L'ordine evolutivo si snoda sempre dal semplice al complesso, mai viceversa. Questo presupposto spinge Spencer ad interpretare l'evoluzione come una sorta di conflitto permanente tra le forme di vita più semplici

³¹ Cfr. H. Spencer, *I primi principî*, a cura di M. Sacchi e G. Cattaneo, L'arte bodoniana di L. Rinfreschi, Piacenza, 1920.

e quelle più differenziate, organizzate, distinte. Rispetto all'ambiente che le ospita, dunque, avranno maggiori speranze di evoluzione le forme viventi che, essendo maggiormente differenziate e, soprattutto, maggiormente organizzate, hanno delle caratteristiche che variano di più rispetto ad altre forme di vita e gli consentono un adattamento funzionale all'ambiente.

Abbiamo già osservato gli sviluppi del concetto di variazione dei caratteri e di *fitness* nella teoria dell'evoluzione di Darwin. Il dato sicuramente più interessante dell'originaria formulazione spenceriana risiede nell'estensione automatica delle leggi dell'evoluzione dal mondo organico a quello inorganico e sociale. Spencer, infatti, teorizza la continuità tra evoluzione inorganica, organica e superorganica. Anche nell'evoluzione sociale la condizione di equilibrio si determina dal mantenimento di una costanza interna tra le funzioni sociali, correlate ad un adeguato livello di adattamento ambientale. Affinché esista una società, infatti, non è sufficiente che si raggruppi un certo numero di individui. È necessario che tale aggregato umano sia ordinato, cioè presenti delle relazioni permanenti tra le parti che lo compongono. In quanto somma superiore alle singole parti che la compongono, una società deve presentare una certa regolarità nella distribuzione delle funzioni e nella strutturazione dei rapporti tra le componenti interne. Infatti, le relazioni permanenti tra le parti di una società sono analoghe alle relazioni permanenti tra le parti di un corpo vivente. In primo luogo, sono lo sviluppo ed i ritmi di crescita ad essere simili tra società ed aggregati organici. La crescita non riguarda solo le *dimensioni* ma anche la *struttura*. Durante la crescita dell'organismo o l'evoluzione sociale le parti si moltiplicano differenziandosi di più. Anche in un società all'inizio gli organismi sono simili tra loro, poi, crescendo il loro numero, cominciano a differenziarsi. La differenziazione si ferma solo nella fase che precede la decadenza. Inoltre, la differenziazione delle *strutture* si accompagna con la differenziazione delle *funzioni*. Le varie parti sono interconnesse tra loro tanto che, quando una componente o una funzione muta, cambiano contemporaneamente tutte le altre. La differenziazione funzionale in una società è rappresentata, ad esempio, nella divisione del lavoro che è stata studiata degli economisti come funzione sociale e dai biologi come fenomeno dei corpi viventi che va sotto il nome di *divisione fisiologica del lavoro*..

Sotto questo aspetto organismo sociale ed individuale sono del tutto simili. La mutua dipendenza delle parti, infatti, rappresenta un carattere essenziale sia in biologia che in sociologia. Un'altra analogia consiste nel fatto che la vita dell'aggregato può essere distrutta senza che la vita delle parti sia intaccata. Ma allo stesso modo, avviene normalmente che la vita del tutto sia molto più duratura di quella delle parti: essa continua ad esistere anche quando quella delle parti viene meno.

Solo intesa in questi termini la società può essere considerata come un'entità. Essa è il luogo nel quale la vita è distribuita secondo una certa *costanza*. Al di fuori di tale equilibrio che fa sì che le variazioni siano sempre e solo funzionali all'accrescimento dell'ordine, della differenziazione interna e, dunque, dell'adattamento esterno, la vita si dissolve, è destinata all'estinzione. Per questo la lotta tra le specie e tra gli organismi individuali o sociali è prima di tutto una *lotta interna* che mira a stabilire quali *variazioni* possano essere considerate *utili* o funzionali al mantenimento

dell'*organizzazione interna*. Al di fuori dell'organismo, invece, la lotta si determina tra specie differenti, per l'accaparramento di una nicchia ecologica e per garantirsi un livello ottimale di adattamento rispetto all'ambiente. Ma è la stessa legge dell'evoluzione che seleziona le forme viventi, gli organismi, le società. Le forme funzionalmente ed organizzativamente più ordinate, differenziate, individuate prendono il posto delle più caotiche, indifferenziate, eterogenee. La natura, attraverso le leggi della selezione, sviluppa un sistema di conservazione della vita dotato di una propria razionalità intrinseca. Come abbiamo accennato, tale razionalità non è, però, interamente conoscibile. Le scienze positive, infatti, andando avanti per approssimazioni induttive, pervengono a dei principi ultimi, inaccessibili alla conoscenza e non osservabili né sperimentabili. Si giunge, così, ad un'inconoscibile, un principio completamente racchiuso nelle forme aprioristiche della ragione.

Ma questo punto di vista non può essere affiancato all'apriorismo kantiano. L'*a priori*, l'inconoscibile spenceriano è interamente circoscritto alle leggi dell'evoluzione. L'evoluzionismo è un *a priori* che non può essere razionalmente conosciuto fino alle sue estreme conseguenze. Se, infatti, la conoscenza non è altro che lo sforzo di tenere il sistema di relazioni interne all'organismo in costante equilibrio con quelle proprie dell'ambiente qualsiasi verità scaturisce da un processo di adattamento (*fitness*). La vita, dunque, diverrà una verità aprioristicamente ereditata a livello singolare e acquisita per adattamento a livello di specie. Il singolo organismo, infatti, riceverà il proprio statuto vitale dal posto che occupa nel sistema di relazioni funzionali all'ordine complessivo della specie. A loro volta, poi, le specie concorreranno tra loro per ottenere un posto nella natura organizzandosi in termini funzionali ed adattivi nei confronti dell'ambiente circostante. Una verità fondamentale si erge come *a priori* dell'evoluzione: la vita diviene un sistema ordinato di relazioni all'interno di un ambiente che tende ad ottimizzare l'ordine. Ma il concetto di *vita funzionale* rappresenta in questo caso il vero *a priori* dell'evoluzione. Ciò che rimane inconoscibile, al di là delle spiegazioni funzionaliste, è cosa si intende per vita e quali sono i principi che fanno della vita un sistema ordinato, differenziato, omogeneo. Ritengo, infatti, che la definizione di evoluzione secondo i tre principi dell'omogeneità, della differenziazione e della coerenza funzionale non spieghino fino in fondo qual è il concetto di vita con la quel intendono definire le forme viventi.

Cosa si intende in ultima istanza per *sistema organico funzionale, differenziato, organizzato, individuato*? Perché le trasformazioni disfunzionali, involutive sono necessariamente classificate come mortali?

L'apriorismo spenceriano postula una concezione della *vita normale* che si rivela attraverso le forme dell'adattamento ambientale. Ciò che sopravvive, che esiste, si è adattato meglio, quindi, rappresenta anche la vita migliore. Ciò giustifica agli occhi del filosofo inglese la naturale superiorità delle razze più evolute sui selvaggi, dei sistemi economici più differenziati su quelli meno differenziati, delle organizzazioni sociali più autonome su quelle meno autonome, dei moderni sugli antichi, degli europei su tutte le altre popolazioni. L'evoluzione è un processo universale ed unitario che tende verso un'idea di *progresso naturale* tautologicamente fondato. È, infatti, funzionale, ordinato, normale l'organismo, individuale o collettivo, che

meglio soddisfa le proprie *condizioni d'esistenza*. Tali condizioni sono impresse nella natura, ne rappresentano *l'a priori* inconoscibile. L'evoluzione, dunque, è un cammino progressivo di trasformazione ordinata o funzionale alle esigenze poste da un ordine conservativo insito nella natura ed insondabile per la conoscenza umana. Ecco che il principio della *conservatio vitae* diviene un *a priori* non più racchiuso nel mistero della creazione ma nell'insondabile progetto evolutivo della natura. Tale progetto racchiude la vita e la morte entro un insieme funzionale coerente. Se la vita è intesa come l'insieme delle funzioni che resistono alla morte, ciò significa che la disfunzionalità interna dell'organismo è sempre possibile in potenza ed è inclusa in quelle condizioni di equilibrio che ne determinano l'organizzazione vitale. Per questo la sociologia sorge come disciplina che si interessa al mantenimento dell'ordine, alla sottrazione dell'organismo sociale dal rischio, sempre possibile, del disordine, della disgregazione. La dicotomia non è tra staticità dell'ordine e caoticità del disordine. L'evoluzione, la trasformazione delle condizioni vitali, è nel contesto della sociologia una verità ormai fondata. Il problema sta nella possibilità di strutturare interventi che impediscano al cambiamento di avvenire in maniera non regolata, *imprevedibile*. È, dunque, la questione della regolazione dell'ordine a balzare in primo piano. I modelli politici devono operare attraverso degli interventi regolativi derivati, cioè ricalcati sulle funzioni auto – regolative della natura. L'idea centrale è che esiste una regolazione naturale che la politica non deve far altro che decifrare e tradurre in modelli d'azione e di intervento. Per questo motivo, le tesi organiciste riconoscono come retroterra indispensabile le scienze biologiche e naturali ed i saperi positivistic – evolucionistici che le fondano.

Si determina, dunque, un *continuum* tra la prima formulazione della legge dell'evoluzione applicata da Spencer alle società umane e la tesi della variazione selettiva di Charles Darwin. Ambedue le teorie pervengono ad un concetto di variazione ed evoluzione che presuppone come necessario un *ordine naturale auto – regolantesi* ed una *concezione difettiva delle forme viventi*. Per Darwin come per Spencer, il vivente è colui che deve differenziarsi ed evolversi verso gradi sempre maggiori di perfezione ma che rimane rinchiuso nella propria perfettibilità. Egli, infatti, non coinciderà mai con le proprie condizioni d'esistenza, rimarrà sempre in uno stato organico – adattivo di scacco. *L'a priori* evolutivo di cui, né il naturalista, né il filosofo parlano è la vita intesa come forza infinita, infinito spiegamento della *volontà di vita*. Rispetto a questa concezione, le *condizioni d'esistenza* inchiodano il vivente alla propria *finitudine naturale*. Lo condannano a rimanere costantemente in bilico tra la vita e la morte, tra l'ordine ed il caos tra l'atto e la potenza.

1.4 Antropo – economia: estraneazione del lavoro e paradossalità del desiderio

Nel XVI secolo l'*analisi delle ricchezze* si concentrava su due problematiche interconnesse tra loro. La prima coinvolgeva la variazione e la stabilizzazione dei prezzi. Ci si interrogava, soprattutto, sul carattere relativo o assoluto del rincaro delle derrate e sulle conseguenze che la svalutazione o l'afflusso dei metalli poteva comportare sulla variazione dei prezzi. Il secondo era relativo alla sostanza monetaria e consisteva nella distorsione tra il peso della moneta ed il suo valore

nominale. Foucault segnala che queste due tematiche poterono emergere perché il sapere classico pose l'analisi delle ricchezze, espresse dal valore intrinseco della moneta, al centro del sistema di rappresentazione. Nel XVI e XVII secolo, infatti, la moneta misurava le ricchezze e stabiliva i prezzi in quanto veniva considerata intrinsecamente preziosa. La moneta era, dunque, inserita in un sistema di significazione nel quale le proprie caratteristiche fisiche, il peso dell'oro o dell'argento, erano un contrassegno reale di ricchezza per chi li possedeva. Ma ciò significa che la moneta costituiva una *segnatura universale*, cioè aveva un valore intrinseco riconosciuto e condiviso. Essa costituiva un'unità di misura riconosciuta in quanto direttamente riferibile a oggetti concreti con i quali poteva essere scambiata. Racchiudeva, dunque, l'unità di misura dell'utilità stimata di molte altre cose. Proprio per questo motivo, la moneta doveva fare riferimento ad un universo condiviso, nel quale la massa metallica indicava direttamente e concretamente la quantità di ricchezza posseduta. Il *valore nominale*, dunque, discendeva dal *valore intrinseco*. Nel contesto in cui la moneta – segno fissava le sue similitudini la quantità di metallo era unità di misura ma rinviava a quelle merci variabili per quantità e prezzi che sono i metalli. Dunque, nell'analisi delle ricchezze la moneta si inserì nel sistema delle rappresentazioni nel quale, da una parte, possedeva un valore intrinseco non convenzionale e, dall'altra, rappresentava una misura di scambio equiparabile ad altri beni come i metalli. Il sistema delle somiglianze, quindi, rapportava il valore della moneta sia a se stessa che in relazione alle altre merci. Il tutto era inserito in una cosmologia di segni nel quale il valore era diretto sinonimo di ricchezza materiale e faceva tutt'uno con il sistema dei bisogni. Il metallo contrassegnava la ricchezza in quanto era prezioso, nascosto, scarso, in quanto rappresentava il marchio visibile di tutte le ricchezze del mondo. Per questa ragione esso aveva un prezzo e misurava tutti i prezzi. Per questo, infine, lo si poteva scambiare con tutto ciò che aveva un prezzo.

Il passaggio del sistema delle ricchezze del XVI a quello del XVII secolo da questo punto di vista è estremamente interessante. Infatti, il valore intrinseco della moneta rimase centrale ma questa cominciò ad assumere importanza non perché aveva un prezzo ma perché si sostituì a tutto ciò che aveva un prezzo. La *funzione di scambio* assunse centralità rispetto al valore intrinseco della moneta. Ciò significa che l'attitudine della moneta a misurare i prezzi divenne funzione di scambio. Con il mercantilismo la moneta divenne in maniera compiuta strumento di rappresentazione ed analisi delle ricchezze. Ogni ricchezza, dunque, fu considerata monetabile e fu messa in circolazione. Vennero, così, definite ricchezze tutte le cose che erano rappresentabili come oggetti del desiderio, contrassegnate dalla necessità, dall'utilità, dal bisogno. Questi requisiti non si addicevano più all'oro o all'argento, metalli preziosi ma non particolarmente utili. Dunque, si invertì la relazione tra valore del metallo e valore della moneta. Non fu più la moneta ad acquistare valore dal metallo in essa contenuto ma il metallo ad assumere valore dalla moneta, dall'utilità che la contraddistingue. Ma, in tal modo, si rovesciò anche il rapporto istituito nel XVI secolo tra moneta e segno. La moneta ed il metallo di cui è composta persero il valore di segno per assumere la funzione di mezzo di scambio. Non fu più la ricchezza che si esprime attraverso la moneta ma la moneta che generò ricchezza

aumentando la propria capacità di circolazione. La graduale scomparsa del valore intrinseco della moneta comportò una valorizzazione dei criteri di utilità, piacere, rarità. Le cose acquistarono valore in base ai loro rapporti reciproci mentre il metallo ebbe solo la funzione di misurare tali rapporti. Da questo momento in poi fu la capacità stimativa dell'uomo ad attribuire valore alle cose. Il rapporto tra moneta e ricchezza divenne arbitrario: svincolandosi dall'intrinsecità del metallo, il valore monetario assunse la capacità di racchiudere nell'unità il sistema dei rapporti di uguaglianza e differenza tra le cose. Il valore nominale, posto dall'autorità pubblica, stabilì un sistema di equivalenze per i prezzi. La circolazione della moneta diviene la maggior fonte di ricchezza. I mercantilisti, ad esempio, ribadirono l'importanza degli scambi accresciuti dall'attribuzione di un valore puramente nominale alla moneta. Il metallo non va custodito come una ricchezza accumulabile ma va, in primo luogo, messo in circolazione in quanto moneta. È a questo punto che compaiono le prime metafore che parlano del *sistema economico* come un *sistema organico*, comparando, ad esempio, la circolazione del sangue con la circolazione della moneta.

Nella seconda metà del XVIII secolo si sviluppa un nuovo approccio: *la teoria del valore*. Questa si chiede prioritariamente da dove scaturisce e come si forma il valore che attribuiamo alla moneta, intesa come mezzo di scambio. Foucault fa riferimento a due versioni specifiche della teoria del valore: la *fisiocrazia* e la *teoria psicologica*. La prima considera la formazione del valore come la fase anteriore allo scambio, la dimensione che consente a questo di avere luogo. La seconda, invece, ritiene che il valore si formi nell'atto stesso dello scambio. Si tratta di due letture differenti della dinamica desiderante. Da una parte, (teoria psicologica) si considera il valore di scambio di un bene come oggetto del desiderio; dall'altra, (fisiocrazia) si fa riferimento dalla formazione degli oggetti, il cui scambio successivo definirà l'utile e il valore.

Quest'ultimo approccio muove dal presupposto dell'immensa prodigalità della natura. Secondo i fisiocrati al di fuori e prima dello scambio esiste la natura con la propria scarsità o abbondanza. Le cose offerteci in sovrabbondanza dalla natura non sono ricchezze ma beni, mentre lo scambio interviene successivamente nella ripartizione delle eccedenze. Solo ciò che originariamente fornisce la natura costituisce una vera forma di accrescimento. Di conseguenza, l'agricoltura è il solo campo in cui l'incremento del valore dovuto alla produzione non equivale semplicemente al mantenimento del produttore. La natura è un produttore invisibile che non ha bisogno di retribuzione per generare e distribuire i suoi prodotti. La *rendita fondiaria*, e non il lavoro agricolo, è il settore economico che trae giovamento dalla prodigalità originaria della natura. Per i fisiocrati, infatti è la rendita fondiaria che consente di trasformare i beni in ricchezza. In questo caso, infatti, il valore si forma dal *surplus* naturale che presuppone ed anticipa la formazione vera e propria delle ricchezze economiche immesse nel sistema degli scambi.

Al contrario, la teoria psicologica si basa sul concetto di *utilità intrinseca* allo scambio. I meccanismi dello scambio, dunque, vengono analizzati da una prospettiva opposta rispetto alle teorie fisiocratiche, prendendo in considerazione i soggetti che ricevono ciò di cui hanno bisogno. La domanda che gli autori che abbracciano tale

prospettiva si pongono è relativa al giudizio di valutazione soggettiva dell'utilità di un determinato bene, utilità che si traduce direttamente in prezzo entro il sistema di scambio. Secondo la teoria psicologica il valore deve esistere prima dello scambio. Nel momento in cui i beni considerati utili vengono immessi sul mercato ottengono un secondo valore, stabilito dal meccanismo di scambio e chiamato valore apprezzativo. *Valore stimativo* e *valore apprezzativo* sono, però, inversamente proporzionali: nell'atto dello scambio ciò che non è utile per l'uno diviene utile per l'altro e viceversa. Se per un polo della transazione di scambio cresce il valore stimativo per l'altro diminuisce mentre cresce il valore apprezzativo che per il primo è inferiore. Questa relazione inversa costituisce il fondamento della relazione di scambio. Ma ciò che è ancora più rilevante nelle teorie di Condillac, Galiani, Graslin è il fondamento soggettivo attribuito al valore di scambio: tutto ciò che soddisfa il bisogno ha valore e tutto ciò che accresce la soddisfazione del bisogno subisce un incremento economico. Ma ciò significa anche che tutti gli elementi che producono valore si basano sullo stato di bisogno degli uomini e sul carattere compiuto della natura. Riassumendo le due prospettive che esplicitano la *teoria del valore* possiamo dire che gli utilitaristi pongono al centro dell'attenzione lo scambio mentre i fisiocrati spiegano attraverso l'esistenza delle ricchezze naturali la formazione dei valori di scambio. Queste due prospettive influirono molto sulla formazione delle tesi di Smith e Ricardo, i primi teorici dell'economia politica moderna.

Adam Smith introdusse un nuovo concetto di *lavoro*. Nelle teorie fisiocratiche o utilitariste il lavoro corrisponde al bisogno, cioè è misurato in base alla necessità di ciò che non si ha. Smith inventa una nuova funzione, svincolando lo scambio dal bisogno immediato e trasformando il lavoro in un'unità di misura assoluta, non direttamente connessa al concetto di utile ed alla variabilità delle valutazioni soggettive. Il lavoro diviene, infatti, *unità di misura oggettiva* del valore contenuto nella merce. La ricchezza non nasce più dal confronto con gli oggetti da scambiare o attraverso la stima dell'utilità ma si scompone nelle *unità di lavoro* contenute nelle merci. Si passa dall'oggetto del desiderio al lavoro contenuto negli oggetti prodotti. Ed, infatti, il rapporto lavoro – produzione è per la prima volta messo significativamente in primo piano. Se la giornata lavorativa rappresenta il numeratore fisso di una relazione produttiva, ciò che varia è il denominatore, cioè il numero di oggetti prodotti, che si modifica in relazioni alle trasformazioni del sistema produttivo. Da ciò la grande importanza che assume la *divisione del lavoro* che consente, in una medesima unità di tempo, la moltiplicazione delle merci prodotte. Inoltre, l'aumento di produttività per unità di tempo fa diminuire il *valore di scambio* dei beni ottenuti. Ciò significa che il valore dei beni diminuisce con l'aumento della produttività. Per questo la capacità di scambiare non deve superare un certo volume di beni prodotti in base ad una specifica configurazione produttiva. Ciò significa anche che la divisione del lavoro deve essere adeguata all'estensione del mercato. Nella teoria di Smith il sistema dei bisogni rimane il motore degli scambi ma il lavoro e la divisione delle funzioni produttive ne costituiscono gli effetti fondamentali. Dunque, in Smith gli scambi sono mossi originariamente dai bisogni ma l'ordine con cui avvengono, la loro gerarchia, la loro differenza sono fissati dalle

unità di lavoro sedimentate negli oggetti. Tutto ciò trasforma il riferimento ai bisogni in un riferimento al tempo ed alla fatica misurati e contenuti nelle unità di lavoro che determinano il valore di scambio delle merci. La teoria di Smith, al di là dei contenuti prettamente economici, formula un principio di ordine che non coincide più con il regime di sapere e di potere della rappresentazione classica. Esso si basa sulla fatica e sul tempo, cioè su ciò che consuma la vita di un uomo. Le equivalenze economiche non rispecchiano più le relazioni tra oggetti (beni scambiabili sulla base del loro valore d'uso) ma il rapporto tra l'oggettualità e ciò che ad essa è radicalmente estraneo, la forza e l'energia che si sprigiona dall'organismo umano. Il logoramento fisico, l'attitudine umana alla fatica costituiscono la base per l'attribuzione di valore economico alle cose. Tutte le ricchezze, infatti, sono rese equivalenti in quanto sono assoggettate al lavoro ed alla fatica che consuma e che, in ultima analisi, destina corpi e cose ad annullarsi nella morte. Gli uomini scambiano mossi dal bisogno ma possono farlo solo perché questo è indicatore di una carenza, di un'incompiutezza originaria che destina l'uomo alla soggezione del tempo ed alla fatalità della storia.

L'economia politica si sviluppa come un sapere che problematizza l'esistenza dell'uomo e si fonda su un'*antropologia della finitudine* che sottrae il risultato del lavoro umano al bisogno immediato. Ciò significa, da una parte, che l'economia politica diviene sempre più dipendente da una determinata configurazione antropologica che vede nell'uomo un essere finito, carente, inadatto alla sopravvivenza. Dall'altro lato, però, i meccanismi della produzione inseriscono il lavoro umano all'interno di un sistema di relazioni economiche impersonali ed estranee alle singole vicende individuali. Con la nascita dell'economia politica il lavoro diventa il tramite tra desiderio e bisogno, sottolineando la condizione di scacco che la *vita potenziale* produce rispetto alla *vita attuale*. Tale scacco è espresso dalla condizione di terzietà che vita e lavoro sperimentano nella costruzione antropologica dell'uomo moderno. Si può affermare che l'economia politica e la biologia rappresentano, da questo momento in poi, un connubio inscindibile, in quanto fanno riferimento alla medesima definizione antropologica di lavoro e vita.

Inoltre, a partire da Smith, il tempo dell'economia non è più ciclico ma lineare. Si tratta di una temporalità interna all'organizzazione produttiva che cresce secondo leggi impersonali, in gran parte estranee all'intervento umano. Nasce il tempo della produzione e del capitale. Anche in questo contesto, l'equilibrio del sistema economico sembra alimentarsi sulla base di una regolazione che include il disordine per generare ordine, che deve postulare l'esistenza di una condizione antropologica carente per imporre una concezione omeostatica dell'ordine. Si forma una *concezione auto - regolativa dell'ordine*. Ne la "*Ricchezza delle nazioni*", infatti, l'economista parla di un equilibrio che si regola senza l'intermediazione di fattori esterni. La famosa teoria della mano invisibile, mossa da un concetto di utilità collettiva che è più che una somma delle utilità individuali, richiama l'idea dell'esistenza di un ordine che si genera mediante un'auto - regolazione provvidenziale³².

³² Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A e T. Bagiotti, Utet, Torino, 1975.

Prima di addentrarmi nel pensiero di Ricardo e Malthus per mettere in evidenza la continuità tra il linguaggio economico – politico e quello biologico – naturale, vorrei riassumere alcuni punti chiave delle tesi smithiane e pre – smithiane che illuminano un regime di sapere che, con linguaggio foucaultiano, possiamo definire classico. In esso la concezione della vita non appare ancora strutturata in termini antropologico – positivisti. L’analisi delle ricchezze si configura come un *sapere empirico*, nato dall’osservazione dei processi di accumulazione, valutazione o scambio di cui il sapere politico – governamentale sapeva poco o nulla. Nel corso del XVIII secolo lo scenario economico era, infatti, dominato da un *approccio soggettivista* basato sul concetto di utile.

Dunque, l’analisi delle ricchezze si strutturava intorno ad una serie di pratiche empiriche mosse dal principio d’utilità e volte soprattutto alla soddisfazione di esigenze e desideri considerati bisogni primari. Per Condillac, Turgot, Galliani il prezzo di un bene si formava sulla base della valutazione della sua utilità per i singoli compratori. Infatti, l’utilità determinava la domanda e, quindi, il prezzo. Il sapere economico aveva, allora, la funzione di descrivere i fenomeni empirici, un intreccio di comportamenti con direzionalità diverse e, spesso, contraddittorie generate da valutazioni soggettive dell’utile. Il potere politico non era direttamente interessato ai processi economici se non per favorire il prelievo di risorse, gestire l’ordine ed evitare i fenomeni di accattonaggio. Si trattava, dunque, di gestire l’ordine all’interno di un’infinità di processi differenti per fare emergere le regolarità, le equivalenze, le somiglianze, le gerarchie. L’economia pre – smithiana ha una sfumatura descrittivo – soggettivista, basandosi su una prassi empirica che privilegia le categorie di bisogno/desiderio, rarità e scambiabilità monetaria.

Con la teoria del valore di Adam Smith, invece, si ebbe il primo tentativo di *oggettivazione* del sapere economico con la trasformazione del concetto di utilità soggettiva in *razionalità economica*. Si può, infatti, sostenere che le prime teorie economico – politiche si presentarono come tentativi di razionalizzazione della prassi empirica e di oggettivazione del carattere soggettivista precedentemente dominante. Come abbiamo visto, il concetto di utilità e quello di desiderio si allontanarono tra loro. In mezzo ad essi si pose l’analisi del valore lavoro. Il paradigma razionalista cominciò, infatti, ad affiancare il precedente criterio del desiderio – bisogno e mirò alla riduzione della contingenza, alla stabilizzazione di atteggiamenti empirici scarsamente governabili e formalizzabili. Emerse l’esigenza teorico – politica di garantire l’ordine e la prevedibilità dei comportamenti economici soggettivi, sottraendoli alla contingenza ed all’equivalenza reciproca. Come sostiene Foucault, l’analisi delle ricchezze si fondava su un regime di sapere nel quale il sistema delle rappresentazioni garantiva prima di tutto una rispondenza continua e reciproca tra parole e cose. Ne discendeva l’impossibilità di rompere il sistema delle rispondenze, delle similitudini tra i soggetti e tra le cose, il legame stretto che li rapportava continuamente ad un sistema generale di significato. Il tentativo di razionalizzazione delle condotte economiche ebbe, quindi, come conseguenza, non solo la rottura del nesso soggettivo – desiderante tra bisogno ed utilità ma generò anche un allontanamento ed una formalizzazione delle relazioni reciproche tra agenti economici e sistemi simbolici. La razionalizzazione economica, infatti, è

strettamente connessa al *dogma dell'autonomia individuale*, che emerge dai dispositivi economici come dalle tassonomie biologico – naturali. Dunque, possiamo intravedere un certo legame tra sapere biologico e sapere economico nella definizione di una medesima antropologia dell'autonomia che, come abbiamo visto, è in primo luogo un'*antropologia della carenza*.

Il paradosso che si profila nella costruzione antropologica posta alla base dei paradigmi biologico – economici è relativo al presupposto necessario della manchevolezza umana che alimenta l'aspirazione all'autonomia. Si può dire che l'esistenza di uno scarto interno alla natura umana deve essere presupposto come condizione necessaria dell'autonomia. La libertà dell'uomo biologico ed economico è generata da (non nonostante) tale carenza.

Ma, allo stesso tempo, tale autonomia economica si fondò su un sistema relazionale incentrato sul valore di scambio ed il processo di astrazione della moneta. Come abbiamo visto, nel XVI e XVII secolo prevalse il valore intrinseco della moneta sostituito, successivamente, dal valore nominale. L'oro, dunque, perse la sua concretezza, divenendo funzione monetaria. Allo stesso tempo, il movimento di scambio in sé divenne funzionale ed astratto. La trasformazione della moneta in *medium* permise l'accumulo di capitale, la moltiplicazione degli scambi, il lavoro salariato. Ma la moneta divenne anche credito, dunque, fiducia. Essa, svincolandosi dalla propria materialità, si trasformò in veicolo di *mediazione intersoggettiva*. L'astrazione monetaria, imponendosi come valore di scambio e svincolandosi quasi completamente dal valore d'uso, cominciò a regolare le relazioni umane, sostituendo il sistema della rappresentazione classica ai meccanismi impersonali della produzione e dello scambio. La moneta, dunque, divenne segno convenzionale non solo perché garantì il consenso che permette di innescare il sistema delle equivalenze funzionali ma anche perché veicolò un potere intersoggettivo che si basava su relazioni economiche di fiducia reciproca. Il valore di scambio fondato sull'equivalenza generale della moneta divenne fattore di auto – regolazione delle relazioni umane e della socievolezza. Esso tese a trasformare le differenze qualitative in differenze quantitative. Come sostiene L. Bazzicalupo:

La moneta è credito e dunque differimento. Nel differimento, il gioco immediato e vitale del bisogno – domanda – consumo si articola nella relazione di potere tra quanti sanno differire la soddisfazione, e accumulano ricchezza per investire e produrre maggiore ricchezza, e quanti non sanno e non possono dilazionare. La moneta è anche differimento in quanto credito implica, dunque, che l'autorità, la garanzia politica, entri direttamente nel gioco degli scambi. Nel differimento si inserisce il meccanismo di validazione del potere e si salda l'economico con il tecnico – produttivo. Questa è la modernità: si parte per la corsa ad una soddisfazione dei bisogni mai satura³³.

Bazzicalupo mostra che il *differimento del desiderio* costituisce il primo motore dell'azione economica. Non è più la soddisfazione immediata del bisogno il nucleo di ciò che determina valore economico ma è la capacità di accumulazione che segue la possibilità di svincolarsi dalla necessità immediata. È nel processo stesso del differimento che si inseriscono i meccanismi di potere che creano gerarchie o reti di

³³ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma – Bari, 2006, p.67.

interessi e posizioni economiche differenziate. Il potere è differimento della forza che assimila e consuma, del bisogno che incorpora. La sublimazione normativa, come sottolinea Bazzicalupo, vieta l'immediata soddisfazione del bisogno ed innesca un processo di astrazione. L'autrice sottolinea come il maggior problema della modernità sia la progressiva astrazione dei rapporti umani dalle condizioni materiali di sopravvivenza e la loro trasformazione in valori economici. La modernità presuppone, infatti, da una parte, un *principio di interdizione del piacere* e dell'animalità, dall'altro lato, una tensione verso la trasformazione di ciò che è *concreto* in *astratto*. L'*astrazione del denaro* rappresenta la potenziale soddisfazione dei bisogni che produce esiti paradossali: il denaro naturalizza il desiderio trasformandoli in bisogno, moltiplicandolo e differendone sempre la soddisfazione. Ma, come abbiamo visto, una particolare mediazione tra desideri e bisogni è fornita dalla teoria del valore. Quest'ultimo è ciò che unifica beni incommensurabili tra loro e definisce l'ordine, attuando una mediazione tra sistemi soggettivi di bisogni. Il valore nasce, dunque, nella relazione e nella mediazione. Nulla vale di per sé ma solo in correlazione con qualcos'altro, all'interno del meccanismo dello scambio. Il valore – lavoro, introdotto da Smith e sviluppato compiutamente da Ricardo e Malthus, si basa sull'oggettivazione della relazione intersoggettiva che dà ragione del nesso economia – politica. Ciò significa che economia e politica diverranno sempre più interrelate ed indistinguibili. Il valore - lavoro sposta il riferimento politico – economico dalla soggettività del consumo all'oggettività della produzione e del lavoro, inserendo i rapporti sociali all'interno di un nesso tecnico – governamentale. La produttività è posta in primo piano in quanto dimensione incrementale. Il *sovrappiù* diventa, infatti, il concetto centrale dell'economia moderna e della pratica governamentale. Per Ricardo il reddito ed il capitale rappresentano quella dimensione di incrementalità produttiva che si aggiunge all'economia di scambio.

Nel transito dalle tesi smithiane a quelle di Ricardo si modifica il significato attribuito al valore – lavoro³⁴. In Smith, infatti, il lavoro stabiliva una misura costante del valore delle cose. Ciò significa che consentiva di far equivalere nello scambio oggetti diversi del bisogno che altrimenti sarebbero stati esposti a mutamenti o misurazioni relative. Ma ciò era sottoposto ad una condizione: la quantità di lavoro indispensabile a produrre una cosa doveva corrispondere alla quantità di lavoro che questa cosa poteva comprare. La quantità di lavoro incorporata doveva corrispondere al valore di scambio. Ciò significa che il lavoro era considerato, in parte, come attività di produzione ed, in parte, come merce. Secondo Foucault, ciò era possibile perché il lavoro era ancora inserito in un sistema di rappresentazione. Ricardo fu il primo a rompere tale configurazione del potere – sapere economico, distinguendo la fatica dell'operaio (forza, tempo) e l'attività che genera valore. Questo secondo tipo di lavoro si compone di varie attività, come ad esempio, quelle per mezzo delle quali si estraggono i metalli, si producono le derrate, si fabbricano gli oggetti, si trasportano le merci. Il lavoro diviene con Ricardo una *funzione* proprio perché sostituisce la capacità di soddisfare i bisogni con la relazione produttiva. In questo caso, la produzione precede lo scambio. Al di là delle valutazioni di ordine

³⁴ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

prettamente economico, l'aspetto centrale della riflessione di Ricardo si pone nella possibilità di considerare il processo economico come modalità di relazione sociale, strutturando e gerarchizzando classi e ruoli in sistemi interdipendenti. Da questo momento in poi sono le *forme di produzione* a determinare il valore di un bene. Questo, quindi, verrà a dipendere sempre più da meccanismi come la divisione del lavoro, la massa di capitale di cui l'imprenditore dispone, l'investimento in capitale fisso, ecc. Nasce la serie lineare della produzione. Le ricchezze si organizzano in una concatenazione temporale, non in un sistema di equivalenze. Dunque, il valore dipende dalle *condizioni di produzione*.

Un altro aspetto di grande importanza della teoria di Ricardo è racchiuso nel concetto di *rarietà*. Nell'analisi classica la rarità corrisponde al bisogno. Nelle tesi dei fisiocratici la scarsità poteva essere superata grazie all'afflusso di prodotti della natura. Per Ricardo, al contrario, il lavoro compare solo nel momento in cui gli uomini furono così numerosi da non potersi più cibare dei frutti della natura. Ma ciò significa che l'umanità lavora costantemente sotto la minaccia di morte: le popolazioni, carenti di risorse per il proprio sostentamento, sono destinate ad estinguersi. Il lavoro, inoltre, è dotato di una produttività decrescente e deve sempre evolversi a livello tecnico. Ciò che rende possibile il processo economico è una condizione di perenne minaccia, uno stato di rarità naturale. Anche l'equilibrio che si genera tra quantità di risorse a disposizione e popolazione è fondato su un tipo di auto – regolazione che possiamo definire naturale o fisiologica. La natura sa fino a che punto è ammissibile spingere il perfezionamento tecnico del lavoro. Al di là di un certo rapporto fisiologico tra consumo e produzione i tentativi umani di mitigare la condizione di dipendenza divengono vani, diventando sia il lavoro che la rendita assolutamente improduttivi. È come se in Ricardo una certa auto – regolazione naturale venisse presupposta all'esistenza di un determinato equilibrio economico tra popolazione e risorse. Se, infatti, le risorse a disposizione non riescono a garantire il fabbisogno della popolazione intervengono dei meccanismi di decrescita demografica. Se, al contrario, le risorse sono in sovrabbondanza il lavoro o le terre messe a coltura diverranno molto meno produttive elevando i prezzi e riportando la popolazione a livelli di sussistenza. La natura non elargisce con abbondanza i propri prodotti, come sostenevano i fisiocratici. Essa muove da una condizione di scarsità che minaccia la vita degli uomini e che fa dell'economia un equilibrio di sussistenza. Tale problematica richiama la tematica antropologica precedentemente introdotta. La struttura economica ricardiana collima con le proprietà biologiche che i dispositivi di sapere attribuiscono alla specie umana. Come sostiene Foucault, infatti, la categoria biologica di specie e quella antropologica di popolazione possono essere affiancate. Nel sistema economico – politico nato nel XIX secolo il lavoro diviene per l'uomo il solo mezzo per negare la carenza originaria della natura e sfuggire alla morte. La popolazione è, invece, il nome dato a quella nuova soggettività che nasce nella società civile, cioè in quello spazio che si pone a cavallo tra sfera politica ed economica, tra pubblico e privato. Secondo Foucault, la positività dell'economia può nascere solo da questo scarto antropologico:

L'homo oeconomicus non è quello che si rappresenta i propri bisogni e quegli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la propria vita nello sfuggire

all'imminenza della morte. È un essere finito: e come, dopo Kant, il problema della finitudine è diventato più fondamentale dell'analisi delle rappresentazioni, analogamente, dopo Ricardo, l'economia poggia, più o meno esplicitamente, su un'antropologia che tenta di assegnare alla finitudine forme concrete. L'economia del XVIII secolo era collegata ad una *mathesis* in quanto scienza generale di tutti gli ordini possibili; quella del XIX sarà rapportata ad un'antropologia intesa come discorso sulla finitudine naturale dell'uomo³⁵.

Il bisogno, il desiderio vengono sospinti verso la sfera soggettiva (psicologia). È qui che nel XX secolo il marginalismo ricercherà il concetto di utilità. Dunque, si fronteggiano una *psicologia dei bisogni rappresentati* ed un'*antropologia della finitudine naturale*.

Un altro interessante aspetto che emerge in Ricardo è l'applicazione del concetto di evoluzione all'economia. Questa problematica sorge sempre a partire dall'assunto della rarità naturale e prende corpo nella famosa *legge del rendimento decrescente della terra*³⁶. Risultato di tale legge è che lo sviluppo economico tende alla stasi, giunge, cioè, ad un livello nel quale l'incremento produttivo o la messa a coltura di nuove terre ha un effetto frenante nei confronti dell'economia che rischia tendenzialmente la stagnazione. Ricardo introduce il tempo lineare della produzione nell'economia. Ciò significa che la storia comincia a governare i meccanismi di sviluppo economico. Dice Foucault:

Il tempo cumulativo della popolazione e della produzione, e la storia ininterrotta della rarità, consentono, a partire dal XIX secolo, di concepire l'impovertimento della Storia, la sua inerzia progressiva, la sua pietrificazione e la sua imminente immobilità, rocciosa. È evidente, ora, la funzione svolta dalla Storia e dall'antropologia l'una rispetto all'altra. Non esiste Storia che nella misura in cui l'uomo, in quanto essere naturale, è finito: finitudine che si prolunga ben oltre i limiti primitivi della specie e dei bisogni immediati del corpo, ma che non cessa di accompagnare, almeno in sordina, l'intero sviluppo delle civiltà. Quanto più l'uomo si insedia nel cuore del mondo, quanto più regredisce nel possesso della natura, tanto più fortemente viene incalzato dalla finitudine, tanto più si avvicina alla propria morte. La Storia non consente all'uomo di evadere dai suoi limiti iniziali [...]; ma considerando la finitudine fondamentale dell'uomo, ci si accorge che la sua situazione antropologica non cessa di drammatizzare sempre più la Storia, di renderla più rischiosa e di avvicinarla per così dire alla sua impossibilità³⁷.

Ciò significa che la finitudine dell'uomo sarà stabilita indefinitamente, per un tempo infinito. Si tratta dell'*infinita finitudine* della condizione antropologica che si riflette nella Storia. Paradossalmente, è proprio l'introduzione di un tempo storico che consente di immaginare un'immobilizzazione del tempo. Nel pensiero classico si

³⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., pp. 178 – 179.

³⁶ Man mano che cresce la popolazione si è costretti a dissodare terre meno feconde e ad aumentare la quantità di lavoro richiesto per renderle produttive. Il costo della produzione è più elevato, quindi, nelle ultime raccolte che nelle prime. Allo stesso tempo, il costo di produzione sulle terre sterili è quello che determina il prezzo del grano. Per le terre più facili da coltivare (le prime messe a coltura), invece, aumenta la rendita fondiaria dei proprietari. Il salario nominale degli operai cresce ma quello reale non si può elevare al di sopra del livello di sussistenza. Il profitto degli imprenditori diminuisce perché aumenta la rendita ed il salario rimane stabile. Ciò comporta a lungo andare una stagnazione economica.

³⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., p.281.

parlava di una mobilità spaziale; il tempo cumulativo della popolazione e la rarità parlano, invece, di un progressivo impoverimento della Storia. Questa, a sua volta, è concepita in due differenti orizzonti di significato: o diviene statica o arriva ad un punto di inversione che sopprime ciò che era stata fino a quel punto. Nella prima soluzione si ha il pessimismo di Ricardo e Malthus, nel secondo la teoria del valore – lavoro di K. Marx.

Nel “*Saggio sul principio di popolazione*” del 1798 T. R. Malthus respinge le teorie del progresso enunciate da Condorcet e Godwin. Il principio di popolazione elaborato dall’economista inglese si sofferma sull’impossibilità di concepire l’evoluzione umana ed economica in termini progressivi. Al contrario, egli sovrappone al processo storico l’andamento del principio di popolazione che rappresenta lo strumento attraverso cui la natura tende sempre a riequilibrare la quantità di risorse disponibili ed i fenomeni di popolamento dello spazio. I presupposti fondamentali di questo principio possono essere sintetizzati in tre preposizioni principali:

Esaminando attentamente la storia dell’umanità, non si deve allora riconoscere per ogni epoca ed ogni Stato in cui l’uomo è vissuto o vive ora: che l’aumento della popolazione è necessariamente limitato dai mezzi di sussistenza; che la popolazione aumenta invariabilmente quando aumentano i mezzi di sussistenza; e che il superiore potere di popolazione è represso, e la popolazione effettiva è equilibrata dai mezzi di sussistenza dalla miseria e dal vizio?³⁸

Dunque, l’aumento della popolazione è direttamente proporzionale all’accrescimento delle risorse che consentono agli uomini di nutrirsi e riprodursi. Nel momento in cui si perviene ad una condizione di scarsità, cioè quando le risorse a disposizione si rivelano inferiori alla popolazione che ne trae sostentamento, si verifica parallelamente un decremento demografico. Ma l’aspetto centrale della riflessione di Malthus consiste nell’individuazione di un equilibrio di sostentamento che sarebbe connaturato alla natura stessa. La rarità di risorse per sfamare la popolazione non è un accidente o una congiuntura ma è l’effetto ciclico dell’auto – regolazione naturale. La natura è, dunque, avida di prodotti e di risorse. Tale paradigma pone al centro dell’attenzione la scarsità, ribaltando completamente gli assunti fisiocratici che, al contrario, parlavano dell’immensa prodigalità della natura. Secondo Malthus, invece, la scarsità si porrebbe al cuore stesso dei fenomeni naturali in quanto esistono differenti ritmi di crescita fisiologica della popolazione e delle risorse. Mentre, infatti, la popolazione cresce a ritmi geometrici (1, 2, 4, 8, 16, 32) le risorse crescono a ritmi aritmetici (1,2,3,4,5,6), facendo sì che, nel tempo, le risorse si dimezzino rispetto all’incremento della popolazione. Gli equilibri naturali, dunque, non sono fisiologicamente portati al progresso dell’uomo e della propria specie ma mirano sempre ad una condizione di precario equilibrio, quello che si pone sul crinale tra sussistenza e morte. Anche in condizioni di prosperità la natura opera inducendo nell’uomo la miseria, il vizio, scatenando epidemie e pestilenze. Insomma, la condizione di negatività è presupposta necessariamente alla realizzazione

³⁸ T. R. Maltus, *Saggio sul principio di popolazione*, op. cit., pp. 73 – 74.

dell'equilibrio naturale, non ne costituisce un effetto collaterale. Tale paradigma formalizza, dunque, il principio dell'autoregolazione naturale a partire da condizioni di scarsità, cioè, attraverso l'inclusione di un certo livello di miseria, di dolore, di morte. Ciò è possibile, come sottolinea efficacemente Foucault, in quanto la vita umana è formalizzata in una categoria generale ed astratta ma nello stesso tempo empirica: la popolazione³⁹. Essa racchiude la generalizzazione del principio dell'infinita finitudine della condizione antropologica dell'uomo nel tempo irrimediabilmente critico e statico della storia. Solo inserendo la vita in una categoria, allo stesso tempo, astratta ed empirica come quella di popolazione può essere concepito un equilibrio economico che mantiene l'uomo in una condizione di sussistenza o che eleva la sussistenza a condizione vitale. Ma ciò significa anche che il bisogno, come tensione costante e mai appagata, deve essere presupposto almeno in alcuni strati della popolazione, coincidenti con le classi lavoratrici prive di proprietà. Per Malthus, infatti, il discrimine sociale si pone lungo il confine dato dal possesso della proprietà. La società si suddivide tra proprietari e non proprietari. Il bisogno primo che nutre l'uomo è, per l'economista, quello di procreare. Tale bisogno, tuttavia, dovrà trovare un freno presso quelle classi che vivono in un costante stato di scarsità. Da ciò due tipi di freni. L'uno dipendente dall'azione umana, regolabile anche tramite politiche demografiche, consiste nel preventivo freno delle nascite; il secondo, chiamato freno positivo, è garantito dalla naturale azione di regolazione della natura. Si parla, dunque, di una regolazione naturale sia statica che dinamica, tendente in ogni caso all'equilibrio di sussistenza. La condizione di costante bisogno diviene, addirittura, una molla all'azione. L'equilibrio di sussistenza è, infatti, per l'economista inglese la principale dimensione che realizza la condizione antropologica dell'uomo. Questo, infatti, se privato dello stimolo del bisogno, si sottrarrebbe in condizioni normali all'azione ed al lavoro. È il bisogno che spinge l'uomo ad uscire dalla condizione di immobilità e di ozio, colmando la propria costitutiva manchevolezza attraverso il lavoro produttivo e l'azione. Questa visione si riflette sulle tesi politiche dell'autore. Egli sostiene, infatti, un punto di vista conservatore ed auspica l'abolizione del regime assistenzialista delle *pour low*, vedendo nell'ozio una condizione che rendeva non solo inefficaci ma anche dannose le politiche di intervento contro la povertà. Secondo questo punto di vista, infatti, la miseria morale ed il vizio avrebbero aggravato le condizioni generali ed avrebbero generato serie ripercussioni economiche sulla parte attiva della popolazione.

Le tesi di Malthus, inoltre, influenzarono Darwin che pare avesse tratto molti spunti dal "*Saggio sul principio di popolazione*". In particolare, il concetto di popolazione e le proprie leggi furono trasposte nella teoria della selezione naturale della specie e della lotta per la sopravvivenza. Se è vero che Malthus non utilizzò mai il termine lotta per la vita o selezione del più forte, i nuclei concettuali di tali tesi sono già presenti nel principio di popolazione. L'idea che esista un equilibrio naturale autoregolantesi e tendente alla sussistenza, infatti, è presente nella riflessione di Darwin, così come è presente il presupposto teorico che fa della scarsità e del bisogno la

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005.

condizione necessaria di una lotta per l'accaparramento delle risorse scarse. Nelle tesi di Malthus, così come nella teoria della selezione naturale, gli strati della popolazione più povere che non riescono a garantire a se stesse ed alla propria prole il sostentamento tenderanno a soccombere. L'adattamento della popolazione, infatti, comporta il lavoro, il sacrificio, l'assenza di malattia, di miseria, un retto comportamento morale che rifugge dal vizio ed una buona disponibilità economica. Coloro che non riescono ad aderire a tali condizioni sono destinati ad essere colpiti dalla mortalità o sono soggetti ai freni preventivi o positivi che limitano o annullano la propensione riproduttiva. L'influsso del pensiero di Malthus su quello di Darwin non deve essere sottovalutato: questa tesi, prima di essere applicata alla specie, fu concepita in relazione alla popolazione.

Da questo momento in poi qualsiasi forma di progresso potrà essere concepito solo all'interno di un equilibrio di sussistenza che presuppone come necessaria la condizione di bisogno inappagabile, privata di desiderio, e la dimensione costitutivamente carente dell'uomo e della natura. La manchevolezza umana rappresenta la finitudine della condizione antropologica così come la scarsità naturale rappresenta l'insostenibile decadenza del tempo storico. La storia rappresenta il fondo scuro e paradossale nel quale la manchevolezza umana diviene infinitamente finita. In essa la vita ed il lavoro costituiscono un tutt'uno, cioè scaturiscono dalla medesima condizione antropologica che postula la naturalità dell'auto-regolazione ma anche la necessità della morte. La necessaria inclusione di un certo numero di condizioni sfavorevoli, di "effetti collaterali", diviene indispensabile alla formalizzazione del sapere antropologico. Questo si struttura intorno alla commistione tra tematiche biologico-naturali e tematiche economico-politiche.

Il concetto di *oikonomia* racchiude le due sfere, indicando la semantica del governo e della gestione della vita, intesa come forza fisico-energetica che si esprime nel lavoro e nell'azione. Tornerò su questo interessante aspetto successivamente. Per ora basti ricordare che il lavoro costituisce la tematica più importante attraverso cui viene espressa la condizione di terzietà della vita, sospesa tra bisogno e desiderio. Con la teoria del valore lavoro, e soprattutto con le tesi di Ricardo e Malthus, il bisogno viene disancorato dal desiderio; tra queste due condizioni viene posto il lavoro che è rappresentato, da una parte, come tempo e dall'altro come fatica, come puro dispendio energetico. Esso mirerà alla produzione di un'eccedenza, un *surplus* che rappresenta il vero nucleo del potere/sapere moderno. Tale eccedenza, da una parte, è rappresentata da ciò che della vita sfugge alla condizione esistenziale del vivente; dall'altra, da ciò che del lavoro oltrepassa la condizione di bisogno e l'equilibrio di sussistenza. Con questa tesi siamo già al cuore del concetto marxista di *alienazione*.

Nel pensiero di Marx l'alienazione rappresenta, dunque, una condizione antropologica. Nelle opere giovanili, e specialmente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx definisce l'alienazione sotto quattro punti vista.

In primo luogo, l'alienazione è la privazione dell'*oggetto del lavoro*. Nel momento in cui l'azione lavorativa diviene produttiva, cioè nel momento in cui il materiale

originariamente messo a disposizione dalla natura è oggettivato per mezzo dell'azione umana, l'operaio è privato del frutto del proprio lavoro. Questo, infatti, una volta posto come oggetto, si oppone, diviene estraneo rispetto al soggetto che l'ha prodotto. Ma, in secondo luogo, l'atto con il quale l'operare umano si priva di risorse materiali per creare qualcosa che è estraneo al lavoratore stesso genera l'alienazione come condizione soggettiva. L'operario, non soltanto è estraneo all'oggetto del proprio lavoro ma si estranea da se stesso nell'*attività produttiva* che compie.

L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa, non solo che il suo prodotto diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea⁴⁰.

Ciò significa che la verità dell'estraneazione del lavoratore riguarda anche la propria condizione soggettiva. Ed, in questo caso, lo riguarda in un duplice modo: come operaio e come uomo. Ma possiamo dire anche che lo investe in quanto uomo proprio perché lavora. È nella condizione lavorativa che si consuma la lacerazione tra l'uomo ed il frutto del proprio lavoro e tra il lavoratore e la propria condizione umana. L'operaio, infatti, produce qualcosa che non gli appartiene. Il frutto del suo lavoro è di proprietà del capitalista. Ciò significa che si verifica un processo di deprivazione che è, per l'altro, valorizzazione ed appropriazione. L'operaio, infatti, è deprivato di forza lavoro che, impressa nell'oggetto, si valorizza, cioè accresce il proprio valore economico ed è trasferita direttamente nelle mani di un altro individuo, il capitalista. Ma l'*alienazione soggettiva* del lavoratore è anche e soprattutto una *deprivazione antropologica*. Egli rinuncia a ciò che in natura si presenta alla propria azione per trasferirla, valorizzata, nel prodotto del lavoro. Il lavoro è lo spazio – tempo nel quale si esprime la condizione vitale dell'uomo moderno: la vita è lavoro nella misura in cui è dispendio di forza lavorativa, di energia, di potenza. La vita che potenzialmente è espressa nell'attitudine produttiva del lavoro si attualizza nelle mani di un soggetto diverso da colui che l'ha generata. Per questo il lavoro indica una condizione di deprivazione vitale, oltre che economica. L'operaio è remunerato solo quel minimo che gli consente di mantenersi in vita e di riprodursi. Dunque, il lavoro per l'operario è sinonimo di sopravvivenza e di riproduzione. Il salario, infatti, si mantiene sempre a livelli di sussistenza. Secondo Marx, il salario di sussistenza fa del lavoro il presupposto di una definitiva animalizzazione dell'uomo. Il lavoro riduce l'uomo ai bisogni primari, principalmente quelli del nutrimento e della riproduzione, privando il lavoratore di ciò che trasforma il puro dispendio di energia meccanica in attività qualificata. Infatti, nelle condizioni lavorative che producono alienazione:

(...) L'uomo si sente libero solo nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale. Certamente mangiare, bere e procreare sono anche funzioni

⁴⁰ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, 1968, p. 72.

schiettamente umane. Ma in quell'astrazione, che le separa dalla cerchia dell'attività umana e le fa diventare scopi ultimi ed unici, sono funzioni animali⁴¹.

L'esistenza di una volontà, di uno scopo, di un'idea che nuove l'*operari* è riconosciuta da Marx come condizione costitutivamente umana, come dimensione che separa il bruto aderire ai fenomeni naturali, tipico delle bestie, dalla capacità umana di intervenire sul dato e modificarlo, producendo un mondo simbolicamente e tecnicamente adeguato ad un'esistenza superiore. Ma la superiorità della sfera umana si dovrebbe misurare proprio nella possibilità di svincolarsi dal bisogno, dal giogo della necessità naturale. L'alienazione, dunque, è privazione della libertà umana di agire e riconduzione del lavoratore alle condizioni puramente animali della sopravvivenza. Si può anche dire che la vita alienata nel lavoro è pura forza – lavoro priva di oggetto.

L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È quella stessa. L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente. Non c'è sfera immediata in cui l'uomo immediatamente si confonda. L'attività vitale cosciente dell'uomo distingue l'uomo immediatamente dall'attività vitale dell'animale. (...) Il lavoro estraniato rovescia il rapporto in quanto l'uomo, proprio perché è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza* soltanto un mezzo per la sua *esistenza*⁴².

Dunque, tornando ai quattro tipi di alienazione dai quali eravamo partiti, possiamo dire che il lavoratore è privato dell'oggetto del proprio lavoro nella stessa misura in cui è privato della sua attività o attitudine lavorativa e, di conseguenza – e questo costituisce il terzo punto – è estraniato da se stesso e dalla natura, è *estraniato in quanto uomo* da ciò che rende l'attività dell'*operari* tipicamente umana. Questa condizione di alienazione rappresenta il portato antropologico della teoria marxista. Ciò significa che nella critica che l'autore sviluppa nei confronti del sapere economico – politico la vita assume le caratteristiche del lavoro alienato. Quest'ultimo, dunque, può essere considerato non solo il risultato delle condizioni di sfruttamento dell'operaio nel sistema di produzione capitalista. Ritengo che Marx, infatti, non si limiti ad assumere l'alienazione soggettiva ed oggettiva del lavoratore come un dato negativo da ribaltare. L'esplicazione della teoria dell'alienazione conduce ad un'attenta disamina della costruzione antropologica che si pone alla base del sapere/ potere dell'economia politica moderna.

L'economia politica prende le mosse dal lavoro inteso come anima propria della produzione, eppure non dà al lavoro nulla mentre dà alla proprietà privata tutto. (...) Questa apparente contraddizione è la contraddizione del lavoro estraniato con se stesso, che l'economia politica non ha fatto altro che esporre le leggi del lavoro estraniato.[...] Dal rapporto del lavoro estraniato con la proprietà privata segue che l'emancipazione della società dalla proprietà privata, ecc., dalla schiavitù si esprime nella forma politica dell'*emancipazione degli operai*, non già come se si trattasse soltanto di questa

⁴¹ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. p. 75.

⁴² *Ivi*, p. 78.

emancipazione, ma perché in questa emancipazione è contenuta *l'emancipazione universale dell'uomo*⁴³.

Marx, profondamente influenzato dal pensiero darwiniano, accosta le categorie economiche a quelle delle scienze naturali. L'autore parla, infatti, della necessaria realizzazione della condizione umana all'interno della sfera più vasta della specie. Solo in quanto inserito nella specie umana l'uomo può definirsi tale ed il suo lavoro può essere riconosciuto socialmente come attività qualificata. La superiore vita della specie, infatti, realizza il sogno del prolungamento della vita individuale, mortale e finita, in quella infinita della collettività, alla quale l'uomo è legato. La finitudine che sottomette la vita ed il lavoro alla sopravvivenza è superata dall'esistenza di una condizione di *specie*. Svincolato da questa, infatti, l'essere umano sperimenta soltanto un'esistenza generica. Si chiarisce, a questo punto, la quarta dimensione nella quale si realizza l'alienazione del lavoratore: *l'esclusione dalla specie*, la privazione del suo essere sociale.

La creazione pratica di un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la prova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie. [...] L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie (...). Perciò il lavoro estraniato strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita di essere appartenente ad una specie. [...] Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro è l'estraneazione dell'uomo dall'uomo. Se l'uomo si contrappone a se stesso, l'altro uomo si contrappone a lui (...)⁴⁴.

Se l'alienazione è privazione della condizione di umanità del lavoratore, essa costituisce anche una forma di isolamento del lavoratore dal valore sociale del proprio lavoro e dall'appartenenza ad un contesto collettivo. La perdita del valore individuale del lavoro implica anche la corrispondente perdita del valore sociale del lavoro. L'operare tipicamente umano è sociale in quanto racchiude al suo interno un sapere condiviso che si esprime nella progettualità, nell'esperienza, nella finalità, sia individuale che sociale, acclusa nell'attività produttiva. Il lavoro alienato, dunque, estraniando il lavoratore della sua identità personale, lo priva anche dell'identità sociale, della possibilità di riconoscersi nella specie umana. La perdita del riferimento di specie rappresenta l'ultimo stadio della dequalificazione della vita alienata ed anche quello definitivo. Escluso dalla specie, infatti, l'*animal laborans* è sottratto al tempo della storia umana ed è abbandonato alla temporalità ricorsiva dell'esistenza priva di ulteriori qualità. Questa è la condizione esistenziale dell'umanità ridotta al proprio fondo costitutivamente carente, è la condizione nella quale il vivere dell'uomo è uniformato a quello di tutti gli altri viventi.

L'economia politica, secondo Marx, ha riconosciuto l'essenza soggettiva della proprietà privata, facendo aderire questa alla vita ed esprimendola mediante la natura costitutivamente alienante ed alienata del lavoro. Il sapere economico – politico,

⁴³ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. pp. 83 – 84.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 79 – 80.

infatti, sopprime la ricchezza esterna all'uomo, incorporando la proprietà privata nell'organismo umano. Sotto l'apparenza di un riconoscimento del ruolo centrale dell'umanità, il sapere biopolitico – economico pone la vita nella sua costitutiva dipendenza dal bisogno e la designa come determinante fondamentale della proprietà privata. Il lavoro diviene la condizione necessaria e vitale di una radicale negazione dell'umano, che si rivela soprattutto nella soppressione della tensione esterna che separava la soggettività dall'oggettività, il lavoratore dalla proprietà privata. Se la prima fase dell'alienazione comporta la privazione per il lavoratore del frutto del proprio lavoro (trasformazione della vita in merce), la seconda fase dell'alienazione provoca anche la perdita di tale esteriorità. L'alienazione, infatti, in quanto condizione soggettiva ed, ancor più in profondità, antropologica fa nell'organismo lo strumento per la propria illimitata circolazione e riproduzione. Il lavoratore è portatore, con la propria condizione vitale, di quel *surplus* di ricchezza che diviene accumulazione del capitale. Come sappiamo, infatti, il *pluslavoro* si ricava dalla differenza tra ore di lavoro remunerate ed ore di lavoro effettivamente impiegate per la produzione. Il capitalista acquista il lavoro come ogni altra merce al proprio prezzo sociale. Questo si mantiene sempre al livello di sussistenza, copre, cioè, soltanto i costi indispensabili per la sopravvivenza fisica del lavoratore e per la riproduzione della forza lavoro. L'accumulazione del capitale e, dunque, la proprietà privata si accrescono a spese del lavoratore che cede parte della propria energia e della propria forza vitale a vantaggio del profitto. Dunque, l'accumulazione del capitale implica la sistematica spoliazione del lavoratore. Questi alimenta il meccanismo di circolazione cedendo letteralmente la propria vita, privando la propria capacità di agire di scopi individuali e sociali.

È, infatti, il valore di scambio che risulta alimentato da questo meccanismo di spoliazione. Il valore prodotto dal lavoro come *surplus* produttivo non rappresenta il valore d'uso della merce prodotta. Ne rappresenta la capacità di circolazione, il valore di scambio. Quest'ultimo, come si evince dalle pagine più intense del *Capitale*, rappresenta l'unità di misura che accomuna e rende scambiabili merci di qualità differente tra loro⁴⁵. Tutte le cose esistenti e le loro reciproche differenze sono riassunte nel valore di scambio che le rende misurabili ed alternativamente sostituibili. La differenziazione qualitativa diviene una differenza quantitativa e le merci risultano uniformate dall'unità di misura che le esprime nella loro totalità: il tempo di lavoro incluso nella merce. Il valore d'uso si esplica nel consumo; il valore di scambio nella produzione e nella circolazione. Vorrei analizzare la differenza tra valore d'uso e valore di scambio non perdendo di vista la fondamentale traccia antropologica presente nei testi di Marx. Ritornando alla teoria del pluslavoro, allora, possiamo dire che ciò che il salario corrisposto al lavoratore paga è il valore d'uso del lavoro; il *surplus* non pagato, derivante dall'allungamento della giornata lavorativa al di là del tempo indispensabile a pagare ciò che garantisce la sopravvivenza del lavoratore, va ad alimentare, invece, il valore di scambio. Se il valore d'uso produce consumo, si può sostenere che la strategia del capitalista è quella di mantenere il lavoratore in una condizione di dipendenza e di bisogno che si traduce in un consumo immediato, che non lascia traccia. Ciò che costituisce il

⁴⁵ Cfr. K. Marx, *Il Capitale. Libro I*, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, 2006.

consumo di sussistenza, in altre parole, si traduce in un'attitudine al consumo diretto ed all'incorporazione non conservativa. Il lavoratore consuma interamente il suo mondo, il bisogno da cui egli risulta dipendere si traduce in un precario equilibrio di sussistenza, un equilibrio nel quale l'incorporazione non deve lasciar traccia, dove l'annullamento del mondo oggettivo diviene una condizione vitale. Il lavoro sospende il lavoratore in una condizione animale, perché sottrae ad esso il tempo e lo spazio dell'azione, il godimento e la stabilizzazione delle cose, trascinandolo in un immenso vortice distruttivo. L'attività umana che conserva, che risparmia, che crea è sottratta all'operaio. Egli è in una condizione dis – umana che si manifesta nel proprio essere *consumatore* respinto in una condizione di dipendenza dalle necessità biologiche della vita. Possiamo anche dire che il lavoro è quella condizione che sospende la vita tra l'umano e l'animale. Al contrario, ciò che alimenta la ricchezza del capitalista è la capacità di accumulazione, cioè la possibilità di estrarre dalle merci il valore derivante dal *surplus* di lavoro in esse contenute e dalla possibilità di conservarle, sottraendole al consumo immediato.

Ciò alimenta la *vocazione ascetica* del capitalismo moderno. Tale vocazione, come giustamente mette in evidenza Marx, si regge su una condizione paradossale, su una dinamica di doppio vincolo del desiderio. Da una parte, infatti, la vocazione ascetica promossa dal sapere economico – politico implica la rinuncia a se stessi, alla vita ed a tutti i bisogni umani; dall'altra, però, per riprodursi attraverso i corpi, circolare, accrescersi ha bisogno di essere costantemente alimentata con l'incremento della produzione e soprattutto, della massa dei beni desiderabili. Dunque, non di un vero e proprio annullamento del desiderio si tratta per il lavoratore. Egli deve essere costantemente incitato al consumo, deve desiderare il possesso di beni che non può permettersi. Solo desiderando di consumare e mantenendo il consumo a livello di sussistenza si può sfruttare l'immensa potenzialità vitale che il lavoro rende disponibile. A tal proposito Marx sostiene che, nell'ambito della proprietà privata:

Ogni uomo si ingegna di procurare all'altro uomo un nuovo bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza e spingerlo ad una nuovo modo di godimento e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale estranea per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. Con la massa degli oggetti cresce, quindi, la sfera degli esseri estranei, ai quali l'uomo è soggiogato, ed ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spoliazioni. [...] In parte questa estraneazione si rivela nel fatto che il raffinamento dei bisogni e dei loro mezzi, da un lato, produce un imbarbarimento animalesco, e una completa, rozza, astratta semplificazione dei bisogni, dall'altro lato; o meglio, altro non fa che riprodurre se stesso in senso inverso⁴⁶.

L'essenza dell'economia politica è la produzione del bisogno di denaro che ha come contraltare l'impoverimento umano del lavoratore. Lo stesso avviene nel processo che fa del lavoratore l'appendice della macchina. Ogni avanzamento tecnologico, infatti, non fa altro che depotenziare e privare di creatività l'attività umana. I movimenti ripetitivi, monotoni, elementari del lavoro diretto dalla macchina costringono il corpo e l'attività umana ad uniformarsi ai tempi macchinici. Così, se il lavoro meccanico risulta qualificato ed intensificato dal supporto dell'attività umana,

⁴⁶ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. pp. 127 – 128.

questa viene, al contrario, deprivata delle proprie qualità e costretta ad eseguire movimenti seriali, ripetitivi e privi di finalità. Il lavoratore, infatti, non ha la soddisfazione di vedere la realizzazione del proprio lavoro assumere forma oggettiva. Nei meccanismi spersonalizzanti della catena di montaggio, l'uomo diventa un ingranaggio alienato della macchina.

Riducendo il bisogno dell'operaio al più misero sostentamento fisico e la sua attività al movimento astrattamente meccanico, l'economia politica dispiega il proprio ordine del discorso economico ed, al contempo, morale. Marx sostiene, infatti che l'economia politica è la *“più morale di tutte le scienze”*:

Tutto ciò che l'economista ti porta via di umanità, te lo restituisce in denaro e ricchezza; e tutto ciò che tu non puoi può il tuo denaro. Esso può mangiare, bere, andare al teatro e al ballo, se la intende con l'arte, con la cultura, con le curiosità storiche, col potere politico, può viaggiare; può insomma impadronirsi per te di tutto quanto: esso è il vero e proprio potere. Ma pur essendo tutto questo, non è in grado di produrre null'altro che se stesso, né di comprare nulla fuor che se stesso, poiché tutto il resto è ormai suo schiavo⁴⁷.

L'autore sostiene che il controllo dei meccanismi desideranti come specifica morale dell'economia politica si rivela anche nell'attenzione profonda che tale sapere rivolge alle teorie popolazioniste ed al controllo sui fenomeni demografici. L'etica economico - politica, infatti, impone uno specifico regime di tipo governamentale ai flussi demografici aggiungendo, all'auto - regolazione naturale, il controllo biopolitico della fecondità. Anche l'esistenza degli uomini diviene un puro lusso per l'economia politica, la quale dovrà mantenere la tendenza riproduttiva al di sotto di certi limiti. Come abbiamo visto, in Malthus anche la popolazione è sottoposta ad un equilibrio semi - naturale che ha il proprio limite nelle condizioni di sopravvivenza. Non solo la singola vita ma la vita della popolazione nella sua totalità è soggetta al doppio vincolo del desiderio che, sempre più alimentato dalla circolazione dei discorsi sulla sessualità, è sottoposto, dall'altro lato, ad un regime etico - economico che ne prescrive la possibile rinuncia, il controllo vitale.

Foucault, ha riflettuto molto su questo doppio vincolo sorto nella morale borghese a partire dalla seconda metà del XVIII secolo⁴⁸. L'autore sostiene che l'incremento della circolazione di discorsi sul sesso corrisposero ad una progressiva trasformazione dei saperi e delle pratiche sessuali sotto il controllo governamentale degli apparati di polizia e dei dispositivi economici. L'economia politica, infatti, in quanto scienza che si occupa della tutela del benessere materiale della popolazione, divenne il dispositivo di sapere che cominciò a curarsi del corretto ed armonico sviluppo della popolazione, soprattutto per quanto riguarda le dinamiche riproduttive dei beni e dei corpi⁴⁹.

⁴⁷ K. Marx, *Manoscritti economico - filosofici del 1844*, op. cit. p. 131.

⁴⁸ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978.

⁴⁹ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, op. cit.

Riprendendo le fila del discorso marxiano possiamo notare una netta convergenza tra l'ordine del discorso economico – politico e quello biologico naturale della seconda metà del XIX secolo. Le tematiche della sopravvivenza e della costitutiva carenza della condizione umana si presentano come chiavi di lettura centrali dell'analisi antropologica e sociale. Sia in biologia che in economia politica la soggettività antropologica si esplica in una dimensione dell'umano che tende ad aderire al sostrato animale che la costituisce. L'uomo può essere posto in continuità con l'animale perché in fondo manifesta la condizione ferina come dimensione profonda e "naturale". La stessa continuità semantica è presente nei termini che designano l'essenza collettiva del genere umano, individuato con la categoria di specie o con quella di popolazione. Quest'ultimo termine, infatti, si avvicina al primo nell'accezione biologico – evolucionista che assume anche nel pensiero economico – politico. Come abbiamo detto, Foucault riassume le caratteristiche fondamentali della condizione antropologica moderna nella definizione dell'uomo come *allotropo empirico – trascendentale*. La vita - sostiene nelle pagine più intense de *Le parole e le cose* - deve essere compresa nel profondo paradosso che la anima: quello che la sprofonda nella sua infinita finitudine.

Proprio questo aspetto è chiaramente visibile nella teoria dell'alienazione di Marx. La sua teoria muove dalla legge della necessità biologica che produce una naturalizzazione dell'esistenza, espressa, attraverso il lavoro, nelle condizioni materiali di vita. Marx, infatti, riconducendo l'umanità dell'uomo alla produzione dei mezzi di sussistenza, fa del lavoro la specifica forma di vita umana. Egli, in questo modo, assume esplicitamente il piano dell'*immanenza della vita*, sottoponendolo alla *trascendenza del denaro*. Il lavoro alienato, nel momento in cui assume la forma di merce, trasforma se stesso in astratto portatore di capitale. È così che la finitudine materiale dell'uomo si moltiplica all'infinito, divenendo momento ricorsivo dell'astratta auto – produzione del denaro. L'astrazione che questo porta con sé deriva dalla capacità di uniformare tutto ciò che è diverso. Fungendo da equivalente generale di tutte le cose e di tutti i corpi, il denaro trasforma le differenze qualitative in differenze quantitative, i valori d'uso in valori di scambio. Dunque, la materialità delle cose e dei corpi, che si riflette nella capacità di soddisfare bisogni individuali e sociali e di esprimerne l'identità, si illanguidisce fino a sparire nella contingenza generata dalla trasformazione di tutto ciò che ha un corpo in valore e, dunque, in denaro. Questo, a sua volta, si auto – alimenta impossessandosi della qualità delle cose ed omogeneizzando tutto ciò che è diverso. Riduzione della qualità alla quantità, infatti, significa soprattutto riconduzione della diversità all'unitarietà o ripetizione dell'identico. Il denaro introduce *contingenza* nel mondo umano in quanto tende a confondere i piani, dimostrando che, come ogni cosa è scambiabile con un'altra, anche la vita umana può essere ridotta a puro valore economico e può assumere delle caratteristiche specifiche solo se si piega alla logica del denaro, se si presta alla sua azione di moltiplicazione e circolazione. Ogni vita può essere scambiata con ogni altra, con ogni cosa, oggetto, in definitiva, con tutto ciò che ha un valore economico. Inserito in questa logica astratta, dunque, il denaro trasforma anche la condizione antropologica dell'uomo, ed il mondo umano, in qualcosa che assume e perde valore in base alle leggi della domanda e dell'offerta. La capacità

economica di unificare tutto ciò che è differente alimenta la contingenza del mondo umano. Ne deriva che, anche le dimensioni passionale, sentimentale, emotiva, intellettuale dell'uomo vengono assorbite all'interno della logica del denaro che tutto compra, trasformando anche le relazioni umane.

La confusione ed il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili – la forza divina – propria del denaro risiede nella sua essenza in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'umanità. Quello che io non posso come uomo, e quindi quello che le mie forze essenziali non possono, lo posso mediante il denaro. Dunque, il denaro fa di ognuna di queste cose essenziali qualcosa che esso in sé non è, cioè ne fa il suo contrario⁵⁰.

È significativo a questo punto che Marx citi un brano tratto dal *Timone di Atene* di W. Shakespeare nel quale il denaro è paragonato, da una parte, ad una divinità visibile che unisce tutte le cose diverse e le “*costrin(ge) a baciarsi!*”⁵¹, dall'altra, ad una meretrice che corrompe gli uomini ed i popoli diventandone mediatrice universale. Ma il capitale racchiude in sé il potere di trasformare la materialità della vita in un'astrazione in quanto riduce la realtà a denaro ed il denaro a realtà. L'*infinita finitudine* dell'umano si genera, dunque, nella misura in cui il denaro trasforma tutto ciò che è finito in astrazione, non dissolvendo, però, l'immanenza dei corpi, delle cose, delle vite ma dotandole di uniformità quantitativa e scambiabilità assoluta. Questa logica eleva la dimensione universale dell'immanenza a religione, svuotandola di qualità, di materialità, di memoria individuale e sociale. In tal modo, l'astrazione che il capitale opera non si oppone all'immanenza della vita ma la sfrutta, svuotandola di contenuto, di memoria sociale, di qualità umana, respingendola al fondo della propria genericità e della propria uniforme finitudine. Marx addirittura, si spinge a sostenere che la determinazione che fa dell'uomo un essere universale nasce sulla scorta di questo processo di infinita astrazione e moltiplicazione dell'immanenza, svuotata di materialità e qualità. In questo caso, riprendendo le parole di Foucault, l'empiricità dell'uomo diviene trascendenza nel concetto di umanità. Per questo l'uomo è l'unico essere che deve cercare la propria realizzazione al di fuori di se stesso. Egli è un *allotropo*, proprio perché è un essere costitutivamente carente nella propria empiricità e, allo stesso tempo, infinitamente ancorato all'impossibile soddisfazione dei bisogni.

La finitudine antropologica che Marx descrive costituisce, allo stesso tempo, la natura alienata dell'uomo e la condizione indispensabile del ribaltamento operato dall'essere naturale come essere storico. Nella dimensione del *materialismo storico*, infatti, l'antropologia dell'alienazione costituisce il presupposto di una concezione della proprietà privata che, portata alle sue estreme conseguenze tenderà a ribaltarsi, spinta dalle proprie contraddizioni nel flusso storico. Marx intende, infatti, la storia come negazione della negazione, cioè come processo che conduce la proprietà privata a manifestare, in una prima fase, le proprie contraddizioni, dispiegandole alla coscienza materiale dell'uomo. Nella fase successiva, identificabile come

⁵⁰ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit. p. 154.

⁵¹ *Ivi*, p. 153.

comunismo maturo, la coscienza della condizione materiale della vita e del lavoro spingerà l'uomo, attraverso la storia, a riappropriarsi di se stesso e della propria essenza sociale. Sotto il profilo strettamente antropologico, dunque, il movimento di *autocoscienza materiale della storia* spinge la vita ad emanciparsi dalla condizione ferina nella quale era stata condotta e, partendo da tale condizione, portandola al parossismo, ribaltarla in una riappropriazione della totalità come dimensione umana. Marx, infatti, ritiene che la condizione di infinita riproduzione della finitudine, della dipendenza, dello sfruttamento della vita alienata si ribalta in una dimensione di pienezza e liberazione dell'uomo, inteso nella sua unità di essere teoretico ed essere pratico, di essere sociale ed essere individuale, di essere pensante ed essere sensibile. L'unificazione di queste polarità rappresenta la vera essenza del comunismo. Questo è definito come:

(...) soppressione positiva della proprietà privata intesa come auto - estraniamento dell'uomo, e quindi come reale appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi. Questo comunismo si identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'auto - affermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione⁵².

In questo brano trova esplicita affermazione la centralità dell'ordine del discorso delle scienze naturali entro il contesto del materialismo dialettico marxiano. In esso, infatti, non soltanto la definizione dell'uomo come essere naturale è affiancata ai meccanismi alienanti del lavoro ma è presupposta al movimento di duplice negazione che conduce alla "*reale appropriazione dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo*"⁵³. Infatti, Marx ammette che l'ordine del discorso delle scienze naturali ha definito l'umanità dell'uomo generando quel processo di alienazione ed animalizzazione che si pone alla base della formazione della proprietà privata. Il naturalismo giunto al proprio compimento, cioè alla trasformazione della vita in una essenzialità genericamente vivente (animale), si trasforma in umanismo, così come l'umanismo può sempre ritradursi in naturalismo. Ciò significa che la caratteristica fondamentale da cui procede la vita umana è la condizione naturale, che costituisce un fondo stabile e universale che accomuna gli esseri umani a tutti gli altri viventi.

La natura che diviene nella storia dell'uomo, nell'atto di nascita della società umana, è la natura reale dell'uomo, onde la natura, quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma estraniata, è la vera natura antropologica. [...] Tutta la storia è la storia della preparazione a che l'uomo diventi oggetto della coscienza sensibile ed il bisogno dell'uomo in quanto uomo diventi bisogno. La storia stessa è una parte reale della storia naturale, della natura che diventa uomo. La scienza naturale sussumerà in un secondo

⁵² K. Marx, *Manoscritti economico - filosofici del 1844*, op. cit. p.111.

⁵³ *Ibidem*

tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo
sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà una nuova scienza⁵⁴.

Il lavoro, costitutivamente alienante, è ciò che consente a tale fondo naturale di venire a galla ed articolarsi nel corpo dell'uomo, escludendolo da se stesso, alienandolo dalla propria condizione umana. Ma, allo stesso tempo, è proprio nelle condizioni di disumanizzazione del lavoro che va ricercata la chiave per il ribaltamento, per la riappropriazione della dimensione umana dell'agire. Per questo si può sostenere che il lavoro rappresenta nell'ordine del discorso dell'economia politica ciò che la vita genericamente carente del vivente rappresenta nelle scienze biologico – naturali. Si può dire che tali forme di sapere esprimono la costruzione del discorso di verità in una condizione antropologica definita dalla naturalità biologica, dalla genericità, dalla costitutiva condizione di carenza organica. Il comunismo è la risoluzione del conflitto tra la natura e l'uomo e tra l'uomo e l'altro uomo. Nel movimento di doppia negazione che si dispiega nella storia il conflitto tra l'umanità e l'animalità si risolve in una configurazione antropologica che ha nell'uomo e nella specie a cui appartiene il proprio soggetto – oggetto. La storia è, dunque, presa di coscienza della materialità e naturalità esistenziale dell'umano, è il momento nel quale giunge a compimento e a risoluzione il conflitto che oppone l'esistenza e l'essenza, l'oggettivazione e l'auto – affermazione, la libertà e la necessità, l'individuo e la specie. Ma ogni negatività dialetticamente trasformata nella positività sintetica che la ribalta è anche contenuta in essa.

Dunque, la storia è la dimensione nella quale emerge l'esistenza del vivente. Marx affida alla storia il ribaltamento sintetico del conflitto tra la potenza e l'atto, tra la forza e la forma. Ciò vale per l'altra grande coppia oppositiva a cui fa riferimento l'autore: libertà e necessità. L'etica della libertà presuppone, nel campo dell'economia politica, la presenza di un fondo di necessità organica. La vita autonoma è anche vita stretta dal vincolo della necessità e del bisogno. La libertà, l'autonomia tanto esaltate dall'etica economico – politica presuppongono sempre, al fondo della vita, l'antropologia carente dell'essere naturale, sospeso al sottile equilibrio della sopravvivenza. Ma proprio per questo il dogma della libertà naturale dell'*homo oeconomicus* deve necessariamente presupporre la rarità delle risorse e, dunque, la necessità del conflitto che porta all'affermazione del più forte. Un altro termine che pone in campo la naturalità del vivente è quello di specie. Secondo Marx il comunismo rappresenta anche la sintesi tra esistenza individuale ed esistenza di specie. L'umanità è anche realizzazione della condizione finita dell'uomo nella dimensione infinita della specie. Questa, infatti, è ciò che sopravvive all'uomo, che ne adempie la condizione storica.

Infine, Marx parla della risoluzione del conflitto tra oggettivazione ad auto – affermazione. In questo movimento storico è contenuto il superamento della dialettica hegeliana. Senza addentrarci in argomento, possiamo dire che il processo di auto - produzione dello spirito è nella dialettica hegeliana confinato al pensiero, si presenta come auto – riflessione ed auto – coscienza dell'oggettività estraniata. Dunque, la critica marxiana si concentra sul carattere puramente formale ed astratto

⁵⁴ K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit., p. 122.

della soggettività, intesa come autocoscienza. Secondo Marx, infatti, nella dialettica hegeliana la soppressione dell'alienazione si trasforma in alienazione e l'auto – oggettivazione del lavoro in auto - estraniamento in quanto la soggettività alienata rimane rinchiusa in se stessa, si ripiega nell'autocoscienza della propria condizione di estraniamento. Questa, dunque, non si presenta come una doppia negazione ma come una negatività assoluta la quale, fondando la soggettività nell'auto – coscienza che risolve l'oggettività in se stessa, rimuove la coscienza oggettiva dell'auto – estraneazione dell'oggetto (alienazione). Tutto ciò che si trova all'esterno del pensiero astratto semplicemente non esiste. Contro tale punto di vista Marx rivendica la concretezza materiale, reale, della dialettica. Essa è storia della vita nella propria concretezza naturale, è movimento che libera l'autocoscienza astratta nella coscienza materiale del pensiero. Il materialismo storico è il dispiegarsi di un movimento cosciente, è una presa di coscienza della vita alienata rispetto alle condizioni dell'alienazione.

Ecco che la sintesi dialettica di Marx si flette in senso positivo. In essa la storia costituisce il momento negativo, in quanto accentua la pressione del bisogno. La storia rappresenta per l'economia politica di Marx la materializzazione della condizione di bisogno, alienazione, estraneazione del lavoro. Come sottolinea Foucault, ciò che nelle scienze della natura discende dall'ordine spontaneo delle cose e dall'auto – regolazione biologica dell'organismo individuale e sociale, nell'economia politica deriva dalla storia, che rappresenta la negatività dell'auto - superamento. Dunque, si può dire che nel sapere economico – politico del XIX secolo due concezioni di storia si confrontano tra loro: quella di Ricardo e quella di Marx.

Per Ricardo la storia riempie la cavità antropologica scavata nella finitudine umana, fino al punto in cui si afferma un equilibrio negativo, una vera e propria statica della storia. Per Marx, al contrario, la storia è un movimento dinamico che fa della doppia negazione la condizione del ribaltamento positivo e della finitudine umana la verità materiale della vita liberata dall'alienazione.

Ma tale ribaltamento è, per Foucault, solo apparente. Infatti, la concezione antropologica che deriva dall'ordine del discorso delle scienze naturali ed economiche è piuttosto confermata dalla teoria marxiana. Sia il lavoro alienato che il lavoro liberato dall'alienazione presuppongono la finitudine antropologica, il tempo dell'economia, l'escatologia della storia. Foucault sostiene che, se da una parte la finitudine comincia a manifestarsi nel tempo, dall'altra il tempo si presenta come finito. Questa dimensione si traduce in una vera e propria *utopia della fine dei tempi* che prevale nel corso del XIX secolo, fin quando la dirimpente filosofia nietzschiana non la modificherà facendo dell'utopia della fine dei tempi la morte di Dio, della finitudine antropologica il superuomo, del tempo lineare e finito della storia il tempo circolare ed infinito dell'eterno ritorno.

Differente è la critica alla teoria del lavoro di Marx sviluppata da H. Arendt. L'autrice riprende la tematica della finitudine del tempo umano ma la affianca ad una diversa temporalità, di tipo circolare, che inerisce la natura. Secondo l'autrice la condizione dell'uomo alienato, sottoposto al lavoro, si avvicina pericolosamente a

questo secondo tipo di temporalità, spezzando la linearità del tempo umano. Nell'opera "*Vita activa*" l'autrice prende, dunque, in considerazione due tipi di temporalità⁵⁵. Il tempo della natura è ciclico in quanto è continua riproduzione e consumo. La vita umana immersa in questa ricorsività è solo un episodio della vita naturale che si rigenera. Il tempo del mondo, che è anche temporalità umana, è, invece, lineare essendo circoscritto dai momenti della nascita e della morte. Questo è il tempo della permanenza delle cose che vivono inscrivendosi entro cicli naturali che si esauriscono. Ciò che tale temporalità lascia dietro di sé è l'opera, qualcosa di durevole, che non si consuma nel ciclo vitale, mentre ciò che deriva dal tempo circolare della natura è il lavoro che tutto consuma nella sua immediatezza. In questo caso, il lavoro è inteso come puro dispendio di energia che consente di produrre quanto è necessario per la sopravvivenza e la riproduzione. Dunque, si può dire che il lavoro è per la vita del mondo un'attività che dissipa, che disperde, che consuma. È una negatività che sottrae tempo alla riproduzione del mondo umano. Ma dal punto di vista della temporalità naturale anche l'opera è, in un certo senso, dissipativa, in quanto sottrae al consumo immediato le risorse della natura, trasformandole in oggetti duraturi.

Tali considerazioni sono direttamente riferibili all'opera di Marx. Secondo Arendt, Marx non si accorge della contraddizione insita nella sua opera: egli fa riferimento alla forza animale abbandonata al consumo di sussistenza ma ne fa il presupposto di un mondo tipicamente umano, quello che dovrebbe scaturire dalla rivoluzione. Essa ha l'obiettivo fondamentale di restituire l'uomo alla sua umanità ma lo fa attraverso la soppressione del lavoro che contiene la dimensione antropologica fondamentale della vita. Dare la libertà all'uomo significa sopprimere l'unica attività che lo definisce anche nella sua condizione animale. Dunque, il lavoro, come condizione biologica della vita, viene posto a fondamento del tempo umano. Ma, come abbiamo visto, queste due temporalità sono diverse. Il lavoro mantiene la vita all'interno di una temporalità ciclica la cui unica attività si riduce ad essere feconda. Marx, così come gli economisti che lo precedono, dà grande importanza ai fenomeni della riproduzione e della fecondità. Il lavoro consente la vita nel ciclo della riproduzione e del consumo di sussistenza. Ma ciò significa che lavoro, procreazione e consumo sono aspetti dello stesso processo vitale.

H. Arendt, dunque, rivolge una precisa critica alla teoria del pluslavoro di Marx: la sussunzione dell'opera nel lavoro e la definizione di questo come *surplus* produttivo. La produttività lavorativa, infatti, è l'elemento che consente di unificare l'opera delle mani ed il lavoro del corpo che, come ricorda a più riprese l'autrice, nell'antichità classica rimanevano nettamente distinti. Nella classicità greca, ad esempio, il lavoro del corpo era relegato agli schiavi, mentre l'attività delle mani era contrassegno di umanità. L'opera, come abbiamo detto, indica qualcosa di persistente, un'attività che lascia dietro di sé qualcosa. Al contrario, il lavoro è inteso come puro dispendio di energia, è un movimento dissipativo che consuma tutto ciò che produce. Il lavoro è ciò che consente alla vita, intesa come mera sopravvivenza, di sussistere e rigenerarsi. Per questo l'attività lavorativa nell'antichità classica era considerata vile ed era svolta da schiavi. Questi erano trattati come veri e propri animali, in quanto, al

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano, 1997.

pari della bestie, si occupavano di tutto ciò che riguardava le funzioni tipicamente organiche della sopravvivenza. La vita qualificata doveva rimanere separata dal lavoro che sottometteva il corpo alle necessità della vita animale. Ma allo stesso tempo, la schiavitù rappresentava la posta in gioco fondamentale della libertà umana. Gli schiavi, infatti, simboleggiavano, con il loro lavoro, l'ineluttabile drammaticità dello statuto umano, indicando che la condizione naturale dell'uomo è schiavitù nei confronti della natura. Tale lavoro era il simbolo vivente della fragilità umana, la sfida, sempre rinnovata, nei confronti della necessità che si fa libertà e della libertà che può sempre tramutarsi in schiavitù.

Arendt sottolinea che l'economia moderna si basa sul medesimo paradosso anche se, fortunatamente, ha abolito la schiavitù e ha neutralizzato la violenza che essa porta con sé. Nonostante ciò, i dispositivi di potere – sapere che hanno attribuito al lavoro una nuova centralità devono presupporre la paradossale dialettica di libertà e necessità. L'economia politica rimuove la visibilità di tale paradosso, facendolo riemergere, però, nella condizione antropologica dell'uomo moderno. Ciò significa che, l'estensione del lavoro a tutti gli uomini liberi ha enormemente ampliato il doppio vincolo che fa della necessità la condizione della libertà umana. Nelle nostre società fondate sul lavoro, infatti, ogni tipo di diritto, ogni forma di libertà è ammessa soltanto se l'individuo è inserito nel mondo del lavoro. A differenza della condizione schiavistica, inoltre, viene rimossa la dimensione visibile dell'asservimento, che serviva da monito e da conferma per il mondo libero. Ogni tipo di strumento che addolcisce i ritmi lavorativi e cancella lo sforzo e la sofferenza correlati al lavoro non elimina, tuttavia, la condizione di dipendenza e di bisogno dell'uomo, serve solo a celarli allo sguardo. Ma ciò significa, in definitiva, che la tecnologia che rende il lavoro un'attività meno faticosa e meno disumanizzante tende anche ad amplificare il ricatto della natura. La sofisticazione del lavoro estende sempre più la sfera della necessità, fino a coprire aspetti della vita precedentemente non esposti al bisogno.

Ciò avviene nella logica del *consumo*. Come abbiamo detto, ogni estensione della sfera lavorativa porta con sé un'estensione del consumo, in quanto il lavoro è incorporazione ed eliminazione della durevolezza delle cose del mondo. Nel momento in cui il lavoro diviene condizione necessaria della libertà umana anche il consumo comincia a rappresentare una dimensione antropologica fondamentale. L'attività lavorativa, infatti, ha la prerogativa di trasformare i beni d'uso in beni di consumo. Ciò significa che tutto quello che è immesso nel ciclo del lavoro deve essere consumato repentinamente e ogni bene deve perdere la propria durevolezza, trasformando anche i bisogni secondari e voluttuari in primarie fonti di sostentamento. La teoria marxiana della liberazione dell'uomo mediante la liberazione dal lavoro, dunque, non coglie il vincolo tra produzione e consumo. Eliminare il lavoro e le condizioni di sfruttamento che questo genera non significa eliminare la condizione antropologica di bisogno che l'economia moderna tende ad alimentare continuamente, al contrario, l'amplifica, rimuovendo la verità dell'asservimento. Il tempo liberato dal lavoro che Marx auspicava fosse trasformato in tempo di vita e di svago è divenuto, invece, consumo. Dunque, nella teoria del

valore – lavoro di Marx la centralità del lavoro ha spianato la strada alla centralità del consumo e ne ha svelato la semantica biologico – naturale.

Per concludere vorrei sottolineare che anche Arendt mette in evidenza l'affinità delle tesi economico – politiche di Marx con quelle naturalistiche di Darwin, nel nome di un medesimo riferimento alla costituzione vitale – lavorativa dell'uomo. Vorrei citare un passo tratto da "*L'origine del totalitarismo*" nel quale la filosofa riassume, punto per punto, le tematiche più importanti che intrecciano il discorso di verità delle scienze naturali e quello dell'economia politica, analizzandole attraverso il confronto tra i due autori.

È stata spesso posta in rilievo la differenza tra l'approccio storico di Marx e l'approccio naturalistico di Darwin, di solito e giustamente in favore del primo. Ciò ha fatto dimenticare che Marx provava un grande, sincero interesse per le teorie di Darwin, e che Engels riteneva di fare il massimo complimento all'amico defunto chiamandolo « il Darwin della storia». A voler considerare la concezione di fondo dei due uomini, risulta definitiva che il movimento storico e quello naturale sono la stessa cosa. L'introduzione darwiniana del concetto di evoluzione nella natura, la sua insistenza sul fatto che, perlomeno nel campo della biologia, il movimento naturale non è circolare, bensì rettilineo ed avanza all'infinito in una direzione, significano in effetti che la concezione moderna della storia si è impadronita anche delle scienze della natura, che la vita naturale viene considerata storica. La legge naturale della sopravvivenza del più forte è appunto una legge storica, e come tale poté essere usata dal razzismo. D'altronde, la lotta di classe marxista, in quanto forza motrice della storia, è soltanto l'espressione esterna dello sviluppo delle forze produttive, che hanno la loro origine della forza – lavoro umana. Questa è una forza biologico – naturale sprigionata dal «metabolismo con la natura» con cui l'uomo conserva la propria vita ed assicura la continuazione della specie. [...] La straordinaria rivoluzione intellettuale avvenuta a metà del secolo scorso consisteva nel rifiuto di considerare o accettare qualcosa «così com'è» e nella coerente interpretazione di tutto come semplice stadio di un ulteriore sviluppo. Che la forza motrice di questo si chiamasse natura o storia, era una cosa relativamente secondaria. In queste ideologie anche il termine «legge» cambiava significato: da espressione della cornice di stabilità entro la quale possono svolgersi le azioni umane, diventa l'espressione del movimento⁵⁶.

⁵⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Martinelli, Einaudi, Torino, 2004, pp. 634 – 635.

2. Volontà.

2.1 La “natura” della natura umana

Nel 1971 ad Eindhoven, in Olanda, si svolse un dibattito televisivo tra M. Foucault e N. Chomsky sulla tematica della *natura umana*. Il dibattito, presentato ad un uditorio per lo più non specialistico, riscosse un grande interesse, tanto che la trascrizione integrale del testo fu reso disponibile e pubblicato per la prima volta nel 1974 da F. Elders (che fu anche moderatore del dibattito) con il titolo “*Human nature: justice versus power*” (poi tradotto e diffuso nella versione francese da Gallimard con il titolo: “*De la nature humaine: justice contre pouvoir*”) ¹. Ciò che rende tale dibattito interessante è l’emergere di due posizioni differenti sulla tematica presa in considerazione. Secondo Chomsky la natura umana consiste in un insieme di principi organizzativi innati a partire dai quali si ricava una conoscenza complessa da dati estremamente semplici. Al contrario, Foucault la interpreta come un *indicatore epistemologico* che fa riferimento ad uno specifico ordine del discorso, storicamente e geograficamente connotato, variabile e non identificabile con alcuna struttura innata presente nell’uomo. Prescindendo dai dettagli tematici che fanno da sfondo a tale dibattito, ciò che emerge nella prospettiva foucaultiana è l’interesse, già manifestato nel decennio precedente, per una riflessione sulle caratteristiche ed i limiti della conoscenza antropologica. Questa, infatti, pur inserendosi compiutamente nel progetto archeologico de “*Le parole e le cose*” aveva già assunto una specifica rilevanza epistemologica nelle opere precedenti come la “*Storia della follia*”² e la “*Nascita della clinica*”³. Ma la riflessione che scaturisce dalla domanda: “*Che cos’è l’uomo?*” è contenuta in un altro interessante scritto che costituì la tesi complementare dell’autore e che si presenta come introduzione critica all’ “*Antropologia dal punto di vista pragmatico*” di Kant⁴.

Proverò, dunque, a seguire il dibattito sul concetto di natura umana nello scritto sull’antropologia pragmatica kantiana al fine di individuare il punto di intersezione tra la riflessione epistemologica e quella antropologica. L’aspetto più interessante è legato alla possibilità di individuare nella costruzione dell’ordine del discorso antropologico la duplice e paradossale tematica della natura umana, sottesa tra *finitudine positivisticò – scientifica e trascendenza metafisica*. Come accennavo nel capitolo precedente, infatti, il punto di vista antropologico ha come nucleo tematico fondamentale lo statuto infinitamente finito dell’uomo. Lo statuto epistemologico che l’*antropos* umano assume nelle scienze biologiche, economiche e linguistiche rappresenta solo uno dei lati della medaglia. L’antropologia non ha le proprie radici semplicemente in una forma di conoscenza che affida alla positività del sapere la prerogativa di dire che cos’è l’uomo e come si struttura nel ordine del discorso che lo produce come soggetto delle proprie oggettivazioni e come oggetto della conoscenza.

¹ Cfr. N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, trad. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, Derive Approdi, Roma, 2005.

² Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano, 2008.

³ Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, op. cit.

⁴ Cfr. M. Foucault, *Introduzione all’«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010.

L'antropologia moderna è anche una metafisica vitalista e desiderante che pone la vita ed il lavoro come condizioni esistenziali del soggetto/oggetto di conoscenza uomo.

Tuttavia bisogna sottolineare, come a più riprese fa Foucault, che tale metafisica non assume le forme della trascendenza che facevano parte dell'ordine del discorso classico. La modernità rappresenta la soglia epistemica di un sapere che potremmo definire, al contempo, empirico e trascendentale⁵. Ed è proprio nel contesto del trascendentale kantiano che deve essere ricercata la radice di una nuova forma di interrogazione sulla *natura umana*. In tal senso, il vitalismo desiderante o – come vedremo – volontaristico si radica in un ordine del discorso che abbandona il terreno dell'*ontologia dell'essere* e si pone nell'ambito di una *riflessione critica sui limiti della conoscenza umana*. E questa tematica si intreccia strettamente con l'archeologia delle scienze umane in quanto il concetto di natura umana racchiude in sé il senso di quella domanda lasciata parzialmente aperta da "*Le parole e le cose*" e relativa al significato da attribuire al celebre annuncio foucaultiano della *morte dell'uomo*. Se, come sembra chiaro, dietro questa tematica si pone l'intento di aprire una riflessione sui limiti della filosofia, tale impresa sembra assolutamente coerente con la traiettoria delineata già a partire dai primi scritti e relativa alla problematizzazione del concetto di natura umana. Se, inoltre, nella postfazione all'opera del 1961 G. Canguilhem si esprime a favore di un'interpretazione della tematica della morte dell'uomo come riflessione sulla conoscenza moderna nella forma dell'*estinzione del cogito*⁶, appare chiaro che il fondamento della tesi foucaultiana va radicato in un'interrogazione sui limiti della conoscenza dell'uomo e sull'uomo. L'antropologia diverrà, dunque, forma di conoscenza dell'uomo posto su questo limite, scavato tra *empiricità positiva* e *metafisica*. Ciò conduce a non considerare la natura umana e la vita come semplici "dati scientifici", radicati nelle strutture innate della fisica umana. Essi devono, invece, essere interpretati come indicatori epistemici, cioè come *meta – concetti* scientifici, fondamentali per delineare, delimitare e situare il discorso biologico. Al centro di questa epistemologia sta una *concezione sintetica* che è condizione di possibilità di una *metafisica della vita* e di una *scienza della vita*. L'aspetto che li unifica è lo statuto infinitamente finito dell'umano. È, dunque, nella "*natura*" dell'*allotropo empirico trascendentale* e nelle forme di conoscenza che lo pongono limitandolo che va cercata la "*natura*" della natura umana.

Il testo dell'*Antropologia pragmatica* fu pubblicato nel 1797. Una nota della *Prefazione*, però, avverte che i contributi teorici confluiti in questo progetto furono il risultato di una lunga serie di lezioni universitarie tenute da Kant nell'arco di quasi trent'anni (a partire dal 1772 /1773). Da questa constatazione parte l'analisi di Foucault che va alla ricerca di continuità e discontinuità tra le tematiche riunificate in questo testo e le tesi che compongono la riflessione pre – critica e critica⁷. Nello

⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

⁶ Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

⁷ Cfr. M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit.

specifico Foucault si chiede se l'impresa critica di Kant, concentrata nel ventennio che va dalla *Dissertazione* del 1770 alla *Critica della facoltà di giudizio* del 1791, si modifica o presenta dei riferimenti alla concezione antropologica sviluppata nel periodo precritico. Il filosofo francese si domanda, dunque, quali mutamenti o continuità possono aver caratterizzato la riflessione kantiana sull'uomo, dato che le tesi sviluppate compiutamente nell'*Antropologia* attraversano, contenendola, l'epoca delle tre critiche, pur essendo pubblicate a conclusione del percorso filosofico dell'autore. La tesi foucaultiana fa riferimento all'esistenza di una specifica immagine dell'uomo che guiderebbe, come un sottile filo conduttore, la filosofia kantiana. Foucault restituisce centralità alle tesi antropologiche di Kant, spesso considerate di secondaria importanza. E ciò non semplicemente rivalutando i contenuti dei testi che fanno parte dell'*Antropologia* ma sviluppando un'analisi che includa l'intero arco della riflessione teorica dell'autore, valutandone non solo le continuità ma anche le discontinuità. L'*Antropologia pragmatica*, peraltro, nonostante sia costituita per lo più da materiali tratti dall'osservazione empirica, non ha nulla di "scientifico". Essa, infatti, non tratta dell'animale – uomo dal punto di vista fisico ed organico ma come "cittadino del mondo" (*Weltbürger*). Kant, dunque, non propone un'immagine naturalistico – organica della natura umana ma vuole indicare, al contrario, ciò che l'uomo "può e deve fare di se stesso", cogliendolo nella sintesi dei legami che definiscono la sua appartenenza al mondo.

Ciò detto, bisogna, tuttavia, specificare che tale immagine dell'uomo come "cittadino del mondo", pur essendo premessa alla riflessione antropologica kantiana, rimane sullo sfondo. La tematica centrale del testo, infatti, non fa diretto riferimento alla dimensione cosmopolitica dell'uomo ma alla condizione interiore del suo "animo" (*Gemüt*). Foucault si chiede in che senso il *Gemüt* permette una conoscenza dell'uomo come "cittadino del mondo". Tale domanda presuppone un'altra questione: la determinazione del posto che la condizione interiore dell' "animo" ha nella *Psicologia empirica* contenuta nella "Critica della ragion pura". In altre parole, si chiede Foucault, perché l'indagine sull'interiorità umana non conduce Kant a parlare il linguaggio della *Psicologia* ma quello dell'*Antropologia* ed in cosa la ricerca sui sostrati organici che supportano le facoltà intellettuali dell'uomo si discosta dalla riflessione sui limiti della ragione?

Si potrebbe dire, in primo luogo, che esistono discontinuità e differenze tra l'oggetto dell'*Antropologia* e quello della *Psicologia*. Quest'ultima, infatti, prende in considerazione la *Seele* (anima) non il *Gemüt* (in linea con la concezione di anima presente nella "Critica della ragion pura"). Ma esistono anche delle differenze, sia formali che sostanziali, tra l'oggetto trattato dalla *Psicologia* e quello contenuto ed analizzato nella "Critica".

Per quanto riguarda la dimensione formale, la *Psicologia*, contraddicendo l'impianto generale della *Critica*, postula la coincidenza di *sensu interno* e di *appercezione*. Ma nella filosofia critica kantiana l'*appercezione* è una delle forme della conoscenza pura, priva di contenuto e definita esclusivamente dall'*Io penso*, mentre il *sensu interno* indica un modo della conoscenza fenomenica che struttura l'individuo come insieme di fenomeni empirici unificati nella condizione soggettiva del tempo. Dal punto di vista sostanziale, la *Psicologia* è influenzata dall'interrogazione sul

mutamento e sull'identità, in quanto si chiede se le condizioni dell'esperienza e le determinazioni temporali possano riguardare l'anima.

In altre parole, la *Psicologia* mantiene aperto l'interrogativo riguardante la natura dell'anima, se essa, cioè, debba essere considerata come nozione *metafisica* di una sostanza semplice ed immateriale o come l'insieme di *fenomeni* che appaiono al senso interno. Foucault ritiene che nell'impianto filosofico kantiano la risposta a tale domanda non sia di pertinenza della *Psicologia* ma dell'*Antropologia* e ciò in quanto tra le due discipline esiste una differenza fondamentale nel modo di concepire l'oggetto in discussione. Questo a, sua volta, può essere differenziato solo ricorrendo al *Geist* (spirito). Nell'*Antropologia* tale termine è definito come “il principio animatore dell'essere umano”⁸. Tale spirito può essere risvegliato nell'uomo “*durch Ideen*”, cioè mediante le idee. Per questo Kant potrà compiutamente definire lo spirito come “il principio che vivifica l'anima mediante idee”⁹.

Lo *spirito* è definito come un “principio”, cioè come qualcosa che non è né una *facoltà* né una *forza* e non può essere interpretato come un *principio regolativo* o *determinante*. Per comprendere la natura del *Geist* bisogna, al contrario, prestare attenzione a quel principio di “*vivificazione*” che, come afferma Foucault, apparenta lo spirito con la vita. L'*Antropologia* su questo punto non dà alcuna indicazione specifica; tuttavia il principio vivificante può essere interpretato facendo riferimento alla *mediazione delle idee*. Se il *Geist*, a differenza del *Gemüt*, rappresenta un concetto necessario della ragione che non ha nei sensi alcun oggetto corrispondente, come può dar vita allo spirito vivificante?

Bisogna prendere in considerazione il ruolo che le idee hanno nell'organizzazione della vita concreta della mente. Infatti, l'idea, liberata dall'uso trascendentale e dalle illusioni che fa nascere, trova il suo compimento nell'esperienza, in quanto anticipa uno schema non costitutivo che guida la conoscenza fenomenica, indicandone la possibilità ma anche il limite, cioè mostrando in che modo può essere ricercata la conoscenza empirica ma individuando in questa anche il limite stesso del conosciuto. Ciò significa, afferma Foucault, che il limite dell'universo è aldilà del finito, inaccessibile alla conoscenza nella forma di una *ricerca infinita*:

l'idea (...) fa entrare lo spirito nella mobilità dell'infinito, attribuendogli incessantemente movimento “per procedere oltre”, senza smarrirlo nell'insormontabile della dispersione. Pertanto la ragione empirica non riposa mai sul dato; e l'idea, legandola all'infinito che essa le rifiuta, la fa *vivere* nell'elemento del possibile. È questa dunque la funzione del *Geist*: non organizzare il *Gemüt* così da farne un essere vivente, o l'analogo della vita organica, o ancora dell'Assoluto stesso, ma vivificarlo, far nascere nella passività del *Gemüt*, che è quella della determinazione empirica, il movimento brulicante delle idee – strutture multiple di una totalità in divenire, che si fanno e si disfanno come altrettante vite parziali che vivono e muoiono nello spirito¹⁰.

⁸ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p.42.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p.44.

Ciò fa del *Gemüt* non solo *ciò che è* ma “*ciò che esso fa di se stesso*”¹¹. Dunque, il *Gemüt* deve fare di se stesso un uso empirico della ragione attraverso la mediazione delle idee. Questo aspetto, distingue la Psicologia dall’Antropologia ma risponde anche al problema della complessa collocazione di questa rispetto alla *Critica*. Infatti, la *funzione trascendentale* che le *idee* hanno nella *Critica* si riflette, ma nello stesso tempo è il riflesso, del movimento del *Gemüt* nell’*Antropologia*. Ciò porta con sé due importanti conseguenze, messe in luce da Foucault:

1. L’Antropologia è possibile solo a partire da una concettualizzazione del *Gemüt* non passiva, che sia animata dallo spirito (*Geist*) delle idee. Il *Geist*, dunque, rappresenta il *principio*, nel *Gemüt*, di quella che Foucault definisce “*una dialettica de – dialettizzata*”¹², *non trascendentale* rivolta ai fenomeni. Il “*Geist apre al Gemüt la libertà del possibile, lo strappa alle sue determinazioni e gli dona un avvenire che deve solo a se stesso*”¹³.

2. Il *Geist* assume un ruolo importante nella struttura del pensiero kantiano, rappresentando l’origine non sradicabile delle illusioni trascendentali o il principio del movimento nel campo dell’empirico. Il *Geist* rappresenterebbe, dunque, l’origine mai presente, l’infinito che anima il movimento nell’inesauribile successione delle forme empiriche. Tale movimento è la “*radice della possibilità di sapere*”¹⁴ e per questo è sia presente che assente dalle figure della conoscenza. Foucault sostiene che “*il suo essere è di non essere presente*”¹⁵, definendo in questo modo il movimento della verità.

Ma tale interrogazione coincide anche con la domanda “*Che cos’è l’uomo*” che si sviluppa nell’*Opus postumus* (1800/1801). È in quest’opera, infatti, che Kant si pone in maniera diretta l’interrogativo: «*Was ist der Mensch*» («*Che cos’è l’uomo*»)?

La risposta a tale domanda emerge dalla tripartizione del sistema di filosofia trascendentale in tre sezioni: *Dio*, il *mondo* e *l’uomo* al quale è connessa la tripartizione che riguarda le *fonti*, l’*ambito* ed i *confini* della ragione umana. *Dio*, essendo *libertà* assoluta, è *fonte* rispetto all’uomo ed al mondo; il *mondo*, in quanto totalità delle cose dell’esperienza, è *ambito* non oltrepassabile di ciò che è dato all’esperienza come *verità* empirica; *l’uomo*, invece, è allo stesso tempo, *sintesi* e *limite* di Dio e del mondo. Egli rappresenta la dimensione *terza* nella quale, da una parte *libertà* e *verità* si incontrano ma, dall’altra sperimentano il proprio *limite* antropologico. La relazione reciproca di *libertà* e *verità*, posta in gioco fondamentale della *Critica*, è connessa, ancora una volta, alla finitudine umana. L’*Antropologia pragmatica* restituisce un’immagine dell’uomo che va oltre la pura generalità e che non si esaurisce nella semplice meccanica naturale. Tale progetto supera quello di un’Antropologia sistematica proposta come contraltare della fisica a cui lo stesso

¹¹ M. Foucault, *Introduzione all’«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 44.

¹² *Ivi*, p.45.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, p.47.

¹⁵ *Ibidem*

Kant allude nella *Critica della ragion pura* e si presenta come l'unica risposta al quesito che individua nella natura della natura umana il proprio fulcro problematico. Tale risposta proviene, appunto, dalla spiegazione della paradossale condizione di terzietà in cui è posta l'esistenza antropologica dell'uomo che rappresenta, da una parte, la *sintesi* e, dall'altra, il *limite* della conoscenza di Dio e del mondo. L'uomo, infatti, è sintesi di libertà e verità nel momento in cui esercita la sua sovranità di *soggetto pensante*, che pensa il mondo e Dio. Kant sostiene, infatti, che il termine medio è rappresentato dall'*atto del pensiero* che è anche *soggetto del giudizio*. Dunque, il soggetto pensante, da una parte, è tale in quanto si identifica con l'atto del pensiero, ma dall'altro ne rappresenta la sintesi anche come oggetto pensato. Ciò significa che l'uomo che pensa può essere colto a partire dagli elementi che unifica e di cui costituisce il termine medio, cioè Dio ed il mondo, o dalla forma stessa della conoscenza. Nella struttura del giudizio logico, la tripartizione Dio, mondo, uomo è trasformata nelle dimensioni del soggetto, del predicato e della copula, di cui l'uomo rappresenta la terzietà oggettivata nella forma stessa della conoscenza. Infine, in quanto soggetto ed oggetto della conoscenza l'uomo è anche *sintesi universale* che forma l'unità reale nella quale il sensibile ed il sovrasensibile si unificano. Ciò significa che “è a partire dall'uomo che l'assoluto può essere pensato”¹⁶. Ma, aggiunge Foucault:

Questo in rapporto alla domanda sull'uomo non ha valore di riferimento assoluto, liberatorio per un pensiero serenamente fondamentale. Il contenuto stesso della domanda: «*Was ist der Mensch?*» non può dispiegarsi in *un'autonomia originaria*; infatti, sin dall'inizio l'uomo si definisce cittadino del mondo, *Weltbewoner*: «*l'uomo è di certo parte del mondo*». E ogni riflessione sull'uomo è rinviata circolarmente ad una riflessione sul mondo. Tuttavia, non si tratta in questo caso di una prospettiva naturalistica in cui una scienza dell'uomo implicherebbe una conoscenza della natura. Ad essere in questione non sono le determinazioni in cui è preso e definito, al livello dei fenomeni, l'animale umano, ma è piuttosto lo sviluppo della coscienza del sé e dell'io sono: il soggetto attinge se stesso nel movimento attraverso cui diviene oggetto per se stesso.[...] Il mondo è scoperto nelle implicazioni dell' "Io sono" come figura del movimento attraverso cui l'io, divenendo oggetto, prende posto nel campo dell'esperienza e vi trova un sistema concreto di appartenenza. Questo mondo così messo in luce non è dunque la *Physis*, né l'universo della validità delle leggi¹⁷.

Attraverso tali riflessioni Foucault ricostruisce l'emergere, nel corso del XVIII secolo, di forme di sapere che, partendo dal dualismo cartesiano, cercano di indagare il funzionamento del corpo umano rispetto alla mente. L'autore mette in evidenza che tali ricerche furono l'occasione di una distinzione concettuale interna alla *Physis*. Infatti, in consonanza con la nuova centralità assunta dall' Antropologia la sfera della *fisica* si separò da quella del *fisico*. La fisica, infatti, non riusciva a rappresentare la totalità antropologica nella quale veniva espressa la natura umana ed il corpo necessitava dell'inserimento in una branca del sapere che, senza escludere l'uomo dall'ordine della natura, lo diversificasse dall'ordine della fisica e della natura inorganica. Dunque, la comparsa dell'interrogazione antropologica sull'uomo può

¹⁶ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p.57.

¹⁷ *Ivi*, pp. 57-58.

essere direttamente riferita all'orientamento prevalente che tali scienze assunsero nella scelta del proprio oggetto di studio. I due fenomeni sono strettamente connessi, essendo l'uno sia causa che conseguenza dell'altro.

Ed a questa suddivisione possiamo riferire le tematiche sviluppate nelle scienze umane e sociali di cui ho parlato nel capitolo precedente. Seguendo tale percorso, si può comprendere perché il punto di vista antropologico e lo sviluppo del pensiero positivista – scientifico vadano di pari passo, non solo nella biologia ma anche nelle altre scienze che proposero come oggetto di studio questa rinnovata concezione della natura umana. Tale consonanza fu possibile in quanto scienze umane ed antropologia condivisero il medesimo interesse per l'uomo inteso nell'infinita finitudine delle sintesi e delle limitazioni che lo rapportano dissociandolo o che lo includono escludendolo nella sfera del trascendente e del fenomenico¹⁸.

Dunque, l'antropologia si pone a metà strada tra la metafisica e la fisiologia “*essendo allo stesso tempo limite della scienza della Physis e scienza di questo limite*”¹⁹. La conoscenza dell'uomo si pone all'interno di questo scarto in quanto si dibatte tra “*la determinazione di un privilegio metafisico, l'anima, ed il dominio di una tecnica, la medicina*”²⁰. La fisiologia è definita, dunque, come la scienza del *corpo animato* ma anche del *corpo sano*. Si vede come alla radice di tale scissione tra *fisica* e *Physis* si struttura la *dimensione normativa della vita umana* che è, al contempo, una condizione *normalizzante*. La vita sana è quella che vive nello spazio lasciato libero dalla fisica che risponde ad una normatività che separa il mondo organico da quello inorganico pur facendolo rientrare nella sfera della natura. La normalità antropologica è riassunta in questo solco che divide/unifica la sfera della *natura* e quella della *morale*, il privilegio metafisico che è dato all'uomo e la specifica collocazione di questo nell'ordine dei rapporti fisici. Per questo motivo, *medicina* e *morale* rappresentano le forme di conoscenza che prenderanno in carico la costruzione, al contempo *normalizzante* e *normativa*, della condizione umana.

L'antropologia non può mancare di essere al contempo riduttiva e normativa. Riduttiva, poiché non accetterà dell'uomo ciò che egli sa di se stesso, mediante il *Selbstgefühl* (coscienza di se), ma solamente ciò che può sapere attraverso il movimento che passa per la mediazione della *Physis*. L'antropologia si rivolgerà esclusivamente al fenomeno del fenomeno, al termine di una flessione che presuppone sempre l'orizzonte della natura. Ma sotto un altro aspetto, essa sarà sempre la scienza di un corpo animato, finalizzato rispetto a se stesso, e che si sviluppa secondo un retto funzionamento. Sarà conoscenza di una salute che, per l'uomo, è sinonimo di animazione. In un certo senso,

¹⁸ Tale terzietà paradossale, dunque, che identifica l'uomo con il soggetto/oggetto della propria conoscenza, doveva essere inclusa in un meta – discorso alla quale la vita umana può afferire solo nella forma di un'immensa macchia cieca, il punto di vista dell'osservatore. La vita non potendosi osservare mentre si osserva può assumere solo una delle posizioni che lo connotano di volta in volta come soggetto della propria conoscenza o come oggetto conosciuto. Ma ciò non significa che la natura umana non possa assommare in sé ambedue le condizioni. Accade semplicemente, come mette in evidenza Foucault, che la condizione esistenziale dell'uomo non possa essere resa allo stesso tempo nel contenuto della conoscenza e nella forma della conoscenza.

¹⁹ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p.86.

²⁰ *Ibidem*.

la scienza del normale per eccellenza: « *la dottrina del funzionamento delle parti del corpo umano in stato di salute* »²¹

Se il retto funzionamento del corpo è condizionato da un principio vivificatore che lo anima e lo inserisce in un ordine di relazioni naturali, per comprendere la radice di quell'infinita dialettica che articola riduttività e normatività, ininterrotta ricerca di senso e necessità di ordine, bisogna concludere che la paradossalità della condizione antropologica umana deve essere ricercata in quel movimento che continuamente articola le forme e le dissolve, che proietta la vita cosciente verso una totalità che non può essere mai pienamente raggiunta. In altre parole, suggerisco di considerare la condizione antropologica dell'uomo alla luce di questa forza che identifica il retto funzionamento di un corpo, la salute come "sinonimo di animazione".

Sin dai primi studi giovanili Foucault trae dalle concezioni kantiane gli strumenti teorici che lo guideranno nell'elaborazione del concetto di *normalizzazione*. Ma l'essenza di questa concezione antropologica rimane sullo sfondo della riflessione foucaultiana. L'autore è molto cauto su questo punto, spingendosi raramente alla ricerca delle radici del paradosso, cioè di quel "concetto naturalizzato" che racchiude in sé il nucleo epistemologico dell'antropologia moderna. Un segnale significativo è presente nel titolo di un'opera che, non a caso, si pone come spartiacque tra due fasi della riflessione dell'autore (l'analisi delle istituzioni disciplinari e l'elaborazione dei concetti di governamentalità e biopolitica), riecheggiando il nucleo principale della riflessione filosofica nietzschiana: "*La volontà di sapere*"²². Ecco, dunque, svelato il "*non detto*" che, a mio parere, rappresenta il nucleo della concezione antropologica moderna e che Foucault, attraverso gli scritti di Kant, prima, e Nietzsche, poi, lambisce senza toccare: la volontà.

Si ha l'impressione di ciò se si legge l'unico passo de "*Le parole e le cose*" nel quale il filosofo francese sembra accennare al paradosso che radica la costruzione antropologica dell'uomo nelle forme del sapere positivo che rompono l'ordine della rappresentazione classica:

La fine del pensiero classico – e dell'*episteme* che rese possibili la grammatica generale, la storia naturale e la scienza delle ricchezze – coinciderà con l'avvenuto arretramento della rappresentazione, o piuttosto con l'affrancamento, nei riguardi della rappresentazione, del linguaggio, del vivente e del bisogno. Lo spirito oscuro ma ostinato di un popolo che parla, la violenza e lo sforzo incessante della vita, la forza sorda del bisogno, sfuggiranno al modo d'essere della rappresentazione. E questa sarà accompagnata, limitata, orlata, mistificata forse, governata in ogni modo esternamente dall'enorme spinta di una *libertà*, o di un *desiderio*, di una *volontà* che si daranno in quanto *rovescio metafisico della coscienza*. Qualcosa come un volere o una forza sorgerà nell'esperienza moderna, a costituirla forse, a segnalare in ogni modo che l'età classica si è conclusa e con essa il regno del discorso rappresentativo, la dinastia di una rappresentazione autosignificantesi e che enunci, nella successione delle proprie parole, l'ordine assopito delle cose²³.

²¹ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 87.

²² Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit.

²³ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., p. 229.

Dunque, la *volontà* è il concetto che racchiude il paradosso dell'epistemologia moderna. Essa si articola nella sfera del vivente e del bisogno ed assume le forme della vita e del desiderio, rappresentando il solco che unifica/differenzia la dimensione empirica e quella metafisica della conoscenza. Tale concezione della volontà struttura in profondità il pensiero foucaultiano rappresentando anche il significato del transito teorico attuato dall'autore dalla ricerca archeologica sul sapere all'interrogazione genealogica sull'origine. A riprova di ciò si può dire che il nucleo epistemologico che riassumiamo sotto il termine "*volontà*" tenderà a riemergere nell'intero percorso teorico dell'autore e verrà chiamato in causa soprattutto nelle analisi relative alla normalizzazione dell'individuo deviante. In "*Sorvegliare e punire*"²⁴ o nel corso al *College de France* del 1974 – 75 intitolato "*Gli anormali*"²⁵, infatti, il fulcro intorno a cui il concetto di *pericolosità sociale* verrà strutturato è relativo proprio alla valutazione della *volontarietà dell'atto deviante* e della premeditazione.

Attraverso questi esempi si comprende, dunque, come e perché l'antropologia diviene, al contempo, scienza normativa e riduttiva. Essa è l'orizzonte esplicito o implicito di tutto ciò che l'uomo può sapere di se stesso; in quanto essere naturale egli fonda la propria conoscenza solo limitandola, cioè inserendola in un ordine naturale che le conferisce possibilità di vita e di salute. Per questo una scienza antropologicamente fondata è una scienza ridotta, commisurata all'uomo, che assume una propria verità proprio a partire da ciò che la limita. L'antropologia ha, dunque, uno statuto epistemologico specifico: da una parte, è un sapere espresso nel linguaggio della natura e, dall'altra, è la scienza di ciò che fonda e limita la conoscenza dell'uomo. Foucault sottolinea che il soggetto/oggetto della conoscenza antropologica, dunque, non è né l'animale umano né la coscienza di sé ma: "*il Menschenwesen, vale a dire al contempo l'essere naturale dell'uomo, la legge delle sue possibilità e il limite a priori della sua conoscenza*"²⁶.

Dunque, il sapere antropologico è *conoscenza dell'uomo* e *conoscenza della conoscenza dell'uomo*. Nel primo caso l'uomo è *oggetto* della conoscenza, nel secondo caso è *soggetto*. La terzietà tra oggettività e soggettività è espressa dalla dimensione della volontà, come sfera che rimane sospesa tra il finito e l'infinito, tra la forma oggettiva ed il desiderio soggettivo. Ed in questo contesto è molto importante, a parere di Foucault, il contributo antropologico di Kant che coincide con quello critico e che mira ad indagare le possibilità ed i limiti della conoscenza. L'impianto critico, infatti, da una parte fornisce all'antropologia le categorie a priori della conoscenza, dall'altra rende esplicite ed organizza le forme finite su cui tale conoscenza si fonda.

Dunque, l'*Antropologia* è rispetto alla *Critica*:

²⁴ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1993.

²⁵ Cfr. M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974 – 1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomini, Feltrinelli, Milano, 2009.

²⁶ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit, p. 88.

-*simmetrica* in quanto rappresenta un sistema che articola e collega la riflessione critica con le forme *a priori* della conoscenza, da una parte, e con i principî di un sapere empirico, dall'altra.

-*asimmetrica* in quanto consente di distinguere la riflessione sulla Fisica (presente nella *Critica*) da quella sulla *Physis* (che è al centro dello stesso impianto antropologico).

Foucault sostiene che la *Critica* mette in evidenza la contraddizione di un universo infinito ma attuale, cioè di un'infinità privata della presenza di Dio; l'*Antropologia*, invece, si dispiega all'interno del "vuoto" lasciato aperto in questo infinito e mostra empiricamente l'assenza di un principio divino. Quella che è *sintesi* nel campo della *Fisica* diviene *limite* nel campo della *natura empirica dell'uomo*. Questa simmetria asimmetrica che unisce/divide sintesi e limite, *Fisica* e *Physis* rappresenta uno degli elementi più importanti del pensiero kantiano, in quanto a partire da ciò la *Critica* assume valore antropologico. Foucault ritiene che non a caso Kant abbia insegnato per circa venticinque anni antropologia: il suo problema fondamentale era quello di fondare la *finitudine* attraverso una riflessione che non si giustificasse come una *filosofia dell'assoluto* o come un'*ontologia dell'infinito* ma che, allo stesso tempo, non rimanesse cristallizzata nella propria positività. È questo il nucleo di quella che Foucault definisce "*illusione antropologica*", l'illusione che nasce dalla ricerca di una sintesi conoscitiva tra finito ed infinito, tra forme organiche e metafisiche della vita. Tale illusione controbilancia in forma antropologica l'*illusione trascendentale* delle metafisiche prekantiane, pur derivando indirettamente da queste. Infatti:

È attraverso uno slittamento di senso nella critica kantiana dell'*illusione trascendentale* che l'*illusione antropologica* ha potuto nascere. Il carattere necessario dell'apparenza trascendentale è stato interpretato sempre più spesso non come una *struttura della verità*, del fenomeno e dell'esperienza, ma come uno dei *segni concreti della finitudine*. Ciò che Kant designava in essa, in modo molto ambiguo, come "*naturale*" è stato dimenticato come *forma fondamentale del rapporto all'oggetto* e recuperato come "*natura*" della *natura umana*. L'*illusione*, di conseguenza, anziché essere definita dal movimento che la criticava in una riflessione sulla conoscenza, era riferita ad un livello anteriore in cui essa appariva al contempo sdoppiata e fondata: diventava *verità della verità* – ciò a partire da cui la verità è sempre presente e mai data; diventava così la ragion d'essere e la fonte della critica, il punto d'origine del movimento mediante il quale l'uomo perde la verità e sempre di nuovo si trova ad essere richiamato da essa. Questa illusione definita ora come *finitudine* diventa per eccellenza il *ritrarsi della verità*: ciò in cui essa si nasconde e ciò in cui la si può sempre ritrovare²⁷.

Analizziamo attentamente questo complesso ma importantissimo passaggio della riflessione foucaultiana. L'autore sta cercando di delineare differenze e continuità tra quelle che definisce "*illusione trascendentale*" ed "*illusione antropologica*". Afferma, in primo luogo, che è attraverso uno slittamento interno alla riflessione critica che l'illusione antropologica si è potuta formare. Il problema consiste nel fatto che il carattere "necessario" dell'apparenza è stato considerato non come una forma della conoscenza dei fenomeni e dell'esperienza ma come la loro esistenza concreta.

²⁷ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., pp. 92 - 93.

Ciò significa che si è attribuito al concetto di verità un valore sostanziale o ontologico e non conoscitivo o gnoseologico. Kant, infatti, definiva come “*naturale*” la “*forma fondamentale del rapporto all’oggetto*”, cioè le categorie che mediano il rapporto conoscitivo con l’oggetto. L’illusione trascendentale, dunque, era fondata sulla critica in quanto riflessione sulle condizioni di possibilità della conoscenza e sui suoi limiti intrinseci. Solo in questo senso essa poteva essere “*verità della verità*”, cioè conoscenza delle condizioni di possibilità o dei limiti che rendono possibile la formulazione della verità. La *Critica* si articola, dunque, intorno a quel movimento mediante il quale l’uomo è spinto costantemente a mettere in discussione le proprie verità e le forme della conoscenza da cui queste scaturiscono, pur rimanendo necessariamente al proprio interno. Nella dimensione antropologica, invece, è la finitudine stessa a divenire verità e la natura della natura umana diviene il luogo fisiologico nel quale essa compare nella forma della propria limitazione. Nel corpo organico e naturale del vivente, dunque, è racchiusa la verità antropologica che si presenta nella forma della propria ritrazione; nella natura umana essa si nasconde, assumendo invisibilità, e si auto – fonda come negativo di se stessa.

Ciò che nella *Critica* è presente come condizione infinitamente finita della conoscenza, nell’*Antropologia* è infinita finitudine della condizione vitale. Ma questo aspetto implica anche che la verità antropologica venga ricercata direttamente nelle forme viventi, venga fondata nella natura organico – fisiologica dell’uomo. Dunque, la natura della natura umana, in questo caso, rappresenta la verità al contempo invisibile e finita dell’uomo moderno: quella di essere una doppia negazione di se stesso. Riemerge la caratteristica antropologica, precedentemente discussa, che identifica la natura umana come una *natura carente ed invisibile*. La carenza che limita l’uomo allo stesso tempo ne costituisce la condizione vitale, cioè la prerogativa naturale ed organica che lo apre alla trascendenza ed al mondo. Questa è l’essenza della dimensione simbolica che fa sì che l’uomo, partendo da una carenza organica si apra ad una realtà infinita nel quale ricerca il proprio senso pur rimanendone escluso. Ed in questo movimento che fa dell’uomo un *essere generico*, cioè “aperto” al mondo, che la volontà si radica come *indicatore biologico ed epistemologico* di una condizione esistenziale infinitamente finita.

L’illusione antropologica si presenta, dunque, come il risvolto dell’illusione trascendentale. Se questa si basava sulla possibilità di estendere i principi dell’intelletto oltre i limiti della conoscenza attuale, facendo della conoscenza possibile una sorta di “*trasgressione spontanea*”, l’illusione antropologica risiede in una “*regressione riflessiva che deve rendere conto di questa trasgressione*”.²⁸ Si tratta di una regressione in quanto è un movimento che parte dall’esperienza attuale per tornare indietro verso l’origine; essa, inoltre, è riflessiva perché parte dalla finitudine ed arriva alla finitudine. La trasgressione di cui stiamo parlando rientra pienamente in quel movimento che, utilizzando le categorie aristoteliche, articola la potenza e l’atto. Ciò che trasgredisce è quel movimento che consente alla potenza, non soltanto di essere ma anche di non essere, cioè di mantenere una relazione negativa, di sospensione o di “bando” rispetto all’atto. Ora, questa trasgressione, cioè

²⁸ M. Foucault, *Introduzione all’«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 93.

questa potenzialità non in atto, è espressa sul piano antropologico dalla condizione finita dell'uomo. La finitudine si rapporta sempre all'origine attraverso un movimento regressivo che nello stesso tempo è riflessivo, cioè che rispecchia la stessa condizione finita. Ciò significa che lo statuto antropologico dell'uomo implica un movimento che fa retrocedere la finitudine attuale in una finitudine potenziale ed originaria. L'antropologia è la continua ricerca di tale origine senza uscire dai limiti finiti dell'esistenza. Tale ricerca è movimento infinito. Dunque, l'antropologia e ricerca continua e mai finita dell'origine.

Ma perché viene svolta tale ricerca? Si tratta del tentativo di superamento della finitudine, cioè di negazione della finitudine a cui corrisponde, nella costruzione antropologica dell'uomo moderno, la ricaduta in una condizione finita.

La finitudine non è mai superata se non nella misura in cui essa è altro da sé e nella misura in cui riposa su un aldiquà in cui trova la sua fonte; questo aldiquà coincide con la finitudine stessa, ripiegata, tuttavia, dal campo dell'esperienza in cui trova se stessa verso la regione dell'originario in cui si fonda. La questione della finitudine è passata da un interrogativo sul limite e sulla trasgressione ad una *domanda sul ritorno a sé*; da una problematica della verità ad una problematica del medesimo e dell'altro. Essa è entrata nell'ambito dell'alienazione²⁹.

Foucault su questo punto è molto chiaro: la finitudine antropologica cerca l'infinito superamento di se stessa in due dimensioni pur sempre finite: *nell'altro in se e nell'altro da sé*. Il primo coincide con l'alterità, il secondo implica un rapporto con se stessi. Così, quando Foucault dice che si passa da una problematica della verità ad una problematica del medesimo e dell'altro intende che la ricerca della verità non è sparita ma si è trasferita dall'interrogativo critico sulle condizioni di possibilità ed i limiti della conoscenza ad una riflessione sull'identità e l'alterità. Solo che il punto di partenza, quello a partire dal quale si ricerca l'impossibile fuoriuscita dalla condizione finita, è l'identità. È, infatti, a partire dal medesimo che si definisce l'altro, ed ancora, è a partire da questo che si ricerca l'origine.

Il rapporto con se stessi, infatti, assume la caratteristica riflessiva di una *ricerca dell'origine*. L'antropologia moderna, secondo Foucault, si rinchiude intorno ad un concetto di *soggettività* che risulta ipostatizzata, irrigidita, ed intorno a cui si concentra "*quella verità estenuata che è la verità della verità*"³⁰. Ma tale ricerca fa ricadere la soggettività entro i limiti della propria finitudine: essa diviene *alienazione* nella ricerca infinitamente finita dell'origine, sia essa posta nella relazione del medesimo con se stesso o nel rapporto tra identità ed alterità. Al limite potremmo dire che essa è *incomunicabilità* o *rimozione*. L'*alienazione* si determina nel atto di negazione dell'alterità o del "fuori". Per questo la relazione con l'alterità risulta alienata: l'altro è un non – io ma è anche un io che deve necessariamente essere compreso, incluso, assimilato. La ricerca dell'origine nel medesimo assume la caratteristica della regressione ed in quanto tale è alienazione, repressione dello slancio infinito della vita o del desiderio nella finitudine in cui ricade l'aldilà

²⁹ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 93.

³⁰ *Ibidem*.

dell'uomo. Il movimento stesso che anima la ricerca diviene alienazione; nel campo della finitudine antropologica essa si sostituisce all'interrogativo sulla *trasgressione* o sul *limite* della conoscenza e si sviluppa attraverso la *domanda sul ritorno a sé*. Secondo Foucault tutto ciò spiega come mai nella nostra epoca la conoscenza dell'uomo si propone come una dialettica nella quale è sempre in gioco “*il ritorno all'originario, all'autentico, all'attività fondatrice a ciò per cui al mondo esistono significati*”³¹. Per questo stesso motivo ogni filosofia si pone in continuità con le scienze o le riflessioni empiriche sull'uomo senza affondare le proprie radici in una riflessione critica, epistemologica o su una teoria della conoscenza. L'*Antropologia* si configura, dunque, come quel percorso che collega direttamente l'esperienza empirica dell'uomo e la filosofia della conoscenza. In questo rapporto complesso l'uomo rappresenta il nucleo principale della verità, ma si tratta pur sempre di una verità finita che si trova nel luogo più inaccessibile dell'esistenza.

Ci si chiederà, a questo punto, qual è la soluzione che l'autore abbraccia per fornire una risposta all'interrogativo che Kant si era posto nell'*Opus postumum*: «*Was ist der Mensch?*»

La risposta va cercata nella critica, nel recupero di un pensiero che, da Kant a Nietzsche, si ponga la domanda sul “fuori”. Tale critica sembra ormai scomparsa nei recessi più profondi di una soggettività che si presenta come terzietà infinitamente finita dell'umano. Tuttavia:

di questa critica noi abbiamo ricevuto il modello da più di mezzo secolo. L'impresa nietzschiana potrebbe essere il punto di arresto imposto una volta per tutte al proliferare dell'interrogazione sull'uomo. La morte di Dio, infatti, non è forse manifestata in un gesto doppiamente assassino che, ponendo un termine all'assoluto, uccide allo stesso tempo anche l'uomo? Poiché l'uomo, nella sua finitudine, non è separabile dall'infinito di cui è al contempo la negazione e l'erede; è nella morte dell'uomo che si compie la morte di Dio. Non è forse possibile concepire una critica della finitudine che sia liberatoria tanto in relazione all'uomo quanto in relazione all'infinito e che mostri che la finitudine non è termine, ma è quella curva e quel nodo del tempo in cui la fine è inizio? La traiettoria della domanda *Was ist der Mensch?* nel campo della filosofia ha il suo compimento nella risposta che la ricusa e la disarma: *der Übermensch*³².

Ecco, dunque, che l'affermazione che tanto ha scandalizzato i filosofi contemporanei e che Foucault pronuncia al termine de “*Le parole e le cose*” trova un corrispettivo nell'annuncio nietzschiano della morte di Dio, dell'avvento del superuomo e dell'eterno ritorno dell'uguale. Foucault, infatti, non fa che rilanciare la problematica che all'inizio dell'epoca contemporanea aveva già formulato Nietzsche, il quale si interroga sui limiti e le possibilità della conoscenza umana, mettendo a nudo, nella promessa dell'oltreumano, la condizione infinitamente finita dell'uomo.

Alla luce di quanto finora detto, possiamo comprendere perché Foucault si dichiarò assolutamente contrario alla definizione biologico – innatista di natura umana che Chomsky propose durante il dibattito sopracitato. È, infatti, nella piega del sapere

³¹ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 94.

³² *Ibidem*

antropologico che il concetto di natura umana è formulato in termini naturalistico – biologici. A partire da ciò, inoltre, vennero elaborati problemi che vanno dalla definizione di una serie di “diritti naturali” ed universali, ad ipotesi che attribuiscono i concetti di giustizia o emancipazione alla riappropriazione o riscoperta di un fondo naturale insito nell’uomo, spesso negato da processi sociali alienanti o repressivi. Nel sapere antropologico, dunque, si fa strada l’idea che esista una verità che coincide esattamente con la naturalità di tutte queste facoltà e che può essere “scoperta” mediante la medicina, la psicologia, le scienze sociali. Questa dimensione è la volontà.

Ma la definizione che Foucault attribuì alla volontà ne *“Le parole e le cose”* si riferisce alla sua duplice natura fisica e metafisica. In quell’opera, infatti, la volontà è definita come il *“rovescio metafisico della coscienza”*. Essa si pone come origine metafisica di una coscienza finita, cioè come *consapevolezza della natura infinitamente finita della condizione umana*. La coscienza della finitudine, infatti, si struttura intorno all’aspirazione conoscitiva verso quel fondo naturale ed essenziale che caratterizzerebbe la natura umana. La volontà, dunque, è la dimensione metafisica della consapevolezza del finito. E proprio per questo motivo che essa mantiene la posizione di terzietà tra una *metafisica* ed una *fisica* della vita. L’uomo è un *allotropo* proprio perché ha sempre bisogno di ricercare la propria natura in qualcosa che trascenda la finitudine ma che, infine, lo rimanda sempre indietro verso se stesso. Si potrebbe definire questo aspetto come uno *sforzo infinito di superamento del finito* che tuttavia rimane rinchiuso entro i confini della finitudine antropologica. Tale ricerca si configura come un’apertura sia al di fuori della soggettività che all’interno della stessa. Ciò rende conto delle diverse sfumature che nella modernità la concettualizzazione filosofica della volontà ha assunto. In ogni caso, essa è stata interpretata come un movimento che dalla superficie dell’uomo conduce al nucleo più profondo della soggettività. Essa, dunque, può essere descritta tramite quella dinamica che rapporta incessantemente l’umano alla propria origine, sia essa una ricerca che riguarda i confini tra identità ed alterità o tra la coscienza ed il proprio rovescio. Credo che questo aspetto possa, dunque, essere spiegato con la centralità che la volontà assume nella dimensione dell’impensato e nello studio dell’inconscio. Certamente, la richiesta soggettiva ed intersoggettiva di *autenticità* ed il continuo richiamo sia individuale che sociale al recupero ed alla *scoperta della verità interiore*, unita alla necessità di promuovere ciò che nell’uomo è considerato *“originario”*, costituiscono gli indicatori fondamentali della centralità di tale concetto. Probabilmente esso emerge in consonanza con quello che Foucault considera un interesse tutto moderno per il *vissuto*.

2.2 Autonomia ed autopoiesi: dogmi antropologici della modernità

Vorrei provare ad allargare il discorso foucaultiano ad un’analisi trasversale delle tre *Critiche* per approfondire il concetto di volontà e vedere come si intreccia con la dimensione emergente della *libertà*. Quest’ultima rappresenta, nel pensiero critico di Kant, il presupposto di quello che definirei un vero e proprio *dogma della modernità*: *l’autonomia dell’uomo*. Vedremo, infatti, come il paradigma dell’autonomia si

colleghi strettamente alla costruzione antropologica e sia la chiave di lettura principale a partire dalla quale si può comprendere il nesso tra *ragione* e *volontà*. Quando Foucault faceva riferimento a quel limite che spinge l'uomo a superare la propria finitudine, invitava i lettori a considerare lo sforzo infinito di superamento del finito come una dimensione che va ricercata nell'altro da sé e nell'altro in sé. È, dunque, nel rapporto tra identità ed alterità e nella tematica dello scavo interiore dell'individuo che va posta la questione del limite antropologico. Ma tale problematica chiama in causa una specifica definizione dell'uomo che non può essere compresa se si prescinde dall'importante ruolo che la libertà ha assunto nel pensiero dei classici e che riguarda strettamente le condizioni ed i limiti dell'agire volontario. Il concetto di libertà si intreccia con quello di volontà, non soltanto nel pensiero di Kant ma in molti filosofi che si cimentano nella fondazione dell'antropologia alle soglie dell'epoca moderna. E ciò riguarda, come abbiamo detto, non soltanto l'uomo preso nella sua singolarità o genericità antropologica, ma le condizioni dell'agire interindividuale.

Emerge in questo contesto l'importante distinzione kantiana tra *libertà positiva* e *libertà negativa* che confluirà, successivamente, nella differenza tra *libertà di* e *libertà da*. Vedremo che il concetto di libertà positiva definisce una condizione antropologica paradossale e dogmatica, nella quale l'agire libero è inteso, in termini etici, come un presupposto dato per vero ma non ulteriormente spiegabile o spiegabile solo con se stesso. Si profila il problema dell'autoreferenzialità e della costitutiva paradossalità del concetto positivo di libertà a fronte della quale verrà considerato fondativo il presupposto negativo dell'agire libero. Dunque, il rapporto tra identità ed alterità verrà inquadrato in una dimensione antropologica connotata da una *libertà essenzialmente negativa*. Se, dunque, l'autonomia diviene il dogma etico dell'uomo moderno, la libertà si configura in termini intersoggettivi solo come una *libertà da*. Essere liberi sul piano dell'agire morale significa, dunque, non invadere la sfera dell'altro e non lasciarsi, a propria volta, invadere, significa garantire l'inviolabilità di un nucleo di libertà definito come autonomia. La definizione negativa della libertà, infatti, implica che di un certo agire morale non si possa dare una conoscenza profonda ed una spiegazione; la libertà è un dogma proprio perché non può essere conosciuta ma solo pensata. Come vedremo, infatti, il concetto di autonomia - che non coincide precisamente con la libertà ma implica l'interrelazione tra questa e la volontà - presenta una macchia cieca, un nucleo non ulteriormente scomponibile nell'ambito del pensiero critico.

L'autonomia rappresenta una soglia interna al concetto di volontà. Per comprendere questo punto è necessario dire che Kant si oppone ad una *concezione eteronoma della volontà*. Tale eteronomia discende o dall'alto, identificandosi con la volontà di Dio, oppure dal basso, corrispondendo alle affezioni sensibili e trasformando il volere in un *desiderio* condizionato dalle inclinazioni soggettive e dalle passioni. Si tratta di quelle che Kant chiama dimensioni teologica e patologica della volontà. Rispetto a queste concezioni che fanno dipendere la volontà da forze superiori o fenomeniche dell'agire, l'autonomia è quella proprietà della volontà per cui essa è *legge a se stessa*. Ciò significa che la *volontà autonoma* non si basa più sul concetto di una perfezione divina sussistente né sul condizionamento della natura empirica

degli oggetti del volere. Dio, infatti, diviene ora un puro postulato della libertà, non il proprio fondamento.

L'autonomo volere dell'uomo, al contrario, assume il nome di "*ragion pura pratica*". Come Kant specifica nell'introduzione alla "*Critica della ragion pratica*", la libertà del volere umano è proprio il fondamento etico che fa sì che la ragion pura sia pratica³³. Se, infatti, la critica della ragione teoretica si applicava solo alla facoltà conoscitiva e, dunque, riguardava la facoltà pura della coscienza che si portava dietro oggetti inaccessibili o contraddittori, nell'uso pratico la ragione si applica alla volontà che è intesa come "*facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità all'attuazione di essi*"³⁴. In quest'ultimo caso, la volontà coincide con la ragione. Ora il problema principale messo in luce da Kant è se la sola ragion pura possa bastare a determinare la volontà a partire dai condizionamenti empirici o se questa si possa strutturare solo in termini pratici, cioè ponendosi all'interno di una causalità non empirica propria. Il problema riguarda la possibilità di individuare un concetto di causalità non esauribile dai fenomeni empirici che possa essere giustificato con la ragion pura pratica. Tale causalità che discende solo da se stessa è la libertà che appartiene alla volontà umana. Dunque, se la ragion pura non fosse pratica non potrebbe essere indagata in senso critico. La critica della ragion pratica deve distogliere la ragion pura, indagabile solo a livello empirico, dallo strutturarsi come esclusivo orizzonte della libertà. In tal caso, infatti, la libertà sarebbe sempre e comunque condizionata in termini eteronomi. Al contrario, la ragion pura pratica consente la riflessione critica sull'autonomia della volontà in quanto pone nella libertà del volere autonomo la causa determinante se stessa. Dunque, superando i limiti della ragion pura che implicava un concetto eteronomo di volontà, l'uso pratico della ragione definisce la possibilità di concepire una volontà autonoma, cioè libera. Ma come si evince dalla definizione di volontà più sopra citata, essa è la facoltà "*o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni*" o di "*determinare se stessa*". Solo in quest'ultimo caso la volontà può considerarsi interamente libera, in quanto non soggiace al dominio delle singole volizioni o inclinazioni individuali. I principi pratici che contengono la volontà universale, infatti, possono essere di due tipi: *massime*, ovvero principi soggettivi o *leggi*, cioè principi oggettivi. I primi discendono da una determinazione della volontà dei singoli; i secondi, invece, riguardano la volontà di tutti gli esseri razionali. Inoltre, tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto o un contenuto specifico (*materia*) della volizione non possono essere delle leggi ma sono delle massime, dunque, valevoli solo a livello soggettivo. Ciò che definisce le leggi morali riguarda la *forma* dell'imperativo, in alcun modo la propria *materia* specifica. Questa può essere soggetta esclusivamente ad una logica eudemonistica che, discendendo dalle determinazioni desideranti e fenomeniche degli individui, non può avere l'universalità formale della volontà oggettiva ed autonoma. L'unico principio che può dominare in ambito morale è la volontà astratta nel suo puro volere, ossia la *proprietà della volontà di determinare se stessa*. Dalla legge che fa della volontà astratta e formale il presupposto della

³³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma – Bari, 2006.

³⁴ *Ivi*, p. 27.

libertà e dell'autonomia discende l'*imperativo categorico* che consiste proprio nel comando etico relativo alla determinazione di quell'autonomia.

Per comprendere la tautologia che sta alla base del concetto di autonomia è necessario richiamare l'imperativo categorico che, nella formulazione unica espressa nella "*Critica della ragion pratica*" suona così: "*Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale*"³⁵. L'imperativo categorico, dunque, si presenta come un criterio morale che debba avere per ognuno valore universale, cioè che si proponga come universalmente valido.

Kant sostiene che nell'uomo, a differenza di altri enti razionali come Dio, l'imperativo categorico si presenta nella forma di una legge morale. È qui posta la differenza tra una *volontà morale* ed una *volontà santa*. La santità non può essere riferita all'uomo, in quanto, essendo egli inserito all'interno del mondo fenomenico e dovendo soggiacere ad una causalità empirica, in lui l'imperativo morale si presenta, comunque, innervato di un contenuto empirico, che riguarda la materia delle singole volizioni individuali. L'uomo può cercare, entro la forma etica della volontà, di ridurre al massimo la componente empirica che lo caratterizza e nel quale è immerso ma non ne può prescindere completamente. Da ciò le contraddizioni di una volontà umana che si configura come morale ma che deve fare i conti con le leggi della causalità naturale, fisica, fenomenica che la costituisce ed influenza.

Nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dire il vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma, in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinati sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di alcuna massima contraria alla legge morale. Per quegli esseri la legge morale è dunque un imperativo che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è dipendenza, e ha nome di obbligo, che significa un costringimento all'azione, benché mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa. La quale azione perciò si chiama dovere, perché un libero arbitrio affetto patologicamente, implica un desiderio che deriva da cause soggettive, e quindi può anche spesso essere contrario al motivo determinante oggettivo puro, e perciò abbisogna, come di costringimento morale, di un'opposizione della ragion pratica, che può essere chiamata un costringimento interno, ma intellettuale³⁶.

Se l'uomo non può essere santo, santa è, invece, la volontà, in quanto si pone al di sopra di tutte le leggi praticamente restrittive, quindi, al di sopra dell'obbligo e del dovere. Kant sostiene esplicitamente che all'interno della ragion pura pratica la *volontà santa* assume le funzioni di un *prototipo* alla quale tendono, senza mai raggiungerne la santità, tutti gli esseri razionali e finiti, come l'uomo. All'uomo non resta, dunque, che tendere all'infinito verso la volontà santa ed approssimarsi sempre di più, ma infinitamente, ad essa. In questo contesto, la virtù rappresenta la tensione massima, il progresso costante delle massime individuali verso la volontà universale, espressa nella legge dell'imperativo categorico.

Si può, dunque, comprendere la dimensione profondamente paradossale che la volontà libera assume nell'uomo. La libertà che è, dunque, data dall'agire libero da

³⁵ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., p. 65.

³⁶ *Ivi*, p. 63.

qualsiasi determinazione, valevole per se stesso, dell'imperativo categorico nella forma della ragion pura pratica entra in contrasto con la tensione alla perfettibilità morale dell'uomo che si fonda, come tale, sull'obbligazione e sul dovere. La forma pura della volontà libera è, dunque, quella che si identifica con l'agire imperativo e categorico. Infatti, a differenza dell'*agire ipotetico*, l'*agire categorico* è mosso dalla *pura intenzionalità senza scopo*. Ma, come abbiamo visto, nell'uomo si può parlare solo di un'approssimazione all'imperativo, essendo l'orizzonte dell'agire umano, in ambito morale, orientato, anche se in minima parte, da fini soggettivi e dall'aspirazione al raggiungimento della felicità. In questi termini, la volontà rappresenta quella dimensione intermedia che realizza formalmente la determinazione soggettiva, dunque, anche fenomenica, dell'imperativo categorico. Ma ciò implica anche che la libertà nell'uomo si strutturi nella forma del dovere e questo, a sua volta, crea le condizioni affinché l'uomo si possa appropriare della propria libertà. La volontà corrisponde a quel *factum*, cioè a quel nudo fatto che consente all'uomo di divenire ciò che è, cioè un essere caratterizzato dalla *forma vuota della libertà*.

Ma ciò significa anche che l'uomo può in quanto deve e deve in quanto può. La volontà è l'origine dell'agire pratico orientato moralmente ma è anche la conseguenza, cioè il punto d'arrivo a cui deve tendere ogni massima soggettiva. La volontà rende la ragione libera un agire morale che segue la pura forma dell'imperativo categorico. Questo significa che il volere dell'uomo, e con esso il fondamento del proprio agire morale, è libero in quanto caratterizzato dal dovere, dall'obbligazione formale, imperativa, della legge che non è vincolata ad alcuna materia o contenuto specifico. Contrariamente, infatti, gli uomini sarebbero mossi solo dalla prudenza che tende a realizzare l'obiettivo della felicità ma che, nonostante possa prefiggersi scopi generali, in alcun modo contiene quell'universalità formale presente nell'imperativo categorico. Dice Kant:

La massima dell'amor proprio (prudenza) consiglia soltanto, la legge della moralità comanda. Ma vi è una gran differenza tra ciò che è consigliato e ciò a cui siamo obbligati. Ciò che sia da fare secondo il principio dell'autonomia del libero arbitrio, l'intelletto più volgare lo vede facilmente e senza alcun dubbio; ciò che sia da fare con la supposizione dell'eteronomia di esso, è difficile e richiede la cognizione del mondo; cioè, che cosa sia dovere si presenta da sé a ciascuno: ma che cosa apporti un vantaggio vero e duraturo, è sempre, se questo vantaggio deve essere esteso all'intera esistenza, avvolto in un'oscurità impenetrabile, e richiede molta prudenza per conformare la regola pratica così determinata, anche solo in modo sopportabile, mediante adatte eccezioni, ai fini della vita. Tuttavia la legge morale comanda a ciascuno l'osservanza, e invero l'osservanza più esatta. Quindi il giudicare ciò che secondo questa legge è da fare, non dev'essere così difficile che l'intelletto più volgare e meno esercitato non sappia cavarsela anche senza alcuna esperienza del mondo³⁷.

Così, anche la libertà discende dall'agire morale che è un agire conforme all'imperativo categorico nella forma dell'obbligazione. Essa è intesa, però, nella sfera morale come libertà negativa. Kant, infatti, chiarisce la differenza tra *libertà positiva* e *libertà negativa*. Mentre la prima è la legislazione propria della ragion

³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pp. 79 – 81.

pura pratica e come tale riguarda la forma noumenica della legge morale, la libertà negativa, invece, è alla base della moralità come principio pratico che “*consiste nell’indipendenza da ogni materia della legge (ossia da ogni oggetto desiderato), e nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale di cui una massima dev’essere capace*”³⁸. La libertà negativa, quindi, coincide direttamente con l’*indipendenza*, con l’*autonomia*, con la capacità della volontà di eccedere sempre qualsiasi oggetto del desiderio. È la legge dell’autonomia della forma dalla sua materia, della pura forma legislativa universale priva di contenuto. Si comprende, dunque, che l’autonomia, da una parte è libertà negativa, dall’altra è libertà positiva inaccessibile in campo morale. In quest’ultimo caso, è forma della forma, è pura legge di se stessa.

L’uomo si pone come termine terzo tra le forme di una causalità fine a se stessa originata dalla libertà positiva e quelle di una causalità naturale che può assumere la sola accezione di libertà negativa. È evidente che questa condizione è ammissibile solo se si considera l’uomo come libero, da una parte, e, sottomesso, dall’altra. Il dogma dell’autonomia si pone nei seguenti termini: “*tu devi, quindi tu puoi*”, che è anche l’idea dell’oggettività della libertà negativa che racchiude in sé l’indimostrabilità pratica della libertà positiva. Ma è proprio postulando l’esistenza di due forme di causalità differenti, quella pura della legge universale e quella fenomenica della natura, che si giunge ad una contraddizione logica. Infatti, se è vero che la volontà autonoma sulla quale si basa la prima forma di causalità è indipendente dall’eteronomia della seconda, è anche vero che la ragion pura è accessibile alla coscienza solo come pratica. La sua conoscenza è possibile per l’uomo solo tramite l’intuizione, cioè rapportandosi al mondo sensibile. In tal modo, la volontà libera, che è *causa noumenon* si rapporta all’intuizione che è possibile solo fenomenicamente. Dunque, per scongiurare il pericolo di cadere in un paradosso logico, Kant è costretto ad ammettere che benché la *causa noumenon* sia possibile e pensabile rappresenti anche un concetto vuoto. Il filosofo, in questo caso, parte dal presupposto che l’Io non desideri conoscere teoreticamente la natura di un essere in quanto *volontà pura* ma basti indicarla come *concetto*. In tal modo, ciò che nella ragion teoretica è vuoto ma possibile, nella legge morale è reale, espresso nell’intuizione tramite il ricorso alle massime soggettive.

Il concetto di una causalità empiricamente incondizionata è bensì vuoto (senza un’intuizione appropriata), ma pure è sempre possibile, e si riferisce ad un oggetto indeterminato; nella legge morale invece, e quindi nel rapporto pratico, gli vien dato un significato; e così io non ne ho alcuna intuizione, che ne determini la realtà oggettiva teoretica, ma esso ha nondimeno un’applicazione reale, che si manifesta in concreto nelle intension, ossia nelle massime: che cioè ha una realtà pratica che può essere indicata; il che poi è sufficiente a giustificarlo anche riguardo ai noumeni³⁹.

Dunque, la causalità interna della ragione non si può conoscere nella sua essenza ma solo pensare. Essa è fine o scopo di se stessa e come tale non può mai essere pienamente realizzata ma resta da conseguire, da attuare. La modernità si impone

³⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., p. 71.

³⁹ *Ivi*, pp. 121 -123.

come un compito o un progetto che ha nella forma vuota della ragione e della volontà il proprio fulcro e nei concetti negativi di libertà ed autonomia la propria promessa di realizzazione pratica.

Il costitutivo paradosso presente nella relazione tra *causa fenomenon* e *causa noumenon* può essere riassunto nella dialettica tra l'uomo in quanto essere naturale e la sua umanità. Quel fatto vuoto che si identifica con l'autonomia della volontà e del puro pensiero è l'espressione della ragione che accomuna tutti gli uomini non in quanto soggetti determinati e singolari ma in quanto forma e legge universale di se stessi. La modernità fa della ragione esaltata dagli illuministi il *factum* puro dell'umanità, cioè la forma universale, intesa come pensiero e volontà. L'identificazione della *causa noumenon* con l'umanità è assolutamente giustificabile se si pensa alla seconda formulazione dell'imperativo categorico presente nella "*Fondazione della metafisica dei costumi*" e sussunta nella forma unica della "*Critica della ragion pratica*": "*l'umanità come fine in sé*". Ma a partire da questo assunto il paradosso prima esplicitato assume dei toni ancora più oscuri. Infatti, l'uomo vive in se stesso il limite. Egli è pensabile come *causa noumenon* ed inconoscibile come *causa fenomenon*, se ci si pone nella sfera della ragione teoretica; viceversa, è impensabile come noumeno pur essendo conoscibile come fenomeno, se ci si pone nel contesto della ragion pura pratica. Ciò equivale a dire che la volontà pura che l'uomo sperimenta come forma universale della propria umanità gli può essere restituita sul piano fenomenico solo nella forma di una conoscibilità empirica che presuppone, però, un'impensabilità metafisica.

Di conseguenza anche la libertà subirà l'influsso di tale inconoscibilità. Ciò che sul piano teoretico abbiamo definito un dogma (pensabilità ed inconoscibilità) nell'ambito della causalità naturale assume dei connotati conoscibili ma impensabili nella forma pura della legge. In questi due aspetti si può riassumere la differenza tra *libertà positiva* o *libertà di*, che presenta un contenuto dogmatico nella sfera morale e la *libertà negativa* o *libertà da* che presenta un contenuto empirico ma privativo. La sfera della morale, come dimensione tipicamente umana, deve mediare tra queste due forme di libertà, quella positiva inconoscibile all'uomo e quella negativa, impensabile nella propria universalità e purezza. In base a queste due accezioni della libertà anche il concetto di autonomia assume una connotazione positiva o negativa. Essa, infatti, si configura o come un puro fatto, essendo causa a se stessa, oppure come indipendenza dalle affezioni soggettive e dalle massime, ed in questo caso assume la forma negativa della sottrazione. L'unica forma di libertà che l'uomo, in quanto essere fenomenico, può conoscere, dunque, è quella negativa. Ciò non significa che la libertà positiva non esiste, semplicemente non è conoscibile sul piano empirico. Per questo si può anche dire che, se la libertà positiva è un dogma nella sfera noumenica, in quanto pensabilità non conoscibile, è parimenti dogmatica nella sfera fenomenica, in quanto conoscibile solo in forma negativa, cioè come forma sottratta alle affezioni sensibili.

L'uomo si pone al centro di questo vuoto. Se la libertà positiva indica la facoltà della volontà di essere causa di se stessa, dunque, di essere autonoma, è implicita in questo paradosso l'impossibilità dell'uomo di essere interamente libero anche se nato in

forma singolare da tale libertà resa negativa. Ma ciò significa anche che l'uomo non potrà mai coincidere pienamente con la propria umanità. Essa gli verrà data in forma negativa e rimarrà pur sempre un dogma difficile da svelare. La vita morale dell'uomo, infatti, può implicare sempre e solo un'approssimazione al noumeno/umanità, inteso - ricordiamolo - come forma pura della legge universale. L'umanità coincide con il puro fatto dell'autonomia, un fatto che ha in se stesso la propria realtà e la propria causalità e che rimane nascosto all'esistenza naturale dell'uomo. Egli, dunque, fa dell'autonomia il fatto originario, universale ma nascosto, vuoto, del proprio essere. Le condizioni di possibilità dell'umanità dell'uomo non coincidono mai con la propria attualità. I singoli individui non riusciranno mai a pensare l'umanità di cui sono pur sempre fatti, potranno conoscerla solo empiricamente nelle forme finite della propria positività. Ma la volontà che anima l'uomo crea una tensione costante, pur nel segreto dietro il quale la sua umanità è celata. L'uomo diviene tale "*tensione*" che può essere identificata con una *volontà di volontà* il cui scopo ultimo è la realizzazione nell'uomo di ciò che egli già è. Tale realizzazione non si compirà mai; essa rimarrà pura tensione, volontà umana di raggiungere una perfezione promessa ma negata, esperibile nei termini di una vuota autonomia.

Tutto ciò significa, però, anche che l'uomo è destinato a vivere nella menzogna. Egli ha coscienza di dover realizzare qualcosa che già è; egli deve vivere l'eterno gioco delle parti, rappresentare la sua vita come eterna ricerca di un'essenza, di un'a priori, di un'origine che sa di non poter penetrare in profondità ma solo riprodurre nelle forme finite della sua conoscenza del mondo. Dunque, il paradigma che intorno a questa condizione costitutivamente paradossale si determina è quello descritto da Foucault: un uomo che è contemporaneamente possibilità infinita e limite finito della propria umanità (che è soggetto/oggetto di una conoscenza infinitamente finita). L'uomo è un allotropo in quanto è destinato a ricercare se stesso al di fuori di se stesso, nell'altro in sé e nell'altro da sé. Dunque, si profila una condizione esistenziale connotata dall'*impossibilità* e dalla *ricerca*. L'umanità, infatti, pensa se stessa nella forma imperfetta della conoscenza di sé. Da ciò discende la smania che la modernità vive come una promessa o una missione: rendere dicibile l'indicibile. Secondo D. Tarizzo ciò conduce ad un'*ontologia opaca del sé*: nelle forme fenomeniche della conoscenza l'umanità dell'uomo è quell'elemento segreto, invisibile, che si tratta di svelare, di riportare alla luce⁴⁰. Ma l'uomo ha la consapevolezza dell'impossibilità, dunque, sa di mentire a se stesso nel condurre tale ricerca. Ciò trasforma il senso di impossibilità che l'essere umano sperimenta in un'*ossessione per la sincerità*. Nella modernità, dunque, l'imperativo morale dell'uomo diviene quello di dire la verità su sé stesso. Ed è, dunque, nella vuota e formale enunciazione della propria volontà che si esprime il *factum* stesso della libertà umana. L'*Io voglio* è l'unica forma con cui l'uomo può rincorrere la promessa della propria libertà, può cercare di rendere dicibile l'origine. Ma, aggiunge Kant, l'uomo potrà cercare di superare la menzogna solo se avrà la possibilità di trasformare la sua forza morale, la forza della ragione, in una forza vitale.

⁴⁰ Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma – Bari, 2010.

Come abbiamo visto, nell'«*Antropologia pragmatica*» Kant ha spiegato come la riflessione critica relativa al rapporto conoscitivo possa replicarsi in un principio naturale. Ciò che l'osservazione critica ha, dunque, riferito all'oggetto della conoscenza, l'antropologia lo attribuisce alla natura della natura umana. E ciò attraverso la concettualizzazione di una *Physis* che si distingue dalla *fisica* e che diviene scienza del corpo *normale*, cioè *in stato di salute*. Inoltre, Foucault aveva individuato nello *spirito* (*Geist*) quel principio vivificatore che agisce «*mediante idee*» e che fa della vita naturale un principio che trova in se stesso la propria costitutiva normatività: «*il Geist apre al Gemüt la libertà del possibile, lo strappa alle sue determinazioni e gli dona un avvenire che deve solo a se stesso*»⁴¹.

Ma Kant si occupa del problema della vita anche nella «*Critica del giudizio teleologico*». In quest'opera la volontà è definita come: «*la facoltà di desiderare in quanto può essere determinata ad agire mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di uno scopo*»⁴². Ed infatti, la domanda intorno a cui ruota la critica del giudizio è: «*che cos'è lo scopo?*».

Kant risponde che lo scopo è l'oggetto della volontà, la risposta alla domanda: «*cosa vuoi?*». Attraverso l'interrogazione sulla natura dello scopo, dunque, Kant continua a porsi la domanda sulla natura della volontà, in quanto vi può essere scopo solo laddove c'è volontà. Ma questa definizione dello scopo non basta. Il filosofo mette in evidenza, infatti, che lo scopo ha anche altre specifiche proprietà ontologiche. In primo luogo, esso non rappresenta una *realtà* ma una *possibilità*. In secondo luogo, lo scopo è una possibilità tra tante e diviene effettuale solo nel momento in cui la volontà lo sceglie scartandone altre possibili. Dunque, ancora una volta, è la volontà a generare simultaneamente lo scopo e la sua possibilità. In terzo luogo, la possibilità dello scopo è un principio di subordinazione di altre possibilità, dunque, ha un carattere selettivo. Lo scopo che è selezionato dalla volontà come possibilità finale rimane pur sempre in rapporto con le possibilità subordinate che divengono mezzi. Così, la volontà ha la funzione di scegliere una possibilità da porre come fine in relazione al quale tutti gli scopi subordinati saranno mezzi.

Riassumendo possiamo dire che non tutte le possibilità sono scopi ma ogni scopo è una possibilità. Kant intende sostenere che la volontà è la forma pura dello scopo e si identifica con la sua finalità priva di contenuto. Ma il problema che si pone al centro della *Critica del giudizio* è come è possibile concepire la volontà come pura forma anche nel mondo fenomenico. Proprio dalla necessità di rispondere a questa domanda discende la strutturazione dell'opera in due parti: «*Critica del giudizio estetico*» e «*Critica del giudizio teleologico*». Nella prima si considera la volontà come finalità priva di contenuto o scopo: il bello. Nella seconda, invece, Kant parla di *finalità oggettiva della natura*. Questa, a sua volta, è distinta in finalità esterna, l'utilità (oggetto visto come scopo di qualcos'altro), e finalità interna, la perfezione (oggetto visto come scopo di se stesso). La finalità interna è tipica dei viventi e di tutti gli «*esseri organizzati*». Nella natura, infatti:

⁴¹ M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, op. cit., p. 45.

⁴² I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. It. di A. Gargiulo, Laterza, Roma – Bari, 2010, p. 51.

Ogni parte è pensata come esistente solo per mezzo delle altre, e per le altre e per il tutto, vale a dire come uno strumento (organo); il che però non basta; dev'essere pensata come un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte può essere così, ma solo quello della natura che fornisce tutta la materia agli strumenti; solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto *essere organizzato e che si organizza da sé*, può essere chiamato un fine della natura⁴³.

Il concetto di vita si presenta, dunque, associato a quello di *organizzazione*. Questa è considerata da Kant come un sistema nel quale gli scopi sono fini e mezzi connessi tra loro. Ciò significa che in un'organizzazione le varie parti devono essere coordinate ed unite reciprocamente al fine di generare un'unità resa possibile dal collegamento tra fini e scopi. Solo gli esseri organizzati secondo tali modalità posseggono la perfezione in quanto rappresentano *fini della natura*.

Oltre alle categorie di mezzo e fine Kant utilizza anche quelle di causa ed effetto di una forma per descrivere i diversi *livelli* di organizzazione degli esseri viventi. Il rapporto di causalità che lega le varie parti dell'organismo ed i diversi scopi rappresenta la *causa efficiente*, ed è volta al conseguimento dell'utilità per l'organismo, consistente nel raggiungimento della massima correlazione possibile tra le parti. Ma esiste anche un altro tipo di causalità, la *causa finale* che indica il rapporto che tutte le parti intrattengono con una finalità superiore, l'unità dell'organismo. Quest'ultima finalità, però, ricorda Kant, non può essere conosciuta, essa può solo essere sottoposta al giudizio, senza poter attribuire un contenuto epistemico al fine generale della natura. Di tale finalità, dunque, possiamo solo dare un giudizio - diciamo, infatti, che esiste un fine della natura - ma senza poterne conoscere lo scopo ultimo. Essendoci la finalità interna della natura interdetta, essa è assoluta o astratta, si cela allo sguardo, diviene una realtà invisibile e può essere sottoposta esclusivamente al *giudizio riflettente* (astratta finalità della volontà autonoma e dell'essere vivente). Ogni organismo, dunque, è dotato di una finalità interna preclusa alla conoscenza ma attiva nel guidare i propri scopi verso l'obiettivo superiore dell'unità e della coordinazione tra le parti. Ma dire che un essere vivente è organizzato in base ad una *finalità interna* significa che esso è un *sistema auto-organizzato*. Esso si organizza da sé e deve solo a se stesso la forza che lo anima. I sistemi viventi, infatti, non sono strutturati meccanicamente, essi non devono il proprio movimento ad una forza esterna che li fa funzionale; sono attraversati da un *movimento interno*, da una *forza che li anima* e li spinge verso una finalità auto - diretta ed auto - posta.

Un essere organizzato non è una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una forza formatrice, tale la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che non propaga e che non può essere spiegata con la facoltà del movimento (meccanismo)⁴⁴.

⁴³ I. Kant, *Critica del Giudizio*, op. cit., p. 429.

⁴⁴ *Ivi*, p. 229.

Per questo si può parlare di una finalità interna che conferisce perfezione agli organismi viventi: essi hanno un sistema di auto - organizzazione che devono solo a se stessi e che non può essere conosciuto attraverso la valutazione di scopi esterni. Si può anche dire che gli organismi *auto - organizzati* sono anche *autopoietici*. Esiste, infatti, una forza formatrice che anima senza sosta l'organismo. È in tale processo di infinita auto - formazione del vivente che va posta la finalità oggettiva interna degli esseri organizzati. La finalità autopoietica, infatti, spinge l'essere vivente verso un incessante processo di formazione che coincide con la determinazione di una *forza vitale infinita*. Addirittura, si può sostenere che la finalità inconoscibile, assoluta, del vivente organizzato è proprio la costante autopoiesi di se stesso. La vitalità si risolve, dunque, in un infinito processo che coincide anche con la *volontà interna dell'organismo*. Il fine della vita organizzata è, dunque, quella di voler crescere, di vivere nell'orizzonte di un'infinita perfettibilità dell'organizzazione. Da ciò discendono, però, due conseguenze. La prima è che la perfezione del vivente consiste in ciò che ne impedisce la perfezione, che lo rende costantemente incompiuto, carente, bisognoso di organizzazione. In secondo luogo, si può anche dire che questa condizione di continua carenza, di infinito movimento, diverrà lo scopo stesso a cui tende la vita dell'organismo. Gli scopi ulteriori, infatti, non sono indagabili. Secondo Kant il vivente vuole se stesso, esiste in una condizione di infinita perfettibilità.

La perfezione interna della natura, quale la posseggono quelle cose che son possibili solo come fini della natura, e si chiamano perciò esseri organizzati, non si può pensare e spiegare con alcuna analogia con qualche facoltà fisica e naturale che conosciamo, e, sebbene noi stessi, nel senso più largo, apparteniamo alla natura, neppure con una stretta analogia con l'arte umana. [...] La natura si organizza da sé, in ogni specie dei suoi prodotti organizzati, secondo uno stesso esemplare; ma anche con quelle opportune deviazioni, che esige la conservazione di se stessa, secondo le circostanze. Forse ci si avvicina di più a questa proprietà impenetrabile, quando la si chiama un *analogo della vita*⁴⁵.

Nella *Critica del giudizio* la metafisica della volontà si rovescia in una metafisica della vita. Da una parte, infatti, quella che nella ragion pura pratica era considerata come volontà pura è associata ad una finalità interna, pura in quanto autopoietica, della natura. La volontà autonoma corrisponde alla dimensione auto - formativa della vita. Dall'altro lato, si ha la volontà di volontà, cioè la *volontà di sé* che nella seconda critica era tipica delle affezioni sensibili e della massime soggettive. Quest'ultima corrisponde alla volontà di sé che sperimenta l'organismo nelle forme che assume in natura. Ma la cosa più importante è che la vita diviene una proprietà dell'organismo che ha nella volontà di sé il proprio nucleo interno. L'*aseità dell'organismo* si esprime, in ambito naturale, proprio in relazione a questa *volontà di vita* priva di forme in quanto alla ricerca costante di una forma. Questa affermazione porta con sé due importanti conseguenze. Se la finalità intrinseca della natura è la ricerca infinita della perfezione che corrisponde all'organizzazione delle parti che la compongono, la vita può essere identificata con la *volontà di salute*. Ma, allo stesso tempo, l'autopoiesi dell'organismo mira alla *sopravvivenza*. Questi due

⁴⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, op. cit., pp. 429 – 431.

aspetti riflettono l'infinita dialettica della volontà che, da una parte, è vita, dall'altra, è infinita perfettibilità. Inoltre, la volontà di vita, come abbiamo detto, in quanto finalità astratta, metafisica, ha in sé l'aspirazione morale della volontà autonoma.

Dal parallelismo tra moralità e naturalità emerge un'interessante conseguenza: la *buona salute* dell'organismo corrisponderà alla *buona volontà* della persona. Se la dimensione biologico/naturale corrisponde a quella morale, la cattiva salute, le anormalità corrisponderanno a delle cattive condotte e viceversa. Ma non bisogna dimenticare che al centro di questa relazione vi è il concetto di *volontà libera*, volontà autonoma che in Kant corrisponde alla *volontà di vita*. Dunque, una scarsa volontà, un agire non autonomo, non libero, ostacolerà anche il raggiungimento di una buona condizione di salute. Allo stesso modo, una cattiva organizzazione delle parti equivale ad una deviazione morale del soggetto, che va indagata a partire dall'agire volontario. L'intreccio tra i concetti di *normalità biologica* e di *normalità morale* è evidente nella filosofia di Kant e confluirà in tutte le branche delle discipline socio/medico/antropologiche, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

L'antropologia, dunque, si configura come un sapere sull'uomo che si basa sui concetti di *volontà autonoma* ed *autopoiesi della vita*. Il dogma dell'autonomia rappresenta il nucleo esistenziale dell'*anthropos* moderno in quanto va alla ricerca di una norma vitale, libera o slegata dalle forme trascendenti ed eteronome. Rotto qualsiasi legame con la volontà eteronoma di Dio, l'uomo, infatti, diviene norma a se stesso, si costruisce introno ad una *metafisica della vita naturale ed autonoma* che ha un corrispettivo importante in una *scienza della vita fisicamente e moralmente sana*. La salvezza viene, così, a coincidere con la salute, identificandosi con la volontà autonoma, auto – organizzantesi, autopoietica della vita. Non è più una salvezza trascendente, derivante dalla volontà divina; la salvezza coincide esattamente con la *volontà di salute* dell'organismo e questo costituirà anche l'obiettivo, insieme epistemico e metafisico, dell'antropologia come *scienza del corpo sano*. Nel momento in cui la scienza antropologica si pone innovativamente dinnanzi al quesito: «*Che cos'è l'uomo?*» si trova a riflettere anche sul problema della *salvezza* in chiave *auto – finalistica* ed *auto - poietica*. L'uomo è quell'essere che deve andare alla costante ricerca di se stesso e che deve realizzare in sé quello che già è. Questa è la risposta che, a partire dalla filosofia kantiana, si attribuirà alla domanda antropologica sull'uomo. L'*Io voglio* è il nucleo metafisico ed empirico di tale organizzazione autopoietica e l'autonomia ne rappresenta il dogma principale.

2.3 Metafisica della vita: paradossalità antropologica, volontà, desiderio

Se la riflessione kantiana inaugurò una stagione filosofica che pose l'uomo al centro di un vero e proprio paradosso, la misura ed i confini dello scarto antropologico si ampliarono nella filosofia di A. Schopenhauer. La ripresa delle tematiche kantiane, infatti, ha nella filosofia schopenhaueriana la duplice conseguenza di consolidare il dualismo tra fenomeno e noumeno, indicando nella condizione umana la dimensione del limite, ed operando una svalutazione della sfera esperienziale. Infatti, mentre Kant pose a fondamento dell'inconoscibilità noumenica delle cose la loro autonoma

esistenza fenomenica, Schopenhauer, partendo dal medesimo dualismo che impone la reciproca non appartenenza tra cosa in sé e fenomeno, condusse la propria riflessione verso la svalutazione del mondo sensibile. Questo diviene un vero e proprio teatro di ombre nel quale i fenomeni si rapportano tra loro sottoforma di *rappresentazioni*. Al di sotto dei fenomeni esiste, invece, una *volontà* unificante che costituisce il nucleo nascosto ma vitale di tutte gli enti. Dunque, per Schopenhauer la cosa in sé contiene ed attrae nella propria unità la molteplicità delle apparenze, componendole in un'immagine del mondo⁴⁶.

In questo contesto l'uomo occupa una posizione particolare. Le forme dell'*intelletto* umano, infatti, costituiscono ed ordinano il mondo percepibile. La costruzione del mondo materiale procede secondo il principio di ragione che, strutturando i fenomeni in rapporti reciproci di connessione e limitazione, fa di questi l'oggetto della nostra conoscenza ed intuizione. I fenomeni, infatti, si dispongono in rapporti di reciproca limitazione in base alle categorie dello spazio e del tempo; la categoria di causalità, invece, determina delle relazioni di concatenazione per cui ogni fenomeno diviene causa di quello successivo. Nell'uomo, al contrario degli oggetti inanimati e delle piante, la causalità assume il nome di motivazione⁴⁷. I rapporti naturali, dunque, sono strutturati intorno a questi equilibri causali che fanno degli oggetti delle realtà sperimentabili per l'intelletto umano solo in forma limitata, relativa, finita. Dunque, l'intelletto umano opera ponendo i contenuti fenomenici in rapporti di connessione causale e di limitazione reciproca che attribuiscono agli oggetti un proprio posto specifico. L'oggettivazione avviene attraverso la *reciproca auto – limitazione dei fenomeni* che trovano il loro posto nel mondo per mezzo di un processo di determinazione dall'altro.

Ma anche la relatività del mondo può per Schopenhauer essere considerata una modalità dell'*Essere*, una delle molteplici forme che la volontà assume nella sfera della rappresentazione. Di questa, infatti, si può intuire l'origine a partire dalla consapevolezza che la concatenazione assoluta delle cause deve avere un principio

⁴⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit.

⁴⁷ Schopenhauer chiarisce questo aspetto nel saggio "*La libertà del volere umano*", scritto nel 1837 in occasione della partecipazione ad un concorso indetto dalla Reale Accademia Norvegese delle scienze di Drontheim. Nel mondo inorganico, dunque, il movimento si determina sulla base di cause in virtù delle quali si generano a loro volta mutamenti meccanici, fisici e chimici. In essi azione e reazione sono sempre uguali tra loro ed il grado dell'effetto è uguale al grado della causa. Nel mondo organico vegetale, invece, la causalità si manifesta mediante stimoli, cioè movimenti che non subiscono reazioni corrispondenti alle azioni e che non sono caratterizzati da alcuna proporzionalità tra intensità della causa ed intensità dell'effetto. Il mondo organico animale ed umano, infine, è contraddistinto dalle motivazioni. In esso la causalità passa attraverso la facoltà di conoscere ed i bisogni vitali non sono soddisfatti automaticamente dagli stimoli ma sono inclusi in un regime di possibilità d'azione che schiude agli esseri più complessi la sfera della scelta. Ciò significa che l'uomo può ricercare attivamente i mezzi della propria soddisfazione attraverso la facoltà di rappresentazione dell'intelletto. Questa, inoltre, può avere differenti gradazioni, dai livelli meno specializzati del mondo animale, che trova la propria causalità in motivazioni immediate e visibili, ai gradi più complessi del mondo umano, che agisce mediante rappresentazioni che evocano o creano nell'intelletto oggetti non presenti e non immediatamente a disposizione e li organizza nella coscienza. La strutturazione motivazionale della causalità umana sulla base della facoltà conoscitiva e di scelta racchiude un importante problema della filosofia schopenhaueriana ed uno dei quesiti fondamentali che condusse il filosofo ad approfondire, sulla scia di Kant, la tematica della positività o negatività della libertà umana. Per approfondimenti si veda A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, trad. it. di V. Morfino e M. Vanzulli, Mondadori, Milano, 1998.

che le unifica. Tale intuizione a cui si giunge a partire dalla conoscenza dell'infinita relatività dei fenomeni, non implica, però, che di tale origine si possa conoscere la ragione intrinseca, cioè il modo in cui dà vita alle cose, alle forze ed alle determinazioni del mondo. La relatività del mondo riposa sulla differenza; è la differenza che rende possibile il fenomeno come riflesso illanguidito della volontà unificante. Ma ciò fa sì che il mondo appaia a Schopenhauer come irreali, come un insieme di forme separate dalla realtà che le fonda e le unifica. Se la volontà si trova dietro i fenomeni essa è celata, nascosta, inaccessibile. Da ciò il filosofo conclude che la realtà è l'opposto di ogni apparenza ed il fenomeno costituisce un puro mezzo per assegnare alla cosa in sé uno statuto assoluto.

Nello stesso tempo, però, la filosofia schopenhaueriana non può non rendere conto della relatività del mondo della rappresentazione, dell'esistenza relazionale dei fenomeni. Se è vero che esiste una differenza assoluta tra volontà e rappresentazione è anche vero che i fenomeni partecipano e portano con sé, a diversi livelli, il riflesso di quella volontà che si cela dietro di loro. L'uomo, essendo posto al vertice della gerarchia della natura ed essendo l'unico essere che agisce per mezzo di un *senso interno* che si identifica con la coscienza, costituisce il cardine tra mondo fenomenico e mondo noumenico. Da ciò l'importante funzione che la tematica antropologica assume nella filosofia di Schopenhauer. L'uomo, infatti, partecipa di una duplice natura: con il proprio corpo è inserito nella relatività dei rapporti causali e dei limiti naturali. In quanto essere naturale, dunque, egli è corpo tra i corpi e fenomeno tra i fenomeni⁴⁸. La sua materialità ed il suo movimento nascono dalle leggi naturali che lo accomunano a tutti gli altri oggetti. Ma l'uomo ha anche un'essenza intima, inconoscibile all'esterno ma presente sottoforma di motivazioni che spingono all'azione. Quest'ultima dev'essere interpretata come manifestazione della volontà, non come volontà in sé. Se l'in sé della volontà, infatti, non può mai essere attuale, il desiderio come singola volizione e come atto della volontà è il riflesso dell'Essere totale che è presente al proprio interno.

Bisogna, dunque, soffermare l'attenzione sulla differenza tra *volontà* e *desiderio*. Il desiderio è ciò che si realizza nell'atto o nella motivazione mentre la volontà è quella forza o potenza che precede e segue, sia l'uno che l'altra. La differenza, dunque, non risiede nel carattere effettivo o solo motivato del volere. Singole motivazioni o singoli atti esperiti e realizzati dall'uomo non costituiscono, infatti, la volontà come cosa in sé. Esse sono volizioni o desideri che possono raggiungere o meno la condizione attuale e che investono, comunque, il corpo dell'uomo. Questo subisce, dunque, delle alterazioni, degli stimoli che sono espressione riflessa della volontà che

⁴⁸ Riprendendo la nota distinzione di Bichat tra *vita organica* e *vita animale*, Schopenhauer individua la via d'accesso del mondo della volontà nella dimensione organico – vegetativa, relegando, invece, la vita relazionale alla sfera della pura rappresentazione. Dunque la condizione corporea più vicina alla sfera dell'essere è, secondo il filosofo, la pura esistenza organica. Tutto ciò è conforme alla rappresentazione epistemologica che la scienza moderna attribuisce alla condizione vitale dell'uomo. La vita è concepita in termini biologico – organici e, come sostiene Bichat, è ciò che si oppone alla morte. In linea con la fisiologia, la filosofia di Schopenhauer si pone in continuità con le tesi che fanno della morte la condizione originaria e preminente della vita. Questa constatazione nasce dall'osservazione dell'aspro conflitto che anima la natura a tutti i livelli. La lotta per l'esistenza può essere interrotta dalla preminenza di forze che si impongono su altre; è questo il senso del relativismo biologico che caratterizza la condizione d'esistenza dei corpi e degli organismi naturali.

lo anima dall'interno. Tali stimoli possono essere piacevoli o dolorosi a seconda che siano conformi o meno alla volontà che li ha originati. Lo stimolo non conforme alla volontà e, come tale, doloroso non è escluso dalla sfera delle sensazioni corporee dell'uomo. Nella filosofia schopenhaueriana non esiste dolore che in assoluto l'uomo può non volere. Il carattere doloroso di un'impressione, infatti, non è la causa della volontà ma solo la conseguenza di questa. Ciò significa che non è il dolore che spinge a non volere una cosa ma il non volere a generare dolore. Dunque, il dolore costituisce la violenza della nostra volontà che si riflette sul corpo. Anche le affezioni piacevoli non sono che la conseguenza della forza con cui la volontà fa sentire i propri impulsi sul corpo. Sia piacere che dolore, dunque, non sono semplici intensità emotive ma rappresentano le differenti modalità fenomeniche attraverso cui la volontà si esprime.

Essi sono segnali di una condizione esistenziale che è ontologicamente negativa. Infatti, la condizione di dolore che secondo Schopenhauer contraddistingue la vita non è una semplice manifestazione dello squilibrio quantitativo delle sensazioni spiacevoli rispetto a quelle piacevoli. Essa non è semplice affezione ma è carenza ontologica. Ciò significa che, a fianco alle sensazioni di dolore e piacere che si rincorrono tra loro nei singoli atti o moventi, esiste il dolore come condizione antropologica. Il dolore struttura l'esistenza dell'uomo nella misura in cui racchiude l'incessante ed incolmabile scarto presente tra il *volere* e la *volontà*. La vita umana, infatti, come quella di tutti gli altri enti che con intensità diverse sono in rapporto tra loro nel mondo sensibile, si esprime in un'incessante sete di volere, cioè in un'infinita successione di *desideri* e di *atti volitivi* che racchiudono nella loro incolmabilità la scissione tra volontà e rappresentazione. La vita dell'uomo, in particolare, essendo sospesa tra queste due sfere è lo scenario nel quale si struttura il paradosso costitutivo del desiderio: la sua essenza è riposta nella sua impossibilità.

La vita, dunque, è dolore nella misura in cui è *impossibilità*. Ciò a cui la vita fisica aspira, infatti, è di ricongiungersi con l'essere che l'ha generata, cioè la volontà. Ma vita fisica e volontà non possono in alcun modo coincidere. La vita è solo il riflesso illanguidito, la maschera che la volontà assume nel mondo della rappresentazione. Per questo la vita è dolore, lo è al fondo di se stessa. Addirittura, Schopenhauer si spinge a sostenere che la vita dovrebbe semplicemente negare se stessa, ritornare alla totalità da cui deriva.

Questo esito estremo non costituisce l'ultima parola della riflessione schopenhaueriana. Le vie che il filosofo propone per liberare la vita dall'angoscia e della noia alle quali è sospesa sono quella *estetica*, non pienamente risolutiva, e quella *ascetica*. Da ciò si può concludere che la volontà umana deve essere intesa come una non - volontà di vita, o meglio, come una volontà che o si accontenta di essere il riflesso sbiadito di una dimensione più profonda, inaccessibile o trova un senso solamente nella negazione di se stessa. La condizione che caratterizza la vita umana è, dunque, l'impotenza, cioè la ricerca costante di una potenza che le sfugge che non può realizzare, di una volontà che non può essere colmata nel mondo della rappresentazione.

Nonostante ciò, l'uomo è l'unico essere che può avvertire il riflesso interiore della volontà nel mondo fenomenico. L'esserci pratico dell'uomo è contraddistinto dall'interrelazione tra oggettività e soggettività. L'essere umano, da una parte si auto – osserva come oggetto nel mondo fenomenico, dall'altra è soggetto dotato di senso interno. Mentre, infatti, l'uomo nell'atto conoscitivo si percepisce come fenomeno, ha, però, anche coscienza di derivare da qualcosa. Dunque, *si percepisce* sia come vita oggettiva, fenomenica, sia come riflesso cosciente dell'essere originario. Ciò non significa che l'essere umano possa in alcun modo accedere all'origine; egli può, però, percepirsi come riflesso fenomenico di questa e può pensare la propria natura fisica come animata dal fondo inaccessibile e segreto che struttura tutte le cose. Anche in questo contesto, così come nella filosofia kantiana, possiamo notare la duplice costruzione che anima il paradosso dell'umano; l'uomo è allo stesso tempo condizione di possibilità e limite, spettatore ed attore della propria esistenza. Il soggetto schopenhaueriano è, come suggerisce G. Simmel, “*cittadino dei due mondi*”:

Su questa posizione del soggetto come proprietà comune dell'apparire e della cosa in sé, come cittadino dei due mondi, si radica la metafisica di Schopenhauer e si stabilisce la direzione del percorso, secondo la quale egli perviene all'assoluto dell'Esserci. L'uomo trova sé come apparenza corporea, corpo tra corpi. La sua materia ed i suoi movimenti sono stabiliti secondo una legge così naturale come tutti gli altri oggetti, i suoi atti avvengono nella stretta causalità di impulsi, stimoli, motivi. Così dunque è evidente la nostra vita, se la consideriamo in modo puramente oggettivo, tanto comprensibile come ogni altro fenomeno, quanto enigmatica secondo la sua essenza intima. I movimenti del nostro corpo, però, ci sono dati ancora in un modo del tutto diverso da questo esteriore, nello stesso tempo, cioè, come azioni della nostra volontà. Ciò che diventa visibile come nostro movimento è intimamente azione della nostra volontà e viceversa: ogni vero atto della nostra volontà è inevitabilmente e immediatamente anche un'innervazione fisica.⁴⁹

La duplice natura dell'uomo costituisce, dunque, il confine tra singolarità e totalità, tra accidentalità spazio temporale e volontà. La tematica della libertà umana, mai pienamente incondizionata, nasce proprio da questa paradossale posizione che fa dell'uomo il limite ed, insieme, la possibilità dell'Esserci. La libertà, infatti, si dischiude nell'uomo solo come spazio di possibilità non attuate né attualizzabili. La libertà, si identifica, dunque, con la volontà libera che, però, solo nella sfera noumenica può essere considerata positiva. La coscienza dell'uomo può cogliere solo il riflesso di quella positività che gli viene restituita sempre in forma negativa, fenomenica. La sfera intermedia tra l'essere ed il conoscere si riflette nella terzietà antropologica che è caratterizzata dalla libertà negativa dell'agire umano. Sospeso tra la volontà assoluta e lo scacco del desiderio o della motivazione l'uomo, infatti, può ritagliarsi una sfera di libertà che è parziale presa di distanza dalla necessità fisica. Schopenhauer affronta la problematica della libertà in un saggio dal titolo “*La libertà del volere umano*”⁵⁰. In esso l'autore mette esplicitamente in relazione il concetto di

⁴⁹ G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995, pp. 42 - 43.

⁵⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, op. cit.

libertà con quello di necessità. L'accezione positiva può discendere solo da una definizione astratta della libertà, escludente la dimensione della necessità. Questa è intesa come ciò che segue una ragion sufficiente. Ogni qual volta una ragione è data ne scaturiscono delle conseguenze. La necessità sorge proprio dal fatto che ogni ragione dà luogo a delle conseguenze. Dunque, quando noi riconosciamo qualcosa come conseguenza di una ragione data, ne riconosciamo la necessità. Ora, il mondo fenomenico è fondato sulla ragion sufficiente, ossia ogni azione che l'uomo compie, pur essendo apparentemente sottoposta ad alternative, segue sempre una medesima volontà che la origina e che non si risolve né nei moventi (o motivi) né nelle azioni che spesso li seguono. Dunque, la volontà è libera in astratto ma non in riferimento alla sfera dell'agire umano che rimane contrassegnata dalla necessità che inchioda l'uomo al mondo. Una volontà assolutamente libera sarebbe, dunque, quella che non fosse determinata da ragioni, cioè da nulla; sarebbe una volontà le cui manifestazioni singolari sorgerebbero in modo originario indipendentemente da ogni legame causale e da ogni regola logica. In questo caso, cioè, il principio di ragione dovrebbe essere eliminato in tutti i suoi significati.

Schopenhauer respinge tale definizione della libertà in relazione alla sfera fenomenica dell'uomo. La libertà umana può essere solo negativa, in quanto, è inconcepibile nel mondo della rappresentazione pensare gli enti come assolutamente indipendenti dalla necessità che può assumere la forma di cause, stimoli o motivazioni. Quest'ultime contraddistinguono l'uomo e sono le forme più elevate e autonome della libertà empirica, in quanto consentono di agire non soltanto per costrizione o contiguità tra stimolo e riflesso, tra causa ed effetto, ma mediante la produzione intellettuale di rappresentazioni che aprono lo spazio di possibilità entro la sfera dell'agire. Nonostante ciò l'agire umano non può dirsi libero in senso positivo. Esso è doppiamente determinato, in primo luogo dal *carattere* che nell'uomo rappresenta una disposizione individuale, empirica ed innata ed in secondo luogo dalla *necessità esterna*. Tra questi due vincoli si apre uno *spazio di autonomia* che è anch'esso negativo. Dunque, l'illusione dell'uomo di essere animato da un volere che lo rende libero è infondato se si pensa tale libertà come possibilità di scelta autonoma. Il volere è libero solo in se stesso. *“Io sono libero perché sono volontà”*: questa è l'espressione adeguata alla libertà positiva. Questa, dunque, è caratterizzata da un puro volere privo d'oggetto e di fini. Le singole volizioni o i desideri, infatti, danno luogo ad un agire libero solo in quanto necessario. Ciò dipende dal fatto che l'uomo è già quello che vuole. È questa la base della dialettica paradossale della volontà. Il volere è un rincorrere una volontà irraggiungibile e la libertà umana è lo spazio che si apre tra un desiderare ed un altro. Se nella filosofia kantiana lo spazio di libertà dell'uomo è ritagliato a partire dall'imperativo categorico che pone la forma universale del dovere morale come presupposto dell'autonomia, in Schopenhauer la libertà umana si trasforma in un paradossale reciproco vincolo tra volontà e necessità. La libertà negativa dell'uomo non discende più dall'impossibilità di estendere alla conoscenza ciò che è pensabile; essa nasce dall'impossibilità di conoscere la volontà come essenza autentica delle cose, dunque, di conoscere l'essere. Sul piano fenomenico ciò che non è pensabile esiste anche se nella forma riflessa della rappresentazione. Ma questa rimane

separata, inaccessibile in profondità. Dunque, ciò che è esiste ma per far ciò deve negare il fenomeno attraverso il quale solo può manifestarsi.

Questa contraddizione non si pone solo sul piano logico: rappresenta il cuore della metafisica schopenhaueriana. Tra conoscenza ed essere si estende la sfera infinita della metafisica che investe anche l'uomo sospendendolo tra volere e volontà, tra forme viventi e vita. Lo slittamento significativo dalla ragione alla volontà introduce l'essere umano ad una metafisica della vita, di cui la volontà libera rappresenta il principio vivificante. Ma da ciò deriva anche una conseguenza che potrebbe, come nota Simmel, attenuare la portata pessimistica della filosofia schopenhaueriana. Se la condizione di impossibilità è la dimensione che rende la vita costitutivamente negativa e la conduce verso l'annullamento di se stessa, rappresenta, però, anche l'apertura alla possibilità di cui ogni esistenza attuale ha estremamente bisogno per vivere. Con apertura alla possibilità Simmel intende la speranza che è riposta in ogni oltrepassamento, cioè la felicità che preannunzia la proiezione di ciò che è attuale in ciò che è potenziale. Il filosofo sostiene che nella filosofia schopenhaueriana l'incolumità del desiderio può essere sfumata dalla seguente considerazione: il volere, proprio in quanto tensione verso un fine non materiale, non procura solo frustrazione ma anche felicità e può essere vissuto come pienezza vitale, come potenza che oltrepassa il riferimento oggettuale. L'oltrepassamento è, dunque, espressione della potenza della vita che fuoriesce continuamente da se stessa. Se, seguendo il suggerimento di Simmel, un'apertura antropologica può essere adombrata nelle tesi schopenhaueriane è anche vero che il filosofo tedesco non riesce a compiere quel salto che consentirà a Nietzsche di trasformare la *volontà di volontà* in una *volontà di vita*. In Schopenhauer questo esito rimane intentato e rischia in ogni momento di tramutarsi nel suo contrario. Mi riferisco alla dimensione ontologicamente carente in cui è precipitato l'uomo che vive la propria condizione esistenziale come impossibilità ed ossessione desiderante.

Da ciò discende anche la tematica dell'*egoismo*⁵¹. La filosofia schopenhaueriana mette l'accento sull'inevitabilità dei comportamenti egoistici che spingono gli esseri viventi ad entrare in conflitto tra loro e a voler sempre un "di più" di vita per sé. La volontà, infatti, volendo se stessa, è sforzo illimitato di superamento delle forme, è un desiderio di possesso infinito. L'esistenza è conflittuale. Questo concetto di egoismo, pur essendo molto vicino alla tematica hobbesiana dell' "*homo homini lupus*" se ne differenzia per alcuni aspetti. Schopenhauer, infatti, rifiuta l'idea della composizione del conflitto mediante la tesi contrattualistica. La lotta per la vita è una condizione non soltanto antropologica ma naturale, non pacificabile mediante il passaggio dallo *status naturae* allo *stato di diritto*. L'egoismo non dà luogo, mediante il conflitto, alle istituzioni politiche e sociali⁵².

La *giustizia* non potrà, di conseguenza, essere dispensata dalle istituzioni statali. Addirittura Schopenhauer nega la possibilità di concepire alcuna forma reale di giustizia umana e mondana. Questa concezione è profondamente improntata alle dottrine mistiche medievali e romantiche che l'autore conobbe approfonditamente ed

⁵¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit.

⁵² Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit.

apprezzò. Di ispirazione mistica è, infatti, è la credenza nell'idea di una *giustizia eterna* che domina il mondo mediante una norma infallibile ed immutabile che si attua al di fuori del tempo. Questa è la volontà universale che tutto unifica e che prende su di sé la responsabilità etica dell'esistenza del mondo, accettando l'orizzonte del dolore e della sofferenza come pena per la colpa originaria che su di essa ricade.

La *colpa*, infatti, rappresenta la vera e propria condizione esistenziale del mondo, non soltanto dell'uomo. Proprio perché consustanziali alla vita naturale, la colpa ed il dolore che essa porta con sé non potranno essere composti ed eliminati da alcuna forma di giustizia terrena. In questa tematica rientrano anche influssi teologici che possono essere ricondotti alla dottrina cattolica del peccato originale o a quella mistica della caduta. La vita è puro accidente, oggettivazione della volontà, riflesso illusorio della verità. Ma questa dottrina riesce a capovolgere gli esiti relativistici ed individualizzanti del concetto di egoismo e di lotta per la vita. Se è vero che nel mondo naturale l'esistenza fenomenica è contrassegnata dall'egoismo della vita che lotta per sopravvivere, è anche vero che proprio l'illusorietà di questa condizione e la vanità della vita spingono il filosofo a superare la concezione egoistica nella sfera della volontà.

L'unico esistere degno di questo nome si trova nella volontà che tutto unifica che è, al contempo, una e molteplice. Ma è il suo essere una, il suo pervadere tutto che la rende molteplice non viceversa. Dunque si può dire che gli esiti della filosofia schopenhaueriana sono improntati ad una visione unitaria che rischia di cadere nell'eccesso opposto: il dissolvimento degli enti in un'identità assoluta della volontà con se stessa. Se l'egoismo è, dunque, la dimensione che caratterizza "*l'insocievole socievolezza*" della vita degli enti fenomenici, l'assoluta unitarietà che dissolve le differenze e che genera il conflitto delle forme si dissolve in un'identità assoluta e monolitica. La volontà è vuoto volere nel mondo della rappresentazione, assoluta identità della volontà con se stessa nel mondo noumenico.

Da ciò a voler sostenere che Schopenhauer ci inviti a guardare oltre il puro mondo delle apparenze, dominato dalla logica egoistica del possesso verso una dimensione pacificata ed unitaria costituisce un passo forse troppo lungo da compiere e sicuramente non indolore. Se è vero, infatti, che le vicende biografiche spinsero il filosofo a nutrire grande insoddisfazione per la logica egoistica e spersonalizzante del capitalismo mercantile non si può, però, affermare che la fuga metafisica soddisfi il punto di vista critico. La separazione netta tra mondo della rappresentazione e mondo della volontà vanifica ogni tentativo di superamento della conflittualità naturale, mostrando semplicemente che la vita fenomenica non ha senso. Ma, allo stesso tempo, se egoismo, desiderio e colpa sono aspetti puramente illusori della vita devono anche essere accettati perché, pur non costituendo l'essere, ne sono la più immediata promanazione. Si tratta di mali necessari, ossia di condizioni esistenziali che si spiegano nello spazio della necessità. La natura, infatti, è necessità. Ecco da dove scaturiscono il dolore e la sofferenza dell'uomo ma anche l'accettazione fisica della propria negatività. Tutto ciò si traduce in una visione etico – politica di assoluto immobilismo. Allo stesso tempo, sul piano ontologico, la dissoluzione del molteplice nell'uno porta al prevalere di una metafisica dell'unità che è assenza di movimento.

Tra queste due condizioni, cioè l'illusorio e vano moto del desiderio rappresentato e l'unitaria staticità della volontà, si pone la condizione antropologica.

La condizione antropologica di carenza, di mancanza, infatti, diviene motivazione soggettiva dell'agire. La vita umana proietta l'uomo verso l'esterno, lo struttura intorno ad una costitutiva condizione di apertura che lo differenzia dall'animale. L'uomo, infatti, non aderisce immediatamente alla natura; egli gode di motivazione e di rappresentazioni che gli consentono di costruire un mondo non immediatamente presente, non esperibile. È questa l'origine dell'agire tecnico e simbolico. Ma l'*operari*, come giustamente ricorda H. Arendt, non si genera solamente da una condizione antropologica di "apertura", scaturisce anche una proiezione di fini verso una dimensione possibile e non attuale⁵³. L'azione umana ha il compito di fissare i fini, di costruire un mondo attuale a partire da una condizione antropologico – esistenziale aperta alla possibilità. Il problema è che tale sfera del possibile presenta sempre uno scarto rispetto all'attuale. La volontà schopenhaueriana che vuole la vita rappresenta proprio il differimento infinito del potenziale rispetto all'attuale e, dunque, rappresenta la dinamica inesauribile del desiderio che rincorre una finalità inesistente nell'orizzonte umano. La finalità, infatti, è interna alla volontà trascendente e non può trovare fuori di sé nulla con cui placarsi; essa può cogliere sempre e solo se stessa. Tale autoreferenzialità della volontà trascende il regno umano dei fini e li vanifica. Il desiderio diviene, in tal modo, vano, in quanto l'assolutezza della volontà che si identifica con la vita le vieta di acquietarsi in un fuori di sé. In tal modo Schopenhauer nega l'esistenza di un fine ultimo e abbandona la vita ad una condizione ontologica carenziale⁵⁴.

Da ciò scaturisce anche la concezione negativa della felicità. Essa consiste nella possibilità di ridurre la necessità ed il bisogno, dunque, si configura come un momentaneo alleviamento della sofferenza. Il bisogno non scaturisce, in questo caso, da una condizione di scarsità esterna. Con Schopenhauer il paradigma della scarsità originaria, che investiva anche l'uomo ma che aveva il proprio cominciamento in una dimensione esterna, si trasferisce nella soggettività umana. L'orizzonte oggettivo di scarsità in cui l'economia politica proietta la vita umana è reso ontologico dall'impianto metafisico schopenhaueriano. Per questo esiste una continuità immediata tra questo punto di vista filosofico e le tesi di Ricardo o Malthus. Ma, come sostiene efficacemente L. Bazzicalupo, anche le successive tematiche economiche marginaliste e liberali trarranno vantaggio dallo scarto tra desiderio e

⁵³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

⁵⁴ Il ribaltamento si verificherà nella filosofia di Nietzsche, il quale parte dalla consapevolezza della medesima, costitutiva, carenza di fini della condizione umana ma la proietta verso una dimensione dell'esistente che cerca di affermare una finalità interna alla vita stessa. Se Nietzsche, infatti, a differenza del suo predecessore, riesce a ribaltare il paradigma pessimistico schopenhaueriano in una visione che fa della vita una condizione di pienezza, ciò significa che egli è riuscito ad individuare un regno dei fini al di fuori della pura referenzialità della volontà. Questo regno dei fini, come giustamente osserva G. Simmel, può essere inscritto nel paradigma dell'evoluzione naturale. Ciò, naturalmente, non significa che Nietzsche condivida la concezione darwiniana di evoluzione progressiva dei viventi e delle specie. Egli, come evidente in maniera chiara ne "La volontà di potenza", rifiuta la prospettiva lineare a favore di una visione evuzionistica che integri l'idea di progresso con l'assenza di una meta o finalità esterna del progresso stesso. L'esistenza è fine a se stessa ed evolve attraverso stadi di sviluppo che implicano sempre un più di vita. Per approfondimenti sull'argomento si veda F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit. e l'interessante saggio di G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, op. cit.

volontà e dall'interpretazione soggettivista che Schopenhauer attribuisce alla condizione di manchevolezza dell'uomo⁵⁵.

La scissione antropologica tra vita interiore, prossima alla volontà, e vita esteriore, proiettata nella sfera dei rapporti biologici e naturali che afferiscono alla dimensione fenomenica, connota l'operare umano in termini empirici. La vita concreta dell'uomo si manifesta come movente o motivazione che si proietta alla soddisfazione del bisogno. Tale soddisfazione può scaturire, però, solo da fini parziali, mai assoluti, e, come tali, puramente soggettivi. Il pessimismo schopenhaueriano si esprime sul piano della rappresentazione con una chiusura della soggettività in se stessa. Come detto, infatti, la chiusura della soggettività in una dinamica desiderante minacciata ed alimentata continuamente dal bisogno è il contraltare della svalutazione pessimistica dell'esistente. Il *bíos* sarà, dunque, circoscritto nella sfera dei bisogni animali e della loro contingente soddisfazione. Ma ciò significa anche che la sfera dell'agire umano diverrà un contesto comprensibile e calcolabile mediante il riferimento ad una "direzionalità interna" mossa da fini puramente soggettivi e strumentali. L'unico orizzonte empirico – biologico dell'uomo è, dunque, quello interamente espresso dalla soddisfazione soggettiva del bisogno mediata dall'agire tecnico – strumentale.

La prospettiva della vita, del *bíos*, è sempre assolutamente singolare eppure generica, si ripete sempre, e non viene trascesa. Sono liberi l'azione, la prassi, il potere che su questa necessità dei bisogni si innestano? Il corto circuito del *bíos* dissolve l'*iter ad libertatem* hegeliano: siamo dentro il *bíos*, dunque alla necessità, e *operari sequitur esse*. «L'*operari* tocca alla necessità». La necessità si chiama Mondo, volontà della vita che vuole se stessa, *Volontà alla Vita*.⁵⁶

Questo aspetto ha delle ricadute molto importanti nell'agire economico. Il *bíos* infatti è il centro da cui si irradia un movimento/motivo della volontà autoreferenziale che si configura a partire da una condizione di carenza antropologica, di bisogno. Ad essa non riuscirà a porre alcun freno il lavoro, inteso come un'agire che consuma, che annulla, che mira semplicemente a garantire la sopravvivenza del *bíos* costitutivamente carente. Si comprendono, allora, anche le acute osservazioni che H. Arendt sviluppa con riferimento alla differenza tra *opera* e *lavoro*⁵⁷. Infatti, quanto l'autrice denuncia la progressiva riduzione dell'*operari* al lavorare, individua nella logica strumentale della vita autoreferenziale la propria radice. L'estensione della logica economica trasforma il mondo in un immenso cumulo di "cose" da consumare che devono essere velocemente divorate e sostituite. La logica del desiderio che inchioda il soggetto alla propria infinita finitudine ha la propria radice nella concezione difettiva dell'uomo che non è solo squalificazione dell'esistente ma anche necessaria ricerca di soddisfazione e gratificazione. La soggettività umana vive in pieno tale scissione che i poteri economico e medico – biologici sapranno riportare al loro comun denominatore: la volontà come vita e come lavoro.

Da questo momento in poi la volontà non sarà solo il soggetto/oggetto privilegiato delle speculazioni metafisiche. Al contrario, essa rappresenterà il fulcro di una

⁵⁵ Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, op. cit.

⁵⁶ *Ivi.*, p.79.

⁵⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

riflessione nella quale fisiologia e metafisica si intrecciano tra loro. Il concetto di volontà, ad esempio, costituirà il nucleo teorico di molte speculazioni economiche come, ad esempio, quelle della scuola marginalista austriaca⁵⁸. La volontà, in questo caso, diviene il luogo soggettivo della scelta ma anche il tramite nel quale agire tecnico e controllo politico si legano tra loro. Ecco perché nella riflessione foucaultiana il *bíos*, inteso come soggetto/oggetto delle dinamiche desideranti della volontà, diviene punto di imputazione e moltiplicatore di microfisiche relazioni di potere. Il soggetto/oggetto della biopolitica è la logica desiderante che racchiude al proprio interno il concetto di volontà⁵⁹.

L'antropologia negativa si pone alla base di quella che Foucault ha definito *analitica della finitudine* che contraddistingue la concezione epistemologica dell'uomo moderno, inteso soprattutto come uomo che vive, desidera e consuma. Ma in Schopenhauer è presente anche il primo evidente sentore di un lento esaurimento della categorie classiche che prendevano in carico la vita umana. L'unico trascendimento possibile si realizza nella sottrazione della volontà da se stessa nella condizione ascetica. Dunque, non è più il vivere sociale, le istituzioni, la volontà generale a rappresentare la risposta imprescindibile contro il bisogno che connota la vita umana. La volontà realizza se stessa solo nell'apertura di uno spazio in cui bisogno vitale, agire strumentale e volontà di volontà si intrecciano dal fondo della loro non – appartenenza reciproca. L'ascesi è trattenimento e negazione della soddisfazione e della pulsionalità sensibile. Essa, però, spinge la volontà a volere sempre di più, a volere se stessa per mezzo della propria stessa negazione. In questa concezione è già sottesa, come mostra Bazzicalupo, l'attitudine ascetica del capitalismo maturo⁶⁰. L'imprenditore schumpeteriano è, infatti, colui che nel processo economico nega a se stesso il godimento immediato, dilazionandolo e trasformando il risparmio in reinvestimento del capitale. Come comprese Marx, l'attitudine ascetica del profitto ripiega la logica desiderante su se stessa mostrando che, colui che nega al desiderio il proprio oggetto riesce ad ottenere potere sulla vita⁶¹. Il desiderio garantisce un'ascesa, dunque, solo se si presenta come un contenitore vuoto, privo d'oggetto. Ecco che il puro volere privo d'oggetto si pone all'origine dell'agire economico moderno.

2.4 Volontà di vita: compimento ed inversione del paradigma epistemologico moderno

Il concetto di volontà assume dei toni differenti nella filosofia di Nietzsche. È nel pensiero di questo autore, infatti, che la complessa parabola dell' *analitica della finitudine* trova, al contempo, il proprio compimento e la propria inversione. Infatti, se da una parte la critica genealogica della morale mostra con Nietzsche la radice biologica dell'esistenza, spogliandola di qualsiasi incrostatura metafisica, dall'altra, la *volontà di potenza* flette il pessimismo schopenhaueriano verso una dimensione vitale. Vorrei, in primo luogo, discutere la centralità che assume in tale pensiero la

⁵⁸ Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, op.cit.

⁵⁹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op.cit.

⁶⁰ Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, op.cit.

⁶¹ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, op. cit.

vita intesa come dimensione biologico/corporea del vivente. Tale concezione sembra portare alle estreme conseguenze le scoperte scientifiche relative alle teorie evoluzionistiche nate e sviluppatesi nel corso del XIX secolo.

Bisogna, tuttavia, sottolineare che nel pensiero nietzschiano la dimensione evolutiva non è inquadrabile nel paradigma epistemologico/antropologico che abbiamo finora discusso. In questo aspetto si compendia la liminarità di tale pensiero, sospeso tra continuità e discontinuità, tra radicamento biologico e scardinamento dei presupposti epistemici che minacciano di dogmatismo anche il sapere scientifico. Anche la scienza, infatti, così come la religione, la filosofia e la morale nasce da una specifica ipostatizzazione metafisica della verità. Tutti i saperi si propongono di affrontare, con mezzi differenti, il problema dell'origine. Anche la scienza, dunque, si struttura intorno ad un apparato epistemologico che consente di fornire una risposta al problema dell'origine e fa ciò attraverso la definizione di una o più verità fondanti. Essa, però, è una fede particolare che si basa sull'idea che non esistono verità, che non esistono convinzioni non falsificabili. L'uomo, infatti, cade in errore ogni qual volta va alla ricerca della verità. Ma dire che nella conoscenza scientifica non esistono convinzioni è sbagliato. Anche la convinzione che non esistono convinzioni è un presupposto. E questo è così forte ed univoco da eliminare la pluralità ed imporsi come dogma. Ciò spinge la scienza a fare della non – verità una morale. Ma una verità che abbia come presupposto quello di mettere continuamente in dubbio l'oggetto stesso del pensiero scientifico si potrebbe, a sua volta, rivelare pericolosa, in quanto potrebbe implicare la negazione del mondo. Elevare la scienza a dogma potrebbe implicare un pericolo ancora più radicale di qualsiasi forma di assolutizzazione religiosa o morale, in quanto genererebbe un profondo nichilismo. Si comprende come Nietzsche avesse ben chiaro in mente l'esito nichilistico che l'elevazione della fede scientifica a dogma avrebbe potuto comportare.

Egli cerca, dunque, di porre i concetti di vita o di evoluzione in una prospettiva de – dogmatizzata, in un'ottica che scardini i saperi consolidati. Il primo concetto ad essere esposto a critica è quello di *evoluzione*. Nietzsche lo interpreta in un'ottica diversa da Darwin.

Si mette in conto alla lotta per l'esistenza la morte delle creature più deboli e la sopravvivenza delle più robuste e meglio dotate; quindi si immagina una crescita costante della perfezione delle creature. Al contrario, noi abbiamo accertato che nella lotta per l'esistenza il caso aiuta tanto i deboli quanto i forti; che spesso l'astuzia supplisce vantaggiosamente alla forza; che la fecondità della specie si lega in maniera sorprendente con la probabilità della sua distruzione⁶².

La concezione nietzschiana di evoluzione non è progressiva. Egli critica il positivismo scientifico insito nella teoria dell'evoluzione. Le specie, infatti, non evolvono verso un fine e la successione degli organismi non indica un grado sempre crescente di perfezione biologica e di adattamento. La *lotta per la vita* non avviene ai fini del perfezionamento lungo una scala evolutiva. Al contrario, l'evoluzione si configura, spesso, come un processo di lunga *decadenza*, nel quale è ciò che si oppone alla volontà di vita che prevale, come elemento di disgregazione e di

⁶² F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., p. 371.

infiacchimento della forza. Il filosofo inquadra la concezione evoluzionista in un movimento caratterizzato da continuità e discontinuità, da picchi evolutivi e da lunghe fasi di declino. Dunque, non esiste un'evoluzione lineare ma solo incrementi e decrementi governati da un *adattamento selettivo*, da una lotta interna alla singola vita. Ma ciò con autorizza a concludere che la molla delle evoluzioni si trovi nella condizione carenziale della vivente. Al contrario, la vita è forza, è potenza che tende sempre al superamento di se stessa, all'oltrepassamento delle forme attuali. La *vita è volontà di potenza*, in quanto si genera nello sforzo costante del superamento di se stessa. È questo il primo, interessante, nucleo del concetto di evoluzione. Questo investe la vita su basi individuali, non collettive. È la singola vita che evolve o perisce che influenza la specie e determina il miglioramento o il declino delle condizioni generali d'esistenza. Ciò significa che in ogni fase dell'evoluzione è la vita maggiormente dotata di volontà che si eleva sulle altre e le condiziona con la propria evoluzione. Ma tale dinamica riguarda le *eccezioni*; la vita che davvero esprime mediante la propria volontà di potenza uno scarto evolutivo rappresenta l'eccezione rispetto alle condizioni normali che spingono la specie verso la decadenza. Dunque, se di lotta si parla in tale teoria dell'evoluzione essa non va a vantaggio del più forte. Ciò avviene perché i più forti si espongono di più alla morte, mentre i più deboli subordinano le condizioni della loro conservazione a quelle del loro accrescimento.

La tematica della *décadence*, dunque, costituisce il nucleo di quello che è stato definito nichilismo nietzschiano. Ma tale concezione differisce profondamente da quella schopenhaueriana. Il pessimismo di Schopenhauer, infatti, discende dall'impossibilità che la vita si ricongiunga con la volontà alla quale costantemente tende e dalla quale deriva. La volontà rappresenta un vuoto rincorrere se stessa e la vita fenomenica un puro riflesso, un'ombra. Il dolore, dunque, nasce dalla vita e può essere alleviato solo da una negazione della stessa. Al contrario, in Nietzsche, la teoria della *décadence*, nasce da una pienezza vitale, da una condizione di sovrabbondanza che si manifesta nell'eccezione. È, infatti, l'eccezione e non la regola che nobilita evolutivamente la specie e la spinge al miglioramento. La decadenza è però connessa all'emergenza, non viceversa. In una condizione di decadenza la vita può esplodere, oltrepassare se stessa, riaffermare continuamente la propria volontà di vita. Ecco, dunque, che la decadenza non costituisce l'ultima parola della filosofia nietzschiana. Essa, invece, deve essere inquadrata entro la dottrina della volontà di potenza.

Come ha giustamente rilevato G. Simmel la potenza deve essere intesa come un'oltrepassamento che la vita più completa opera sulle altre. Ma i vantaggi evolutivi procurati dal singolo ricadono su tutta l'umanità in quanto egli ne rappresenta e riassume il grado più elevato. Dunque, la vita come volontà di potenza rappresenta in sé il grado più elevato dell'umanità⁶³. Nella filosofia nietzschiana è presente una complessa interrelazione tra dimensione individuale e plurale della vita. Essa nella sua molteplicità è rappresentata dal riferimento all'umanità. Il filosofo, infatti, non utilizza le categorie consolidate di società o natura. Nel riferimento societario l'individuo è inglobato e disperso nella massa. Allo stesso modo, la natura è stata

⁶³ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit.

considerata come un contenitore metafisico nel quale la singolarità risulta annullata. Le concezioni che paragonano l'organismo sociale o naturale alla somma dei singoli organismi individuali non rendono giustizia alla centralità che la vita ha nella storia naturale. Infatti, tali concezioni dissolvono il vivente nelle categorie metafisiche di vita sociale o naturale. Se Nietzsche recupera la singolarità vitale non bisogna pensare che si perda in essa. Dire che l'umanità è racchiusa in ogni singola esistenza non significa porre il livello individuale al di sopra di quello collettivo o viceversa. L'umanità si esprime attraverso la vita del singolo non perché questo tenda ad annullarla o si faccia annullare da essa ma perché la realizza concretamente. La vita è l'unica dimensione nella quale l'umanità, comune a tutti gli esseri, si esprime come condizione singolare. Proprio per questo essa non è un valore trascendente né una qualità individuale. L'umanità si identifica con la vita concreta, reale, dell'uomo, con il proprio corpo, con le sue funzioni organiche.

Emerge in maniera lampante il richiamo a quella dimensione istintuale, emotiva, passionale che precede e fonda la sfera della coscienza razionale. Questa riflessione si pone in continuità con l'importanza attribuita dall'autore al *corpo*.

L'inconscio travestimento dei bisogni fisiologici sotto il mantello dell'obiettività, dell'idealità, della pura spiritualità va tanto lontano da far spavento, - ed abbastanza spesso mi sono domandato se, calcolando in grande, finora la filosofia non sia stata in genere un'interpretazione del corpo ed un fraintendimento del corpo. Dietro i giudizi di valore più alti, da cui la storia del pensiero è stata finora guidata, si celano fraintendimenti della conformazione corporea, che si tratti di individui o classi o di intere razze. Si possono considerare tutte quelle ardite dissennatezze della metafisica, in particolare le sue risposte alla questione del valore dell'esistenza, in primo luogo e sempre come sintomi di determinati corpi; e sebbene siffatte affermazioni o negazioni del mondo, misurate scientificamente, non racchiudano in complesso neanche un granello di significato, esse forniscono allo storico e allo psicologo cenni tanto più pregevoli, in quanto sintomi, come ho detto, del corpo, della sua buona e cattiva riuscita, della sua pienezza, potenza, preponderanza nella storia, o invece delle sue inibizioni, stanchezze, impoverimenti, del suo presentimento della fine, della sua volontà della fine.⁶⁴

Il titolo "*Noi senza paura*" che apre il libro quinto del "*La Gaia scienza*" mette in evidenza il messaggio fondamentale dell'opera. Una scienza che si voglia definire "*Gaia*" deve condurre gli individui al superamento della *paura*. È proprio questa, infatti, che dà vita alla morale e determina l'uniformazione degli individui alla logica del "gregge". È per bisogno ma soprattutto per paura che l'uomo istituisce il mondo che lo cristallizza nelle istituzioni sociali. L'"*economia della conservazione della specie*" fornisce una finalità all'esistenza, consente di istituire scopi ultimi verso i quali la vita dovrebbe tendere, trovando un senso⁶⁵.

⁶⁴ F. Nietzsche, *La Gaia scienza. Idilli di Messina*, trad. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2008, pp. 60 - 61.

⁶⁵ La tesi che identifica la vita con la volontà di potenza, pur essendo molto affascinante, non è per nulla consolatoria. Nietzsche, d'altro canto, non affida alla propria filosofia una missione fondativa. Egli vuole demistificare e de - sostanzializzare tutte quelle categorie religiose, morali, scientifiche che si presentano come verità assolute. Della vita, ad esempio, si può soltanto dire che è pura forza, volontà di potenza, potenza che vuole la vita superando le condizioni che inevitabilmente la condurrebbero alla morte. Tutte le verità consolatorie e rassicuranti della metafisica, della morale,

Oggi, nell'epoca che ha proclamato la *morte di Dio* e l'estinzione degli ideali e dei valori metafisici e religiosi, la finalità dell'esistenza è valutata in relazione al principio della *conservazione della vita*. La scienza, infatti, considera buono ciò che è funzionale alla conservazione della specie e cattivo ciò che non lo è. Nietzsche intravede in questo aspetto la problematica relativa all'esaurimento dei valori ed alla ricerca di una nuova condizione vitale. Infatti, la consapevolezza che il mondo in cui l'uomo vive è immorale, non – divino, disumano implica l'apertura di un immenso vuoto nel quale l'essere umano rimane sospeso. L'uomo moderno è posto dinnanzi ad una scelta: mandare in frantumi la metafisica che per secoli ha fornito una risposta al bisogno o disconoscere l'esistenza umana.

L'interrogativo angosciante che si presenta all'uomo moderno è proprio questo *out – out* che apre l'esistenza ad una forma radicale di nichilismo. Ed è proprio per contrastare tale pericolo che il filosofo propone la dottrina del *superuomo*.

*Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto deve essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna. Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. E il più saggio tra voi non è altro un' ibrida disarmonia di pianta e spettro. Voglio forse che diventiate uno spettro o una pianta? Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!*⁶⁶

della religione, invece, subordinano la potenza della vita alla propria conservazione⁶⁵. Ciò significa che questi orizzonti trascendenti, conservando la vita, la depotenziano e la condannano all'immobilismo, alla staticità. Nell'*immunizzazione artificiale* della società la vita deve, dunque, essere de – potenziata, privata della propria volontà sempre eccedente, sovrabbondante ma anche violenta e devastante ai fini della conservazione dell'esistenza collettiva. La forza vitale dei pochi è sottomessa all'istinto di conservazione dei molti. Da ciò nasce quella che l'autore definisce come "*morale del gregge*"⁶⁵. Ma ciò non fa che confermare l'importanza che la metafisica, la fede, la religione hanno nella vita dell'uomo. Esse hanno rappresentato il rimedio, la medicina per una condizione esistenziale che gli uomini hanno sempre considerato insostenibile. La vita dell'uomo, infatti, priva di un rivestimento trascendente, è *nuda vita*, insostenibile animalità, prorompente volontà di potenza che rompe le forme e le ricostruisce continuamente. La vita è perenne flusso, movimento che necessita di essere imbrigliato nelle reti conservative della morale, della religione, della metafisica. La verità è una *menzogna vitale* che l'uomo si impone per potere prolungare la propria esistenza. Dunque, la morale consente all'uomo di assumere una *maschera* da animale mansueto, misconoscendo la violenza che l'esistenza organica porta con sé. Nietzsche affronta anche il problema della *coscienza*. Pensiero, azione e volizione sono gli elementi presenti nell'uomo già a livello pre – cosciente. Tutta la vita, secondo il filosofo, non sarebbe possibile se non ci si guardasse allo specchio. A cosa serve, allora, la coscienza? Essa è legata al bisogno umano di *comunicare*. La necessità di sopravvivere ha portato l'uomo a sviluppare la comunicazione. Dunque, la coscienza nasce dall'*utilità*. L'uomo, infatti, essendo l'animale più esposto al pericolo, ha bisogno di intrattenere reti di relazioni sociali. La coscienza è l' "organo" che consente all'animale – uomo di inserirsi nel contesto sociale. Ma solo il pensiero più superficiale si trasforma in parola, in segno comunicativo. "*Genealogia della morale*" è l'opera nella quale Nietzsche mette in evidenza in maniera più chiara la logica utilitaristica che si pone alla base della nascita della coscienza a partire dallo spirito di conservazione⁶⁵.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2008, pp.5-6.

Il superuomo nasce dal tramonto dell'uomo ma non indica la svalutazione dell'essere umano, al contrario, è l'annuncio dell'avvento di una nuova umanità che rimarrà sempre ancorata al “*sensu della terra*”. Ed infatti, è proprio il “*sensu della terra*” che l'oltre – uomo deve conservare, alla quale deve rimanere legato. Tale senso, tuttavia, non si identifica con la “*forza di gravità*” che tiene l'uomo moderno incollato al suolo impedendogli di elevarsi e di alzare lo sguardo sulle miserie dell'umanità. Il “*sensu della terra*” si identifica con la dimensione vitale, con il corpo, i bisogni naturali. Il superuomo supererà l'uomo a partire dalla consapevolezza raggiunta dell'illusorietà di tutte le morali, le verità, i valori. Ciò che la condizione oltreumana indicherà, infatti, è la via che porta alla *trasvalutazione dei valori*, la strada che conduce al di là del bene e del male. Nietzsche sostiene, dunque, che il “*sensu della terra*” è identificabile con la nascita di un'umanità coraggiosa, tenace, spregiudicata nella quale prevalga la volontà di potenza della vita. Ed è proprio nell'annuncio dell'avvento del superuomo che il concetto di volontà di potenza assume la sua più chiara fisionomia. Il superuomo è colui che sarà capace di fare della vita la continua espressione della sua potenza, della sua forza, della sua capacità di oltrepassamento. La *volontà di potenza* potrebbe, dunque, essere intesa come una *volontà di vita* in quanto si identifica con un *processo di vivificazione* senza il quale l'uomo non potrebbe esistere, non potrebbe evolversi, modificarsi. Essa, infatti, rompe le forme, le trasforma, crea per distruggere e distrugge per creare.

L'autore descrive questi processi servendosi delle scienze biologico – naturali. Egli, infatti, era molto vicino all'embriologia di W. Roux, alla teoria cellulare di R. Virchow, alla fisiologia di C. Bernard⁶⁷. Nella volontà di potenza che libera la vita, secondo Nietzsche, si sviluppa una complessa dialettica di *irritazione* ed *assimilazione* tra corpi e tra organismi ed ambiente. L'attività organica non può essere definita esclusivamente attiva o completamente passiva; attività e passività, azione e reazione sono due facce della stessa medaglia. Rifiutando il dualismo Nietzsche si affida al corpo proprio a partire dall'analisi delle dinamiche fisiologiche che ne determinano il grado e le caratteristiche funzionali. L'intensità dell'assimilazione e dell'irritazione funzionale differisce in base alla complessità degli organismi. Gli organismi unicellulari semplici, ad esempio, hanno un grado maggiore di eccitazione; man mano che si sale nella scala evolutiva aumenta il grado di assimilazione e diminuisce quello di eccitazione. L'uomo, a differenza degli animali, ed ancor più degli organismi semplici, sperimenta un alto grado di “apertura” all'esterno, in quanto non subisce passivamente l'irritazione dell'ambiente ma si costruisce e modifica in relazione ad esso. Gradi maggiori di assimilazione consentono all'organismo umano di modificarsi, pur mantenendo un certo grado di unità interna. Ciò che l'uomo definisce identità organica ed adattamento all'ambiente nasce nell'alveo di un conflitto mai pacificato né pacificabile, tra apertura e chiusura, passività ed attività, identità ed alterità. Infatti, affinché un corpo possa chiudersi in se stesso attraverso l'“attività” che riconduce la differenza all'identità è anche necessario che la vita si disponga ad essere continuamente perturbata ed a subire da tale irritazione delle ferite profonde. La sofferenza dell'irritazione è il motore a partire dal quale è possibile la vita. Si può anche dire che la vita è una reazione

⁶⁷ Cfr. B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, a cura di F. Leoni, Negretto Editore, Mantova, 2010.

difensiva dell'organismo rispetto all'irruzione necessaria dell' "altro", del "diverso". Ma dire ciò significa anche prendere atto che è l'alterità che dissolve le determinazioni individuali e genera "vita" mentre la necessità di conservarla ne rappresenta la negazione.

Proprio per questo motivo la vita si identifica con la potenza. La volontà di potenza è, prima di tutto, una volontà di vita, è una potenza che in un certo senso si oppone alla vita intesa come "forma", come condizione conservativo – esistenziale. Affinché vi sia vita in senso conservativo è necessario che si determini una negazione della potenza, una cristallizzazione dell'attitudine dissipativa, tipica dell'irritazione funzionale e dell'alterità in essa contenuta. Per questo motivo la sofferenza non è una condizione eliminabile dall'esistenza umana ma è ciò che genera affezione e rende possibile l'atto di riduzione dell'alterità all'identità. Ma, come nota H. Arendt, parlando di Nietzsche, bisogna distinguere dolore e gioia da piacere e dispiacere. Il piacere non è assenza di dolore ma liberazione dal dolore; la gioia, al contrario è indipendente dai bisogni e non scaturisce dalla soddisfazione delle necessità primarie. Piacere e dispiacere, dunque, sono connessi alla logica dell'utile, mentre la gioia rappresenta il sentimento della pienezza vitale che è abbondanza, forza di distruzione e creazione⁶⁸.

Le osservazioni fin qui fatte ci consentono, allora, di identificare volontà e vita. Si comprende immediatamente l'enorme distanza presente tra la dottrina della volontà di Schopenhauer e quella di Nietzsche. Egli, infatti, ritiene insoddisfacente la tesi schopenhaueriana che identifica la volontà con la dimensione noumenica separata dal mondo fenomenico. Addirittura, il filosofo rifiuta gli stessi presupposti filosofici di una separazione metafisica tra un mondo della volontà ed un mondo della rappresentazione. In Schopenhauer tale concezione conduce, come abbiamo visto, ad attribuire una determinazione vuota alla volontà. La volontà, infatti, è un assoluto metafisico e la vita è una tensione che mai riuscirà a risolversi in essa. Contro tale punto di vista Nietzsche rivendica l'esistenza di una volontà che è immediatamente vita, che è tensione nel processo infinito di creazione e dissoluzione delle forme, di assimilazione ed irritazione. Da ciò discende anche una critica esplicita al carattere tautologico della vita schopenhaueriana. La volontà che vuole se stessa rinchiude la vita organica, privandola di un "oltre", di una possibilità di superamento della contingenza. Schopenhauer, infatti, nega alla vita una meta esterna o superiore sprofondando il *bíos* in una condizione organica carenziale.

Seconda differenza. Così come in Schopenhauer, anche in Nietzsche la volontà rappresenta una dimensione non razionale. Ma, mentre il primo pone a fondamento dell'irrazionalismo della volontà il comportamento egoistico che conduce ad una introiezione della morale, il secondo ne fa la base per la critica radicale della morale e della religione e per la rivalutazione della dimensione "non cosciente" del desiderio. In Schopenhauer, infatti, l'irrazionalismo si traduce nella constatazione dell'assenza di libertà dell'uomo e del carattere puramente egoistico dell'individuo, nonché della lotta tra le differenti forme di rappresentazione; la soluzione che viene delineata consiste, come abbiamo detto, in una forma di interiorizzazione della colpa,

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 2009.

nella costruzione di una morale che non si fondi, come voleva Kant, sul “dovere” ma che si presenti come atteggiamento sentimentale e soggettivo. Viene così delineato il concetto di “compassione”, a cui Nietzsche si opporrà nella critica radicale di ogni istituzione morale. Anche la consolazione etica, infatti, rappresenta una forma di sublimazione morale nel contesto del sentimento e del carattere. Per Nietzsche, la volontà è ciò che contraddice in termini assoluti la morale, soprattutto sottoforma di etica ascetica o di sentimentalismo, in quanto è volontà di vita e si oppone alle forme della conservazione sociale. L’ascetismo schopenhaueriano non è una strada praticabile per superare l’angoscia o il dolore. Esso porta alla svalutazione del corpo, all’annullamento dell’istinto vitale.

Inoltre, nella filosofia nietzschiana non è presente una scissione tra desiderio e volontà. La logica eudaimonistica che spinge l’individuo alla ricerca della felicità non può essere rappresentata con le logiche desideranti; si tratta di un principio utilitaristico che sospinge il soggetto verso la società o le comode verità della morale o della religione. Bisogna, comunque, ricordare che Nietzsche critica anche il riduzionismo delle tesi utilitaristiche che spiegano l’origine della morale con la creazione e l’imposizione di determinati valori considerati più utili alla sopravvivenza rispetto ad altri. La critica genealogica che l’autore intraprende cerca di superare lo stallo a cui conducono tali teorie che si occupano solamente dell’origine degli atteggiamenti morali. Al contrario, parlare della genesi, significa, non soltanto indagare l’origine immota ed unitaria degli eventi ma anche le dinamiche storico – politiche che l’hanno determinate. L’analisi genealogica mostra, infatti, un punto di vista sulla morale completamente differente sia dalle teorie kantiane che da quelle schopenhaueriane. La logica desiderante è sì alla base della nascita dei sentimenti morali ma non è interpretabile semplicemente come somma di singoli moventi utilitaristici o eudaimonistici.

In altre parole, se in Schopenhauer la morale nasce dalla necessaria scissione tra agire desiderante ed aspirazione universalizzante al superamento dell’egoismo, in Nietzsche desiderio e volontà si saldano nella natura radicalmente “politica” del “discorso di verità” sull’origine. Dire che il discorso di verità con cui si afferma spazialmente e temporalmente un determinato sistema morale nasce da una dinamica politica significa ammettere che la società ha origine da un puro fatto, da uno squilibrio di forze e dall’imposizione del più forte sul più debole. Nietzsche, in poche parole, ritiene che l’origine della società e, con essa di qualsiasi sistema morale, si ponga a partire da una *rapporto di forza* nel quale l’individuo o gli individui maggiormente dotati di volontà di potenza tendono a prevalere sugli altri. È questa l’origine della tanto discussa distinzione tra *morale aristocratica* e *morale degli schiavi*.

Il *pathos* della signorilità e della distanza, il sentimento generale e fondamentale durevole e dominante di una specie superiore, sovrana in relazione ad una specie inferiore, ad un «sotto» - è questa l’origine della contrapposizione di «buono» e «cattivo» (il diritto signorile di imporre nomi si spinge così lontano, che dovrebbe essere lecito concepire l’origine del linguaggio stesso come estrinsecazione di potenza della classe dominante. Questa dice «questo è questo e questo», con una parola appone

il suggello definitivo ad ogni cosa e avvenimento e in tal modo, per così dire, se ne impossessa).⁶⁹

Conducendo un'interessante analisi etimologica, infatti, Nietzsche dimostra che il termine "aristocratici" significa "migliori" ed è sempre l'appellativo che i popoli vincitori attribuiscono a se stessi per distinguersi da coloro che dovranno essere asserviti e considerati inferiori. Dunque, le società nascono dal conflitto e dalla guerra, dall'asservimento di una parte sull'altra e dalla necessità di imporre un codice ed un sistema di valori che parli il linguaggio dei vincitori. Così, tutti i termini come bene, male, virtù, onore ed i loro contrari devono essere considerati come sistemi di valori contingenti, relativi, modificabili nello spazio e nel tempo. Ma lo scenario di violenza e sopraffazione da cui nascono la società ed i valori morali è anche interpretabile come una dinamica desiderante. Desiderio e volontà di potenza si saldano in quel movimento sia di incorporamento e riconduzione dell'alterità all'identità, che instaura la "morale aristocratica", sia in quel contro - movimento di separazione e confinamento che struttura la "*morale degli schiavi*". La genealogia nietzschiana ha il grande merito di mostrarci la radice della costruzione dei "*discorsi di verità*" che fondano i sistemi morali, chiarendo la profonda implicazione che i meccanismi desideranti hanno in questo contesto. Data tale premessa si può comprendere, allora, perché Nietzsche fu tanto distante dalle concezioni morali sia di Kant che di Schopenhauer. La morale non nasce dalla razionalità né dalla compassione: essa scaturisce da un rapporto di forza nel quale prevalgono, di volta in volta, gli individui dotati di una maggiore volontà di potenza.

Si tratta di una dinamica *biostorica*, non prettamente organica. Anche l'affermazione del superuomo deriva da un'elevazione storico - vitale del tipo uomo. Ciò significa che un nuovo tipo di umanità potrà generarsi da poche eccezioni che saranno capaci di spezzare le condizioni storico - sociali in cui prospera l'uomo della massa. Inoltre, come abbiamo visto, il concetto di evoluzione è sì riferito ad una nuova specie di uomini ma non implica un processo lineare e progressivo. I superuomini sono, dunque, coloro che, nella loro epoca, dimostrano una maggiore attitudine al mutamento, maggiore "forza", una più solida volontà di potenza. Ma la "*grande salute*" da cui scaturirà il superuomo nascerà, da una parte da una nuova e più spiccata attenzione nei confronti del corpo, delle sue esigenze vitali e mediche e, dall'altra da un rinnovato coraggio nell'esplorare gli abissi più profondi della conoscenza. Questi due aspetti sono collegati tra loro e rendono conto in maniera esplicita della dimensione biostorica che caratterizza l'annuncio della morte di Dio e dell'avvento del superuomo.

Noi uomini nuovi, senza nome, difficili da capire, noi figli precoci di un avvenire non ancora dimostrato - abbiamo bisogno per un nuovo scopo anche di un nuovo mezzo, cioè di una nuova salute, di una salute più robusta più smaliziata più tenace più temeraria più allegra di ogni salute che c'è stata finora. [...] La grande salute - una salute che non solo si ha ma che costantemente si conquista e si deve conquistare, perché sempre di nuovo la si sacrifica e la si deve sacrificare! [...]

⁶⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit., pp.59 -60.

Come potremmo, dopo un tale spettacolo e con una tale fame di sapere e di conoscere, accontentarci ancora dell'uomo di oggi? È molto male ma è inevitabile che solo a fatica possiamo mantenerci seri nel guardare alle sue finalità e speranze più degne, e che forse non vi guardiamo nemmeno più. Un altro ideale ci corre innanzi, un ideale stravagante, tentatore, ricco di pericoli, a cui non vorremo persuadere nessuno, perché a nessuno concediamo facilmente il diritto di nutrirlo: l'ideale di uno spirito che giochi ingenuamente, cioè involontariamente e per una pienezza e vigoria strabocchevole, con tutto ciò che finora è stato detto sacro, buono, intoccabile, divino; (...) l'ideale di un benessere e benvolere umano – troppo umano, che molto spesso apparirà disumano, per esempio, se si pone accanto a tutta la serietà che c'è stata finora sulla terra, accanto ad ogni specie di solennità nell'atteggiamento, nella parola, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come una loro vivacissima parodia involontaria (...).⁷⁰

Come ha giustamente messo in evidenza Foucault, la critica genealogica della mortale denunciando contemporaneamente l'illusorietà del soggetto e dell'oggetto della conoscenza rivela anche la natura carnale, corporea a partire dalla quale l'uomo crea le verità trascendenti. La morte di Dio, dunque, si compendia in questa nuova e gioiosa consapevolezza, che nel momento in cui denuncia la relatività dei valori pone anche una prospettiva di speranza, delinea un percorso di salute/salvezza. L'oltre - uomo è il nome attribuito a tale percorso tratteggiato da Nietzsche, percorso che - ripetiamolo - è *biostorico* non prettamente biologico – evoluzionistico. Non si tratta del miglioramento biologico della specie o della razza, come molti interpreti strumentalmente hanno sostenuto e sostengono. Dire che l'oltre – uomo è una *traiettoria biostorica* significa attribuire alla critica genealogica della conoscenza dell'uomo e sull'uomo il posto privilegiato.

Ma cosa intende Nietzsche per critica genealogica del soggetto e dell'oggetto della conoscenza?

Come abbiamo visto, l'uomo moderno si presenta come uomo della conoscenza, come individuo contemporaneamente investito dalle forme di potere e sovrano nelle proprie competenze conoscitive. Per Nietzsche si tratta, dunque, di smascherare la doppia illusorietà sottesa alla teoria della conoscenza de – sostanzializzare sia la categoria di soggetto che quella di oggetto. In questa prospettiva, infatti, il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto non esistono, sono ipostatizzazioni filosofiche con cui si è cercato nella modernità di attribuire all'uomo la scintilla onnipotente di Dio. Orfano di tutti i sistemi religiosi, metafisici, morali, l'uomo ha posto nella finzione del soggetto della conoscenza la propria illusoria consolazione. Il soggetto che conosce è signore sul mondo e su se stesso; ma ponendosi in questa posizione, egli diviene anche oggetto della propria conoscenza. Si trova nella paradossale posizione di soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Lo svelamento che la genealogia compie rispetto al soggetto/oggetto della conoscenza è una sorta di osservazione di secondo grado. Non soltanto, infatti, la genealogia mira alla de – sostanzializzazione delle categorie di soggetto ed oggetto; essa svela anche il paradosso della conoscenza che l'uomo ha di se stesso. L'uomo, infatti, è l'unico vivente che facendo di se stesso sia il soggetto che l'oggetto della conoscenza deve fare i conti con la consapevolezza della propria finitudine. Il pericolo che

⁷⁰ F. Nietzsche, *La Gaia scienza. Idilli di Messina*, op. cit., pp. 375 - 376.

l'elevazione dell'uomo a Dio comporta è proprio quello di non riuscire a superare il paradosso costitutivo dell'umano. Come sostiene Foucault il “*posto del re*” rimane vuoto⁷¹. Ma si tratta di un vuoto di cui il soggetto/oggetto della conoscenza ha piena consapevolezza. Lo smascheramento, dunque, era già avvenuto alle soglie dell'epoca moderna. Il Dio che muore toglie la prima maschera; la seconda rappresenta il compito e la speranza affidata al superuomo. Foucault esplicitò questo smascheramento parlando di “*morte dell'uomo*” e Canguilhem mise a tacere le critiche che quest'affermazione generò, suggerendo, più chiaramente, di interpretarlo come “*estinzione del cogito*”.

Il problema dell'*infinita finitudine dell'umano* si presenta in Nietzsche in tutta la sua drammaticità essendo esplicita la dinamica dello svelamento, cioè l'illusione, la fallacia della conoscenza umana. L'uomo è un inganno; egli si auto – inganna, si illude attraverso la conoscenza. Questa rappresenta una fede metafisica ma, nello stesso tempo, è coscienza dell'auto – inganno. La morte di Dio rappresenta, dunque, il primo passo di tale presa di coscienza da parte dell'uomo. Nietzsche è l'unico filosofo che ne mostra senza veli la profonda tragicità ma anche la via d'uscita. L'eterno ritorno dell'uguale ne lascia intravedere la flessione ed il ribaltamento; il superuomo ne indica la strada. A tal proposito così si esprime Foucault:

Sarebbe forse opportuno individuare in Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza ed insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; (...). Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare solo entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.⁷²

Ritengo che la *volontà di vita* rappresenti questa sintesi *biostorica* del pensiero nietzschiano. Essa consente, infatti, di rendere possibile la critica nella forma di un triplice ribaltamento che Foucault riferisce direttamente ai tre aspetti che caratterizzano l'*analitica della finitudine* nell'episteme moderna.

Il primo consiste nella *replicazione dell'empirico nel trascendentale*. Come abbiamo visto, con la nascita dell'“*allotropo empirico trascendentale*” l'episteme moderna si è articolata in due forme di pensiero: l'*estetica trascendentale*, che colloca la conoscenza “positiva” nella “natura” e la *dialettica trascendentale*, che attribuisce il sapere dell'uomo e sull'uomo alla storia. Al primo tipo di pensiero Foucault riferisce le tesi positiviste di Comte, al secondo le tesi del materialismo dialettico di Marx. Dunque, se la prima forma di conoscenza ha condotto al positivismo, la seconda ad un'escatologia storica. L'*analitica della finitudine* ha rappresentato, invece, una terza via, che si presenta nella forma di una *quasi - estetica* e di una *quasi - dialettica*. Essa

⁷¹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

⁷² M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., pp. 367-368.

ha investito l'analisi del vissuto che fa riferimento ad una teoria del soggetto che, al contempo, si radica nell'esperienza del corpo ed in quella della cultura. L'analisi del vissuto si è imposta, invece, come contestazione del positivismo e dell'escatologia. Ma, secondo Foucault, questa non soddisfa in pieno l'esigenza critica, in quanto non si pone il problema dell'uomo, non mette in dubbio a livello radicale l'origine del pensiero antropologico ma lo dà per presupposto. Al contrario, il filosofo intravede nella riflessione genealogica nietzschiana il primo tentativo di critica radicale della conoscenza antropologica e di svelamento del paradosso che costringe l'empirico a replicare se stesso in una trascendentalità che lo pone come condizione e limite. In poche parole, l'*annuncio della morte di Dio* consente di aprire una riflessione sull'infinita finitudine dell'umano, nella forma dello smascheramento di un'empiricità che fa di se stessa, della sua positività, la base di un sapere che l'uomo infinitamente riferisce a se stesso. Il molti luoghi della riflessione foucaultiana il problema della replicazione dell'empirico nel trascendentale si pone come nodo centrale del paradosso conoscitivo che coinvolge l'allotropo umano, sospeso tra soggettività ed oggettività della conoscenza, attore e spettatore della propria impossibilità, sovrano e sottomesso nei confronti di una rinnovata autonomia esperienziale e conoscitiva. Infatti, parole e cose assumono il loro autonomo statuto esistenziale, sussistono le une accanto alle altre al di fuori del reticolo della rappresentazione che le collegava, articolandole tra loro nella forma della ripetizione, dell'analogia, della similitudine. L'uomo, al contrario, diviene cosa tra cose e parola tra le parole. Infatti, *antropologia* e *discorso* assumeranno una loro autonoma esistenza, cercando, però, la strada epistemologica di un reciproco collegamento. Dunque, il nodo paradossale che anima l'allotropo empirico trascendentale può essere sciolto da una critica che in primo luogo prenda in considerazione l'uomo a partire dalla messa in discussione del dogma antropologico e che, in secondo luogo, lo disarticoli a partire dalle proprie forme costitutive, cioè nell'autonomia del proprio statuto di vivente e di essere parlante. Nietzsche fa ciò lasciando intravedere quello che, secondo Foucault, diverrà un'evidenza fondamentale per il pensiero moderno: *volontà di potere* e *volontà di sapere* si intrecciano tra loro, le forme di potere che vincolano e cristallizzano il *bíos* si accompagnano con forme di sapere che pretendono di dire la verità su questo. Potere e sapere si coappartengono. L'annuncio della *morte di Dio*, dunque, precede, ma coincide anche, con l'annuncio della *morte dell'uomo* proprio perché la genealogia della morale lascia intravedere, da una parte la problematica aperta dall'epistemologia moderna sulle tematiche che riguardano direttamente il *bíos* e la "*natura umana*", dall'altra la questione che fa perno *sulla conoscenza dell'uomo* (l'interrogativo sul sapere antropologico). La volontà di potenza, superando lo stallo delle concezioni filosofiche che la confinavano all'agire morale o all'ipostatizzazione metafisica, diviene la chiave di lettura del *bíos* e delle forme di sapere che investono l'uomo.

Il secondo aspetto su cui Foucault fonda l'analisi della finitudine è il problema *dell'articolazione del cogito sull'impensato*. Essendo un allotropo empirico trascendentale l'uomo è anche il "luogo" di un disconoscimento che espone sempre il pensiero ad essere sopravanzato dall'essere. Ciò che costituisce il "negativo" del pensiero, il non conosciuto è anche ciò che conduce alla conoscenza di sé. Per

questo, il cogito moderno differisce da quello cartesiano. Esso implica l'interrogazione che il sapere intraprende, per conoscere come il pensiero possa abitare al di fuori di se stesso. "Io penso" ed "Io sono" si disarticolano e si dissociano tra loro. In questo caso, la problematizzazione del pensiero umano implica che il pensiero si rivolga all'impensato e si articoli su di esso nella forma del non – pensiero. Tale dialettica tra cogito ed impensato conduce, da una parte, ad un'ontologia dell'impensato e, dall'altra, alla tematica dell'inconscio. Tra queste due dimensioni si erge l'annuncio nietzschiano del *superuomo*. La conquista di una "grande salute" implica, dunque, l'oltrepassamento dell'umano nella direzione del recupero della dimensione pre – razionale ed a – razionale della vita. Emerge il *corpo*, la sua natura istintuale pre – cosciente. Ma, accanto a questa tematica che si avvicina molto a ciò che in seguito verrà definito "inconscio" emerge anche l'impensato come *forma di conoscenza ultraumana*. Dire che l'uomo è un qualcosa che deve essere superato significa anche riconoscere il superamento della dialettica negativa tra cogito ed impensato. Se essere dell'uomo e conoscenza non coincidono più ciò significa che la ragione non potrà spingersi oltre se stessa e, dunque, troverà nell'impensato il proprio limite. Ma ammettere che proprio tale limite potrebbe restituire il senso dell'essere, conduce al superamento di tale ontologia.

Non si tratta di un paradigma vuoto. Ne "La storia della follia" M. Foucault parlando del passaggio dall'età classica a l'episteme moderna, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, nota che le categorie che definivano la follia si modificano passando dal riferimento all'irrazionalità a quello della coscienza o volontà. A partire dal XVIII secolo nasce, infatti, il concetto di "follia morale"⁷³. Essa non discende da un'oscillazione tra razionale ed a – razionale. Quella che fino ad allora era stata definita come "sdragione" ed era stata esclusa dalla dimensione della razionalità, ora viene reinclusa in tale sfera nella forma della volontà, che segna il limite tra umanità ed animalità. Se il limite, dunque, si trasferisce dall'esterno all'interno del *bíos*, l'uomo diverrà il "luogo" organico nel quale si costruisce una nuova ontologia che eleva questo stesso limite ad elemento costitutivo. L'impensato, però, è restituito in forma negativa rispetto alla dimensione dell'essere dell'uomo, diviene malattia.

Secondo Foucault, Nietzsche fu il primo filosofo a riconoscere e denunciare il carattere paradossale dell'ontologia dell'impensato e ad aprire tale limite alle possibilità di una nuova conoscenza.

Così, è all'uomo folle che Nietzsche affida l'annuncio della morte di Dio e l'avvento del superuomo ne "La gaia scienza":

«[...] Come possiamo consolarci, noi assassini di tutti gli assassini? [...] Con quale acqua potremmo lavarci? Quali cerimonie espiatorie, quali sacre rappresentazioni dovremmo inventare? Non è la grandezza di questo gesto troppo grande per noi? Non dobbiamo farci dei noi stessi, anche solo per apparirne degni? Non è stata mai compiuta una gesta più grande – e tutti coloro che nasceranno dopo di noi apparterranno, grazie a questa gesta, ad una storia superiore a tutta la storia che c'è stata finora!»⁷⁴

⁷³ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, op. cit.

⁷⁴ F. Nietzsche, *La Gaia scienza. Idilli di Messina*, op. cit., pp. 206 - 207.

Il terzo elemento a cui fa riferimento l'analitica della finitudine è *l'arretramento ed il ritorno dell'origine*, cioè il rapporto tra l'origine e la storicità umana. Secondo Foucault, il pensiero classico era interessato ad un rapporto con l'origine che veniva pensato in tutte le forme della rappresentazione come unitario, in quanto riferito ad un "inizio" che si voleva unico. Nel pensiero moderno non è più l'origine che lascia profilarsi una storicità ma una storicità che lascia intravedere l'origine. L'uomo moderno, così, si accosta ad una storicità che lo rende sempre slegato dall'origine. Questa lo precede, lo sopravanza. Ma nello stesso tempo l'uomo assume, nell'ambito della propria singolare storicità, come esperienza vitale, un nuovo cominciamento che lo rende indipendente, autonomo da tale origine a lui inaccessibile. Dunque, l'uomo si separa dall'origine; in lui le cose trovano un nuovo inizio. Egli diviene la fessura, la faglia a partire dalla quale il tempo può ricostituirsi. Ma affinché tale *storicità umana*, come *temporalità autonoma della vita*, possa definirsi è necessario che l'arretramento dell'origine venga incluso come presupposto, come base di partenza del movimento che libera l'uomo ed il proprio corpo. In altre parole, il movimento che fonda la storicità come temporalità umana necessita di un costante ritorno all'origine nella forma della propria negazione nel "*toglimento*" di se stessa. Ciò si evince nella concezione del tempo presente nelle opere di Marx, Hegel, Spengler.

Nella concezione ciclica del tempo di Nietzsche il ritorno si dà nell'infinita ripetizione dell'origine dove si pone il dominio della volontà. In tal modo, in ogni punto della curva che flette il tempo su se stesso esiste anche un movimento lineare e singolare, quello della storicità umana. L'eterno ritorno dell'uguale si ripete all'infinito ma si compone anche di singoli movimenti della volontà. In tal modo, le estremità si toccano tra loro ma il tempo dell'origine e quella dell'uomo sono in un rapporto di separazione/unione. Il tempo infinito della natura si riflette nel tempo finito dell'uomo che, però, è pur sempre parte di esso. Emerge la tematica della finitudine dell'uomo ma anche la sua possibilità di superare i limiti imposti.

Questo aspetto è presente nel frammento che parla del *sogno di "Zarathustra"*. In un clima onirico e tetro il *nano* espone a *Zarathustra* la *dottrina dell'eterno ritorno*:

«O Zarathustra», sussurrava beffardamente sillabando le parole, tu, pietra filosofale!
Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve - cadere!
O Zarathustra, pietra filosofale, pietra lanciata da fionda, tu che frantumi le stelle! Hai
scagliato te stesso così in alto, - ma ogni pietra scagliata deve cadere!
Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zarathustra, è vero: tu scagliasti
la pietra lontano - ma essa ricadrà su di te!»⁷⁵

La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, fondando la temporalità su una ripetizione ciclica che fa ritornare tutte le cose, può condannare l'uomo alla dannazione ma anche destinarlo all'immortalità. L'eterno ritorno, infatti, può essere interpretato come una ripetizione infinita di tutto ciò che si è vissuto o come un'infinita possibilità di rinascita. Infatti, dire che "*questa vita, la quale stai vivendo adesso e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta ed ancora innumerevoli volte*"⁷⁶

⁷⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, op. cit., p. 182.

⁷⁶ F. Nietzsche, *La Gaia scienza. Idilli di Messina*, op. cit., p. 305.

significa che la sua ripetizione può sprofondare l'uomo nell'abisso o elevarlo a dio. La vita, pur nella costante ripetizione di se stessa, vince la morte, rompe le forme, le de – pone, le abbandona per poi tornare. L'angosciosa, pesante scelta si pone per l'uomo tra il nichilismo e la salvezza eterna. In questo circolo della temporalità naturale, dunque, interviene la storicità umana, che si misura nell'oscillazione di un attimo. Ma ciò che può sciogliere l'enigma è sempre e solo la “scelta” che si esprime nella domanda: *“Vuoi tu questo ancora una volta ed ancora innumerevoli volte?”*⁷⁷ L'eterno ritorno può aprirsi ad un orizzonte di salvezza, soltanto se la volontà umana dice di sì alla vita, nella propria infinita ripetizione. Dire di sì alla vita significa, però, accettarla nella sua interezza, nella sua tragica ricorsività. Questo atto di scelta e di accettazione del tempo della vita è l'estremo gesto di amore che secondo Nietzsche l'uomo può avere verso se stesso e la vita. Accettare il dolore della propria esistenza, ripetersi all'infinito come estremo atto di amore per la vita significa fare della temporalità umana un eterno, significa, seguendo le parole di Foucault, trasformare l'estremo arretramento dell'origine nell'istante in cui è possibile una storicità umana. La storia dell'uomo si compendia, infatti, nell'attimo della scelta, che non modifica il corso degli eventi ma decide della salvezza o della dannazione infinita dell'uomo. In altre parole, ogni singolo individuo può scegliere se volere la propria vita esattamente come gli si presenta o non volerla, se abbandonarsi al nichilismo o aprirsi incondizionatamente alla vita. Tale scelta è già presente in potenza nell'uomo, non aspetta la nascita del superuomo. Ma ciò significa, forse, che il superuomo esiste già nell'istante della scelta, nel momento in cui la strada del passato e quella del futuro si incontrano.

⁷⁷ *Ibidem.*

3. Il discorso di verità “oikonomico”

3.1 Il concetto di *oikonomia*

Oikonomia significa “amministrazione della casa”. Una delle prime e più interessanti testimonianze del termine si trova nel trattato dello pseudo Aristotele sull’economia¹ nel quale si pone la distinzione tra governo della casa ed amministrazione della *polis*². Già da questo preliminare accenno introduttivo si possono trarre due osservazioni. In primo luogo, che nell’antichità greca ed all’atto della propria concettualizzazione la sfera dell’*oikonomia* si distingue nettamente dalla sfera pubblica della *polis*. In secondo luogo, ed in conseguenza di tale distinzione, si definisce anche una separazione tra paradigmi. L’*oikonomia*, infatti, a differenza della sfera dell’attività pubblica che è essenzialmente “politica”, è caratterizzata dalla dimensione gestionale – ordinativa. Nell’*Economico* Aristotele ed i suoi discepoli sottolineano questo aspetto, parlando di un paradigma gestionale che comincia a differenziarsi da uno politico. A differenza del *Politico*, dunque, nell’*Economico* non si fa riferimento ad un sistema di norme che costituiscono una scienza ma a delle disposizioni o a delle decisioni volte alla risoluzione di problemi contingenti e specifici³. Riprendendo il linguaggio foucaultiano, potremmo dire che tale paradigma si preoccupa della giusta disposizione delle cose, delle persone, delle relazioni. La gestione, dunque, è un’attività ordinativo – pragmatica volta a realizzare la “giusta” disposizione delle relazioni e delle funzioni tra cose, persone, attività. Lo stesso Aristotele, utilizzando tale termine, fa riferimento a tre tipi di relazioni che si sviluppano nel contesto dell’*oikos*: relazioni dispotiche padrone – servo, relazioni

¹ Cfr. Aristotele, *L’amministrazione della casa*, a cura di C. Natali, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma – Bari, 1995.

² Il concetto di *oikonomia* è stato trattato anche da autori come Senofonte e Platone. L’*Economico* di Senofonte può essere considerato il primo vero trattato sul concetto di economia come l’arte maschile di governare la casa e come dimensione del comando. Da ciò deriva l’accezione etico – aristocratica che viene attribuita al termine: l’economia è l’arte del limite, indica, cioè, i confini etici, le regole, le virtù che devono improntare l’attività di gestione ed amministrazione dei beni ed il guadagno. Ciò fa sì che l’*oikonomia* sia intesa sia come *tèchnē* che come episteme. Nella Repubblica di Platone, invece, il concetto di *oikonomia* è difficilmente distinto dalla crematistica ed ambedue queste dimensioni sono contrapposte alla filosofia, considerata come l’unica fonte della conoscenza. Nel pensiero platonico la sfera dell’*oikos* non dovrebbe esistere e nella Repubblica se ne propone addirittura l’abolizione in quanto contraria ai valori ed agli interessi pubblici. Il testo delle Leggi è l’unico nel quale Platone si accosta alla tematica dell’amministrazione della casa. Egli, tuttavia, come già Senofonte, associa l’*oikonomia* al potere del padrone e la considera genericamente come l’arte del comando nei confronti degli schiavi, dei figli, delle donne. Si può dire che nelle opere platoniche è presente sia un’accezione negativa dell’*oikonomia*, associata alla crematistica, sia un’accezione positiva che si basa sulla conoscenza della matematica e mira alla realizzazione dell’ordine e all’armonia.

³ Alcuni aspetti del concetto di *oikonomia* sono stati discussi da Aristotele nel *Politico*, opera cronologicamente antecedente all’*Economico*. In questo contesto confluisce la duplice accezione platonica di economia intesa sia come etica che come pragmatica. Inoltre, l’*oikomike*, prima ancora di essere un’arte o una scienza è un’*hexis*, uno “*stato abituale dell’animo*”. Dunque, con questo termine si intende sia la disposizione individuale sia i principî teorici dell’arte in forma universale. Nel senso della disposizione d’animo l’*oikonomia* è intesa come la capacità di gestire una famiglia, che è parte della capacità umana di raggiungere il bene supremo, la felicità. L’*oikonomia*, infatti, è manifestazione della saggezza pratica (*phronesis*), insieme alla capacità di fare le leggi e di gestire la cosa pubblica. In tal senso, Aristotele si oppone al programma politico della Repubblica platonica che proponeva l’abolizione della sfera privata: l’*oikonomia* non soltanto deve esistere ma deve rimanere nettamente distinta dalla sfera pubblica.

paterne genitore - figli e relazioni gamiche marito – moglie. Inoltre, nel trattato aristotelico una differenza fondamentale è data dal fatto che l'*oikia* è intesa anche come una monarchia mentre la *polis* è composta da molti governanti. L'ambito democratico della *polis*, dunque, si distingue da quello della casa essendo caratterizzato da un principio di uguaglianza tra capi famiglia, ognuno dei quali ha il controllo gestionale della propria *oikia*. Ma ciò significa che, nel momento stesso in cui si sottolinea la differenza fondamentale tra la sfera pubblica e quella privata, quest'ultima risulta anche presupposta alla prima. Se i "molti" che governano in una situazione di eguaglianza sono i "monarchi" che hanno il controllo sulla sfera familiare, ciò significa che l'autonomia del pubblico dipende ed è in qualche modo fondata su un certo ordine gestionale che deve essere assicurato nella sfera dell'*oikonomia*. H. Arendt sottolinea l'importanza di quest'aspetto privato come fondamento della dinamica pubblica ed associa la dimensione dispozionale – gestionale alla sfera della sopravvivenza. L'*oikonomia* si fonda, dunque, sulla gestione delle relazioni naturali che prendono corpo all'interno della famiglia. Con i termini "relazioni naturali" si intende mettere in luce la sfera della *sopravvivenza* come ambito in cui predomina la *necessità*. Come dire, ciò che muove le dinamiche ordinatorie – gestionali – *oikonomiche* è la necessità che si proietta nell'esistenza familiare. Vivere nella sfera dell'*oikonomia* significa, dunque, sopravvivere, garantire, attraverso la retta disposizione delle cose, l'esistenza. Ma ciò significa anche che la vita nell'*oikia* deve essere costantemente inquadrata nella sfera del bisogno, della necessità, nel legame che costitutivamente vincola l'esistenza alla necessità della propria conservazione. È possibile, dunque, affermare che il *paradigma oikonomico* è anche un *paradigma conservativo* che eleva la *conservatio vitae* a criterio ordinatorio familiare. Ciò dimostra che l'esistenza assume forma dalla possibilità di agire conservativamente, prendendo temporaneamente le distanze dalla necessità. La vita dell'animale – uomo è vincolata alla necessità di soddisfare i propri bisogni primari. Ciò genera l'agire *oikonomico* che è essenzialmente inteso come lavoro, cioè dispendio fisico di energia.

H. Arendt sottolinea l'importante distinzione tra il lavoro del corpo e l'azione delle mani⁴. Il lavoro è un'attività che si annulla nella soddisfazione del bisogno e che mira all'incorporazione fisica della natura. Al contrario, l'azione fa dell'animale un essere qualificato e del dispendio energetico – lavorativo un'attività che consente di fissare il mondo, di costruire tecnicamente e simbolicamente tutto ciò che ci circonda. Il problema fondamentale che motivava nell'antichità classica la distinzione tra sfera privata e pubblica risiedeva nella necessità di tenere separato il lavoro dalla *tèchnē*, la sopravvivenza dalla vita qualificata, il bisogno dalla libertà. Nel mondo greco l'uomo libero viveva grazie al lavoro degli schiavi. L'esistenza umana, dunque, per poter essere considerata qualificata doveva presupporre una separazione, una divisione chiara tra schiavo ed uomo (o anche tra uomo e donna, tra padre e figlio). La soddisfazione dei bisogni attraverso il lavoro veniva considerata una condizione talmente infima per l'uomo libero da dover essere respinta verso la "regione" dell'*sub – umano*. La libertà, dunque, era fondata sul lavoro di coloro che dovevano garantire la sopravvivenza affinché si potesse costruire, in seguito, una vita

⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

qualifica, “*esistente in vista del vivere bere*”. Si può dire, dunque, che nell’antichità il paradigma *oikonomico* era un paradigma gestionale che mirava alla fissazione delle giuste e “convenienti” relazioni familiari al fine di porre una separazione tra nuda esistenza e vita qualificata⁵. Ma in quanto base materiale della vita pubblica, tale paradigma consentiva di articolare tra loro relazioni naturali e politiche.

Ricorrendo ancora una volta alle tesi arendtiane, possiamo sottolineare che la *vita activa*, cioè la sfera delle relazioni politiche che univano tra loro soggetti caratterizzati dall’eguale libertà di agire, doveva necessariamente presupporre una separazione simbolica tra pubblico e privato, proprio al fine di garantire l’esistenza stessa di una sfera pubblica.

La vittoria sulla necessità ha per obiettivo l’assoggettamento dei bisogni vitali che coartano l’uomo tenendolo in loro potere. Ma questa signoria può essere realizzata soltanto dominando e coartando gli altri, i quali, costretti a vivere in schiavitù, sollevino gli uomini liberi dalla coercizione della necessità. L’uomo libero, cittadino di una *polis*, non è né coartato dalle necessità naturali della sopravvivenza né sottoposto alla signoria imposta dall’uomo. Non solo non può essere uno schiavo: deve anche possedere degli schiavi ed esserne signore. La libertà della vita politica comincia dopo che il dominio abbia assoggettato tutte le necessità elementari del puro vivere; quindi dominio e soggezione, ordine ed obbedienza, governare ed essere governati sono condizioni preliminari alla vita della sfera politica proprio perché non ne sono il contenuto⁶.

Così l’*oikonomia* rappresenta anche il confine tra pubblico e privato, tra agire e lavoro, tra uomo e sub – uomo, tra libertà e necessità in quanto rappresenta la paradossale articolazione tra dimensione naturale e dimensione politica. Il *paradigma oikonomico*, gestionale e conservativo, è ciò che consente di proiettare l’esistenza naturale nella sfera del politico e, viceversa, di radicare il politico nella dimensione biologico – vitale. La dimensione paradossale o il doppio vincolo del *paradigma oikonomico* consente il transito e l’articolazione da una sfera all’altra. Parlando di articolazione non intendo semplicemente la dimensione connettiva; nell’epoca classica il paradigma gestionale – conservativo si strutturava interamente sulla possibilità di mantenere la separazione tra le due sfere. Tale differenza, dunque, era la linea di confine fondamentale del politico, quella che distingueva all’interno dello “spazio” discontinuo della natura e dell’esistenza il “luogo” qualificato della *polis* e della *vita*. Si può pertanto affermare che la linea di confine del “politico” passava per la duplice separazione pubblico/privato, animalità/umanità.

Vorrei sottolineare questo aspetto in quanto costituisce una dimensione fondamentale che consente di comprendere le dinamiche storico – trasformative che investono il *paradigma oikonomico*. Ciò nella duplice direttrice antropologica e gestionale. Ritengo, infatti, che l’*oikonomia* rappresenti ancora oggi il “luogo” privilegiato nel quale articolare una critica biopolitica e nel quale rintracciare le direttrici della tanto discussa relazione congiuntiva/disgiuntiva tra sovranità e governamentalità. Foucault stesso aveva individuato chiaramente questo aspetto nella nota formulazione del concetto di *soglia di modernità biologica*:

⁵ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi Editore, Torino, 1995

⁶ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano, 1991, pp.162-163.

(...) quel che si potrebbe chiamare soglia di modernità biologica di una società si colloca nel momento in cui la specie entra come posta in gioco nelle sue strategie politiche. 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 vivente⁷.

Ciò che Foucault mette in evidenza è, dunque, la dimensione *paradossale* sottesa alla dinamica bioeconomica che si compendia nella duplicità tra inclusione ed esclusione. In tal senso, ritengo che il modo più giusto per affrontare il problema dell'articolazione tra *oikonomia* e biopolitica sia analizzare la traiettoria genealogica che ha portato il paradigma gestionale a sovrapporsi a quello politico, la governamentalità economica a sopravanzare la legittimità sovrana. Ciò consente di individuare nella biopolitica una chiave di lettura che, non banalizzando le differenze tra sovranità e governamentalità, rende anche conto delle continuità, rivelando il fondo paradossale della biopolitica moderna. Ma riconoscere ciò significa anche mettere in dubbio le tesi che individuano nella biopolitica un tratto esclusivo della modernità. Come dice lo stesso Foucault, ciò che muta nella modernità è il "come" del potere non la sua natura⁸. Dunque, è nell'assottigliamento di quel confine che distingue il pubblico dal privato, la necessità dalla libertà, la sopravvivenza dalla vita, il sub – uomo dall'uomo che vanno cercate le ragioni dell'estensione del regime biopolitico – governamentale. E se si tratta di un'indagine che investe, come sostiene lo stesso Foucault, il "come" del potere è proprio il paradigma *oikonomico* – *gestionale* che deve essere preso in considerazione. Se il potere si compendia nei rapporti di forza molteplici e microfisici che investono la società sono proprio i dispositivi disciplinari e di controllo che prendono in carico la vita nel contesto sociale. *L'anatomo - politica del corpo*, inoltre, si articola su una *biopolitica della popolazione*⁹. Il potere che controlla, se – duce, alimenta il corpo è anche un potere che gestisce e governa i flussi naturali della popolazione e della specie. Si può anche dire che questi due aspetti sono unificati dall'attitudine "nutritiva", dalle funzioni di accudimento e di cura tipiche del potere *oikonomico*.

Questo è l'aspetto fondamentale del potere che, come sottolinea anche E. Canetti, si fonda sulla promessa di nutrimento¹⁰. L'*oikonomia* è una forma di potere che dilaziona o sostituisce il comando di fuga biologico con la domesticazione. L'assoggettamento *oikonomico*, tuttavia, non differisce di molto dalla minaccia di morte. Colui che fornisce il nutrimento possiede il diritto di vita o di morte su colui che è in una condizione di dipendenza. Si può anche sostenere che il paradigma della domesticazione consente di ottenere la massima coercizione ed il massimo asservimento possibile sacrificando la violenza immediata del comando alla necessità conservativa che investe le relazioni di potere. Anche il termine domesticazione (o addomesticamento) richiama la semantica della casa; la relazione nutritiva che consente a chi comanda di esercitare un potere di vita e di morte si basa sulla

⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.127.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit.

⁹ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit.

¹⁰ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano, 1997.

necessaria riconduzione dell'esistenza carente alla sfera dell'*oikos*, luogo privato del lavoro e del consumo.

3.2 Antropo – *oikonomia* della salute/salvezza

Oscillando continuamente tra vita e sopravvivenza, tra libertà ed obbedienza, la dimora è il “luogo” nel quale il rapporto tra alterne polarità si compone in un'immagine antropologica e politica. La sfera intermedia in cui questi rapporti si strutturano articolandosi direttamente l'uno sull'altro è la società. Questo è il luogo moderno del trionfo della logica *oikonomico* – gestionale e della sovrapposizione biopolitica tra pubblico e privato. Infatti, è con l'emergere della *società civile* come sfera intermedia tra l'*oikos* e la *polis* che il paradigma governamentale ha potuto radicarsi stabilmente come dispositivo politico ed il nuovo soggetto – oggetto dell'economia politica è divenuto il *lavoro*. Si può dire, infatti, che una società nella quale il paradigma *oikonomico* – gestionale si estende fino a coprire interamente, o quasi interamente, la sfera politica è una società di lavoratori e consumatori. Ciò non significa che il lavoro tenda, anche nelle economie moderne, a rimanere un'attività di sussistenza. Esso si emancipa dalla necessità ma, estendendosi a tutta la società, sussume nella dinamica di incorporazione naturale la durevolezza delle cose. Infatti, una conseguenza di primaria importanza dell'estensione delle dinamiche bio - economiche alla sfera politica è la progressiva riduzione, da una parte, degli spazi simbolici e, dall'altra, della durevolezza degli artefatti e delle opere d'arte. Il paradigma *oikonomico* ha la caratteristica precipua di non ammettere ritrazioni o arresti nel proprio percorso; esso avanza trasformando ed incorporando tutto ciò che è durevole in qualcosa che deve essere velocemente consumato, annullato, distrutto per essere nuovamente prodotto. L'economia politica moderna non avrebbe potuto concepire l'esistenza del mercato se non avesse intravisto già, a partire dal Medioevo, la possibilità di trasformare tutto ciò che è comune in proprio, tutto ciò che è duraturo in contingente. La logica corrosiva dell'*oikonomia* moderna divora, incorpora e distrugge per avere la possibilità di creare e produrre continuamente. Il mondo deve essere, cioè, consumabile e rimodellabile, sacrificando la stabilità alla durevolezza. Ecco perché la bioeconomia si impossessa delle logiche desideranti spingendo verso livelli di consumo sempre più massicci e vistosi. Questa considerazione generale è supportata dalla constatazione che in un'economia di consumo come quella moderna la sfera del necessario si estende sempre più anche al superfluo, i bisogni si trasformano in una spirale desiderante difficilmente controllabile dall'individuo e manovrata dall'esterno. Questo accenno alle logiche moderne di consumo ci consente di sottolineare che, seppur il lavoro non è più attività di sopravvivenza, è comunque mosso dalla medesima esigenza di appropriazione – incorporazione.

Ma, si potrebbe obiettare, se il lavoro diviene una dimensione centrale della bioeconomia moderna, come può coesistere con un paradigma *oikonomico* che pone alla base di se stesso la *conservatio vitae*? Come può alimentare, allo stesso tempo, la logica consuntivo – incorporativa e quella conservativo – ordinativa? La risposta a tali domande costituisce il cuore della riflessione sull'*oikonomia* moderna. Per il

momento vorrei introdurre queste argomentazioni approfondendo l'accezione gestionale sottesa a tale paradigma. Che cosa significa gestione?

Si parla di gestione in riferimento ad un'attività ordinativo – disposizionale. Questa affermazione ha in sé un duplice significato. Quando si gestisce qualcosa al fine di trovare la giusta disposizione si presuppone che non si parli di un'attività creativa ma di una dimensione ordinativa. Si presuppone che l'oggetto o gli oggetti del nostro agire ordinativo preesistano e siano già dati. Tale agire ordinativo, dunque, poggia su un retroterra, su un materiale caotico che deve essere posto nel giusto ordine. Il che non implica, quindi, conservazione dello *status quo* ma azione di modifica della disposizione e delle relazioni tra cose o persone nello spazio. La “naturalità” dell'oggetto preso in considerazione è ricondotta all'ordine, o meglio, ad un'idea di ordine che viene considerato giusto. Ma in questo caso il criterio del “giusto” non è dato dalla conoscenza della natura ma della disposizione delle cose in un reticolo caratterizzato da rapporti e relazioni reciproche. In altre parole, la logica *oikonomica* fa riferimento alla *relazione* non alla cosa in sé. Dunque, la retta disposizione delle cose si fonda su un'idea di ordine al quale viene trasferito l'attributo di naturalità. Il raggiungimento di tale equilibrio è determinato da scarti. Il “negativo”, l'elemento o gli elementi caotici da rimuovere, da ridurre per creare l'ordine devono essere posti all'interno del processo ordinativo.

Come sosterrà Foucault, il paradigma gestionale è un paradigma *regolativo*, cioè, allo stesso tempo, trasformativo ed ordinativo¹¹. Nell'atto della trasformazione è anche incluso l'elemento dissonante che deve essere sacrificato all'armonia dell'insieme. Nel paradigma gestionale c'è l'idea di un ordine naturale preesistente che deve essere ricostruito mediante la strutturazione ordinativo – relazionale degli elementi finiti. Il numero delle combinazioni è potenzialmente infinito ma il numero degli elementi combinabili è finito. Dunque, la libertà e la creatività nella strutturazione delle combinazioni è possibile entro un reticolo di elementi numericamente finiti. L'ordine indica la giusta disposizione di elementi infinitamente finiti in uno spazio determinato.

Questo aspetto regolativo richiama il paradigma antropologico moderno. La condizione di infinita finitudine fa della “natura umana” l'indicatore epistemico fondamentale su cui si innesta il paradigma gestionale *oikonomico*. Il paradigma *oikonomico* moderno nasce dall'esigenza di arginare, limitare, circoscrivere e fornire una risposta alla condizione antropologica di infinita finitudine dell'uomo. Ciò è testimoniato dal fatto che il problema della manchevolezza si pone al centro del sapere economico moderno. La questione biopolitico – *oikonomica* emerge in modo dirimpente nella modernità non perché le dinamiche *oikonomiche* che investono il corpo siano emerse di recente ma perché, solo a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, è stato attribuito ad esse una rilevanza epistemologico – scientifica nel fornire una risposta all'interrogativo radicale della costitutiva manchevolezza dell'uomo e della dinamica vuota e ricorsiva del desiderio. Inoltre, come sottolineavo precedentemente, l'effetto dei dispositivi gestionali – governamentali e disciplinari è stato notevolmente amplificato dall'estensione della sfera del privato nel campo

¹¹ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit.

precedentemente di pertinenza del pubblico. Nel momento in cui l'antropo – economia del corpo disciplinato diviene biopolitica della specie, il paradigma *oikonomico* comincia ad estendersi al corpo sociale.

Il reticolo *oikonomico*, dunque, può essere affiancato al reticolo archeologico delle scienze umane. Ripartendo da quest'ultimo aspetto possiamo dire che se all'ordine del discorso della rappresentazione corrispondeva l'immagine dell'uomo limitato dall'esterno, cioè rispetto alla sfera del divino, l'uomo delle scienze umane appare limitato dall'interno, essendo caratterizzato da un paradigma che pone al centro la paradossalità della relazione che in lui esiste tra necessità biologica e libertà politica. Foucault sostiene che nella modernità l'uomo occupa, dunque, il posto del re. Ma tale divinizzazione dell'umano non si basa sulla sovranità dell'uomo su se stesso ma sulla capacità di gestione del proprio corpo e della propria esistenza *oikonomica* e biologica. Essendo soggetto/oggetto della propria infinita finitudine l'uomo diventa garante di se stesso, responsabile della propria salute, regolatore della propria condotta. Terreno di questo incontro tra soggettivazione politica ed oggettivazione *oikonomica*, nonché della loro progressiva sovrapposizione, è la sfera della *morale*. È anche in questo campo che le dinamiche del controllo – stimolo si esercitano in termini biopolitici, mediando la relazione tra natura e cultura, salute biologica e condotta sociale. Si può dire, allora, che le due sfere nelle quali la biopolitica moderna emerge sono la società e la morale: al corpo individuale disciplinato corrisponde il corpo biopolitico della *popolazione*. Quest'ultimo rappresenta il nuovo soggetto/oggetto dell'*oikonomia* così come l'uomo descritto dalle scienze sociali costituisce il soggetto/oggetto dell'*antropologia* moderna.

Queste due dimensioni sono unificate da quello che si potrebbe definire come un'*antropo – oikonomia della salute/salvezza*, cioè un paradigma biopolitico/governamentale che prende in carico la vita individuale e collettiva al fine di preservare, gestire, organizzare la sicurezza, la salute, la salvezza del corpo (individuale e collettivo). Sintetizzando quanto detto, gli aspetti che accomunano la dimensione *anatomo – antropologica* e *biopolitico – oikonomica* sono:

- Regolazione/normalizzazione
- Metafora organico/funzionale
- Centralità dei concetti di lavoro e vita
- Paradigma della manchevolezza
- Paradossalità della libertà
- Volontà senza oggetto

Il concetto di regola o regolazione costituisce uno degli aspetti fondamentali che accomuna il paradigma antropologico moderno e la dimensione biopolitica della popolazione. Sia l'uomo sia la popolazione intesi come soggetti/oggetti del sapere delle scienze sociali e delle pratiche governamentali sono investiti da rapporti di potere/sapere che tendono a realizzare la disposizione di singolarità in uno spazio "normale", cioè normalizzato. Ciò significa che uno spazio di enunciazione è al contempo un campo di rapporti di forze. Come sostiene Deleuze, nel linguaggio

foucaultiano la regola è “*la curva che unisce tra loro punti singoli*”¹² e li attualizza allineandoli, facendo convergere le serie, tracciando una linea di forza che attraversa i molteplici rapporti di potere e li unifica. Ciò non senza eliminare gli scarti. Regolare significa, infatti, comporre in base ad un’unità di misura, rendere il molteplice uguale uniformando ogni punto del diagramma all’unità modello di riferimento. In un paradigma regolativo, dunque, viene imposta una norma di riferimento e successivamente avviene l’uniformazione dello spazio attraverso l’eliminazione o la riduzione degli elementi spuri o la riconduzione di ciò che è estraneo alla norma. Nel contesto della normalizzazione disciplinare l’obiettivo della regolarità funzionale mirerà all’inquadramento del corpo entro lo spazio costituzionale attraverso la riduzione degli scarti vitali, degli elementi disfunzionali, degli aspetti fisico – psicologici non chiaramente inquadrabili nel regime disciplinare in questione. Ciò mira non soltanto al controllo ma anche alla trasformazione del corpo individuale in uno dei molteplici anelli di una catena, di una maglia microfisica di potere. Nel soggetto collettivo *popolazione*, invece, la regola si applica alla riduzione degli scarti ritagliati da flussi, *trend*, previsioni. Si tratta di tutti quei fenomeni che cadono al di fuori di un determinato assetto formalizzato di potere/sapere inerente gli atteggiamenti demografici, riproduttivi, medici, epidemiologici, ecc. (come i tassi di natalità, di mortalità, di fecondità, ecc.)¹³. Ma ciò che è ancora più importante è che la regolazione sia nel contesto della disciplina che in quello della biopolitica della popolazione è considerata come un processo biologico – naturale che mira alla funzionalizzazione del corpo. Un corpo funzionale è composto da apparati, organi, singole parti che si integrano tra loro concorrendo al benessere generale del sistema. L’attenzione alla funzionalità dell’organismo conduce gli apparati disciplinari e i dispositivi biopolitici a porre l’attenzione non sul corretto funzionamento di ogni parte, ma sulla corretta organizzazione, gestione, correlazione funzionale dell’insieme. Come dire, la funzione rappresenta un livello emergente rispetto alla strutturazione delle singole parti componenti un organismo e presuppone un concetto di salute che riposa sulla capacità del corpo di raggiungere un equilibrio che non significa perfezione assoluta ma riduzione degli scarti e normalizzazione degli elementi disfunzionali. Il concetto di funzione in quest’accezione implica anche un criterio di *utilità* e di produttività. A questo proposito non deve stupire che il concetto di regolazione organica sia sfociato in un’accezione *oikonomico* – gestionale. Le funzioni equilibrate, infatti, oltre a presupporre una regolazione naturale, insita nell’organismo, devono anche essere prodotte, gestite, amministrare dall’esterno. L’obiettivo del raggiungimento del giusto equilibrio riguarda anche la commistione tra propensione naturale e regolazione artificiale. Un sistema ordinato deve oscillare continuamente tra auto - regolazione e etero - regolazione. Dunque, l’equilibrio naturale dell’organismo deve essere presupposto ma deve anche essere considerato incompiuto o non perfetto. Un equilibrio biologico – naturale imperfetto è un equilibrio sempre precario, sempre sul

¹² G. Deleuze, *Foucault*, trad. It. di P. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 83.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit.

punto di spezzarsi, di ammalarsi. Per questo motivo il concetto di *regolazione pseudo – naturale* si basa su un *paradigma oikonomico – salvifico*.

Ma quanto detto presuppone anche un'altro aspetto: il negativo deve essere contenuto nel sistema che mira alla regolazione. Ciò significa che deve sempre esistere uno scarto difficilmente assimilabile o non assimilabile che minaccia dall'interno o dall'esterno la salute generale dell'organismo. Tenendo sempre presente la definizione di Bichat (definizione che improntò il campo delle scienze della vita dalla seconda metà del Settecento in poi), la vita è ciò che sfugge, che resiste alla morte¹⁴. In questo linguaggio è implicita non soltanto l'accezione regolativo – funzionale ma anche quella conflittuale. La vita diviene un campo di forze, la sfera pseudo – naturale nel quale si dispiega lo scontro tra parti differenti. Tale semantica ci avvicina ancora di più al linguaggio *oikonomico*. La lotta per la vita diviene negli organismi naturali (darwinismo) e sociali (darwinismo sociale) un conflitto per l'accaparramento delle risorse scarse. Attraverso la lotta si cerca, dunque, di stabilizzare un equilibrio giocato sulla linea di confine della sopravvivenza.

La gestione dei mezzi che consentono di mantenere in vita un organismo racchiude un insieme di azioni che rientrano nell'accezione di *oikonomia* come *amministrazione della casa* e delle relazioni familiari. Dunque, l'utilità scaturisce dal lavoro dell'organismo e degli organismi per strappare alla natura quanto serve per la sopravvivenza e per il mantenimento delle funzioni vitali in una situazione di equilibrio. Nel concetto di regolazione biologico – organica rientrano a pieno titolo sia i criteri regolativo – ordinativi che muovono l'azione *oikonomica* sia il tipo di attività finalizzata che trasforma la natura in risorse per la sopravvivenza (il lavoro) sia l'insieme delle relazioni conflittuali che producono il cambiamento. Questo discorso conferma, dunque, che l'attività *gestionale – oikonomica* non è semplicemente *adattiva* ma è anche, fino ad un certo livello considerato funzionale, *disadattava*.

Presupposto di tutto ciò, però, è che esista una condizione iniziale di carenza, di manchevolezza che innesti il cambiamento. Il paradigma della costitutiva manchevolezza dell'uomo si pone, dunque, alla base sia dell'antropologia moderna che dell'economia politica. Il difetto riguarda la natura umana, cioè la condizione naturale che fa dell'uomo un animale mancato, non specializzato, non abilitato a rispondere direttamente agli stimoli ambientali. Dunque, ciò che si configura come un difetto della natura rappresenta il punto di innesto della tecnologia politica (biopolitica) che consente di rendere la vita dell'uomo qualificata. Con le parole di Foucault potremmo dire che la "natura" incompleta dell'organismo umano rappresenta allo stesso tempo il *limite* della condizione umana e la *possibilità* di superamento, di apertura verso la sfera del simbolico, del linguaggio, della tecnica. Se il potere/sapere dell'antropologia e delle scienze sociali moderne non avesse teorizzato una condizione iniziale, costitutiva, di vuoto non avrebbe potuto spiegare

¹⁴ Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, op. cit.

il passaggio dal lavoro del corpo all'azione delle mani¹⁵ né l'edificazione della società. La *vita activa* dell'uomo rappresenta quella sfera di socialità all'interno della quale e senza la quale la natura dell'uomo rimane incompleta e rischia di cadere nel vuoto antropologico che le è presupposto. Il paradosso dell'umano è, dunque, non solo un posto ma un "presupposto" in quanto rappresenta la condizione *a priori* della concettualizzazione moderna di vita e di lavoro, proiezioni fondamentali dell'umanità dell'uomo nel mondo. Inutile dire che anche quest'azione di riappropriazione del mondo e di costruzione del senso si configura in termini gestionali – ordinativi. Il sapere che costruisce l'ordine a partire dal paradigma dell'infinita finitudine dell'uomo trabocca in ogni istante in un regime *oikonomico* – gestionale.

Nel sapere – potere moderno si tratta, infatti, di *riconduurre a casa*, di rendere familiare ciò che per natura è estraneo, sconosciuto all'uomo. Questa operazione di riconduzione dell'inconoscibile al conoscibile ha assunto delle potenzialità pressoché infinite. L'uomo moderno è l'uomo della conoscenza, della ragione. La conoscenza rappresenta, infatti, la nuova modalità che rende l'uomo sovrano sul mondo. Ma tale forma è assolutamente finita pur nell'infinità delle proprie potenzialità. L'uomo diviene Dio nella forma infinitamente finita della conoscenza. Ma questa infinita possibilità di conoscere non consente mai all'essere umano di fuoriuscire dal paradosso della propria finitudine; egli non ha più nemmeno un'alterità radicale, trascendente con la quale porsi a confronto. Egli ha la consapevolezza della propria finitudine, vive e lavora nel vano superamento di questa consapevolezza.

Ecco, dunque, in cosa consiste in termini antropologici il paradosso della libertà umana. Come sostiene Foucault, l'uomo moderno, non soltanto nel contesto del liberalismo, deve costruire costantemente le condizioni che gli consentano di essere libero, che gli diano la libertà di essere libero¹⁶. Ma la riconduzione di tutto ciò che è ignoto al noto, la conoscenza dei propri limiti, il ritorno a "casa", presupposto nell'attitudine *oikonomico* – gestionale, rappresenta anche un rischio. La casa, infatti, oltre a rappresentare il luogo della sicurezza è anche il luogo in cui l'alterità è trasformata o ricondotta violentemente all'identità. Ma l'omogeneità necessita sempre di essere ritagliata a partire dalla diversità, l'identità ha sempre bisogno che esista un "fuori" che la legittimi, distingua, la riconfermi. Si tratta di una logica desiderante che è strettamente connessa con la necessità *oikonomico* – gestionale di conservare la vita e garantire l'ordine. Di conseguenza, l'estensione del paradigma *oikonomico* al di là dei limiti della casa, fenomeno che secondo Foucault rappresenta il cuore della biopolitica moderna o la "*soglia di modernità biologica di una società*"¹⁷, comporta anche un'intensificazione dei fenomeni di irrigidimento identitario cui corrisponde una radicalizzazione delle differenze. Ed una differenza che si fa radicale è una differenza che si insinua nella condizione biologico – vitale. Lo slittamento delle categorie dell'alterità dalla sfera della legge a quella della norma, dai limiti della sovranità all'oscillazione della regolazione *oikonomico* –

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 -1979)*, trad. it. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

¹⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.127.

gestionale rende più esteso e radicale il conflitto, appiattendo, nello stesso tempo, le dinamiche desideranti sulle necessità biologico – vitali del corpo. Il cuore del meccanismo biopolitico deve essere rintracciato nelle trasformazioni epocali che hanno innestato nelle categorie politiche della sovranità classica i dispositivi regolativi e normalizzanti della disciplina e del controllo del corpo e della governamentalizzazione della popolazione, intesa come specie¹⁸.

Conseguenza di ciò è che la dinamica paradossale del desiderio si estende a tutti i campi e diviene sempre più pervasiva. Se, infatti, è caratteristica precipua della dinamica desiderante quella di essere infinita ed inesauribile, è anche vero che la volontà diviene sempre più astratta e tende a non coincidere più con il singolo desiderio. La differenza che la filosofia schopenhaueriana mette in evidenza tra volizione e volontà è fondamentale per comprendere gli sviluppi degli atteggiamenti iper - desideranti della modernità o il fenomeno del consumo vistoso su cui si basano le economie moderne¹⁹. Ad un desiderio che viene declassato a semplice volizione, cioè al meccanismo dello stimolo – risposta, corrisponde un oggetto ultimo che è il volere stesso, inaccessibile all'uomo. Il paradosso del desiderio, amplificato nel contesto dell'economia moderna, consiste nel *volere la volontà*, nel *desiderare di desiderare*. Il desiderare diviene, dunque, un meccanismo ricorsivo che perde di vista gli oggetti del desiderio²⁰. Si finisce, in tal modo, per volere il proprio stesso desiderio, volersi come esseri desideranti, sempre insoddisfatti dalla soddisfazione della singola volizione contingente. La volontà diviene, in tal modo, l'alterità trascendente, metafisica che l'uomo ha perso divenendo Dio.

È la merce nella sua forma più astratta, cioè il marchio, che racchiude in sé il bisogno di infinito, di trascendenza di cui la finitudine umana andrà costantemente alla ricerca. E ciò fino ad affidare alle logiche astratte del *marketing* la chiave di lettura dell'identità o delle dinamiche di interrelazione sociale. Il *marchio* astratto dalla materialità dell'oggetto diviene, così, la nuova “casa” verso la quale fare ritorno, nella quale riconoscersi, alla quale affidare un nuova forma di “nostalgia”. E, facendo riferimento alla duplice valenza dell'*oikonomia*, non si può guardare soltanto ai processi di oggettivazione che mette in moto. Bisogna considerare anche le dinamiche di soggettivanti che rendono gli individui ingranaggi silenti del sistema di gestione *oikonomica*. Dalla *fabbrica taylorista e fordista* al moderno sistema di organizzazione flessibile (*reti toyotiste*) i metodi e le tecniche di gestione del potere sono notevolmente cambiati e si sono trasformate le forme di sapere che ad essi si associano. Questo processo, naturalmente, non è lineare anche perché sistemi produttivi considerati superati nell'economia del cosiddetto Primo mondo sono assolutamente attuali nei paesi in via di industrializzazione o nei paesi sottosviluppati, divenuti mete privilegiate della decentralizzazione produttiva e lavorativa. I corpi al lavoro rappresentano, così, sia i soggetti che gli oggetti delle dinamiche *microfisiche di potere* del nuovo *capitalismo cognitivo*.

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit

¹⁹ Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, op. cit.

²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit.

Infine la libertà. Essa è investita dalle medesime dinamiche paradossalmente estensive del dominio *oikonomico*. Se, infatti, la formulazione classica del concetto di *oikonomia*, tenendo distinta sfera privata e sfera pubblica, faceva corrispondere al lavoro schiavistico la soddisfazione delle necessità bio – organiche su cui si edificava la comunità degli uomini liberi, nel moderno assetto societario l'indistinzione tra sfera della necessità e sfera della libertà apre un problematica di proporzioni gigantesche sui limiti e sulle condizioni dell'agire umano, soprattutto lavorativo. L'uomo moderno può davvero considerarsi libero? La libertà per essere incondizionata deve necessariamente andare di passo con la schiavitù? Deve sempre presupporre una divisione tra uomo e sub – uomo?

Se così fosse emergerebbe, in primo luogo, il paradosso organico dal quale in negativo nasce la libertà. In questo caso essere liberi significherebbe non essere vincolati alla natura per la propria sopravvivenza, non essere dipendenti ma indipendenti, autonomi. L'*autonomia*, dunque, proprio come in Kant, avrebbe un carattere negativo²¹. Come dimostra Habermas, anche la teoria liberale concettualizza la sfera della società civile e dell'opinione pubblica a partire da una differenza tra quanti sono considerati a tutti gli effetti liberi di parlare e quanti non lo sono²². Le riflessioni di Tocqueville sul paradosso costitutivo della democrazia in America completa il quadro e consente di comprendere il problema del complesso rapporto tra libertà ed uguaglianza²³.

Tale tematica è emersa già nel periodo tra le due guerre, ma in maniera dirompente dal secondo dopoguerra in poi, in relazione al concetto di diritto umano ed al ruolo ed ai limiti che le istituzioni internazionali hanno avuto nell'applicazione di questi a livello globale. Sicuramente si tratta di un dibattito aperto e molto complesso in quanto riguarda soprattutto la presunta paradossalità intrinseca che si riscontrerebbe nell'estensione della categoria di diritto allo statuto umano privo di ulteriori qualità e specificazioni²⁴. La questione dei diritti umani chiama in causa anche il ruolo e le funzioni che le istituzioni internazionali hanno rispetto alla sovranità territoriale e politica dei singoli stati che ne fanno parte. Insomma, la tematica dei diritti umani attraversa il campo complesso della problematica biopolitico – governamentale connessa al presunto declino degli stati nazionali ed alla comparsa di forme di regolazione che potremmo definire *oikonomico* – emergenziali. Dunque, è nell'interrelazione e lenta sovrapposizione del paradigma sovrano con quello governamentale che va ricercata l'origine del discorso di potere della *bio* – *oikonomia* moderna.

3.3 Genealogia *oikonomica* ed ordine del discorso governamentale

Nel periodo compreso tra il 1967 ed il 1979 Foucault abbraccia una serie di tematiche che riguardano gli sviluppi genealogici del concetto di *oikonomia*. Si tratta di un ordine del discorso complesso ed asistemico che va dall'archeologia del

²¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit.

²² Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma - Bari, 2008.

²³ Cfr. A. Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano, 2010.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Martinelli, Einaudi, Torino, 2004.

sapere economico all'analitica della governamentalità neo – liberale. L'*incipit* di questo discorso va ricercata in un insieme di riflessioni esposte nel corso tenuto al *Collège de France* nell'anno accademico 1975/76, intitolato “*Il faut défendre la société*”²⁵. In questo corso l'autore si pone una domanda di partenza che a molti interpreti è apparsa quasi come un quesito retorico: è possibile dedurre l'analisi del potere o dei poteri dall'economia?

Nella prospettiva foucaultiana la domanda è retorica se si interrogano le ragioni del contratto sociale che fa del potere una questione di legittimità sovrana fondata sullo “scambio” tra protezione ed obbedienza o se ci si riferisce ad un concetto di economia di tipo marxiano. Ma tale quesito va interpretato in senso più generale essendo considerato dallo stesso autore come un'opportunità fondamentale per estendere l'analisi dei dispositivi di sapere/potere ad un esame che “apra” il reticolo archeologico ad un approfondimento genealogico.

nelle premesse introduttive il *Corso* rappresenta uno spartiacque tra il lavoro sviluppato in merito alle istituzioni totali e il nuovo interesse che inaugura la seconda fase del pensiero foucaultiano: la biopolitica. Secondo Foucault le analisi e le ricerche svolte negli anni Sessanta e nella prima metà degli anni Settanta, riguardanti le istituzioni psichiatriche, l'anti – medicina, la storia del sapere sulla sessualità, la genesi di una teoria sull'anomalia si riferivano ad un periodo di tempo e ad una situazione storico – politica trascorsa e caratterizzata dall'“*efficacia delle offensive disperse e discontinue*”²⁶. Ciò significa, soprattutto, che la critica ha avuto un carattere locale anche quando era inserita all'interno di sistemi teorici apparentemente unitari come il marxismo e la psicoanalisi. Queste teorie hanno fornito degli strumenti a patto di sospendere, rovesciare, teatralizzare, spostare l'unità teorica del discorso. Il progetto genealogico, decentrando lievemente la prospettiva d'analisi, non pone in campo una forma di empirismo o di positivismo contro un sistema teorico – speculativo unitario; si fonda su saperi locali, discontinui, non legittimati che si propongono come delle “anti – scienze”. Si tratta dell'insurrezione dei saperi contro gli effetti di potere di un discorso scientifico centralizzato. La genealogia mira all'articolazione di queste prospettive dando luogo a veri e propri “*ritorni di sapere*”²⁷, cioè alla riscoperta di saperi che parlano il linguaggio del reale, della vita, che si soffermano sulla dimensione meno codificata e formale della conoscenza. Ciò porta all'insurrezione dei “*saperi assoggettati*”²⁸, obiettivo primo di una metodologia che si proponga come critica. Foucault osserva che, per quanto possa sembrare inusuale mettere insieme all'interno del discorso critico queste due forme di sapere apparentemente differenti tra loro (archeologia e genealogia), ciò che li accomuna e che costituisce il cuore del carattere locale della

²⁵ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975 – 1976)*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2009.

²⁶ *Ivi*, p. 14.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Per saperi assoggettati si intende: 1. Saperi sepolti dall'erudizione. Si tratta dei contenuti storici sepolti dietro coerenze funzionali o sistematizzazioni formali. I saperi assoggettati sono, dunque, blocchi di saperi storici e che la critica ha il compito di fare apparire attraverso gli strumenti dell'erudizione. 2. Saperi squalificati dalla gerarchia delle conoscenze e delle scienze. Si tratta di saperi non sufficientemente elaborati in termini sistemici, come i saperi collocati al di sotto della soglia di scientificità e di conoscibilità richiesta.

conoscenza, è il fatto che si faccia riferimento ad un *sapere storico delle lotte*. È proprio questa “*memoria degli scontri*” che costituisce il nucleo centrale del metodo e della teoria genealogica. Se l'*archeologia* è il metodo che consente di far emergere e di analizzare le discorsività locali, la *genealogia* è la tattica che consente, una volta emerse tali discorsività, di operare la critica, cioè di far giocare i vari saperi tra loro e di liberarli dall'assoggettamento. Spostando il discorso dalle *pratiche* alle *tattiche* Foucault intende sviluppare un'analisi in parte differente rispetto al passato.

La domanda da cui parte è questa: *come è possibile sviluppare un discorso unitario sulle tattiche di potere che tenga conto, senza sminuirla, della portata “locale” dei saperi storico – genealogici?* Invece di ricostruire archeologicamente la storia dei dispositivi di sapere/potere delle istituzioni totali o dei saperi psichiatrico – medici, la proposta di Foucault è ora quella di interrogarsi in senso radicale sul potere. *Cos'è il potere? Quali sono i diversi dispositivi, meccanismi, effetti, rapporti di potere che si esercitano ai diversi livelli della società, in settori con estensioni e caratteristiche varie?*

L'autore si chiede, insomma, se è possibile approntare un'analisi *microfisica* che articoli in senso critico - genealogico le *ragioni economiche* nei *rapporti di potere*. Infatti, il potere può anche essere analizzato al di fuori dei meccanismi dello scambio economico che ne fanno qualcosa che, al pari dei beni e della ricchezza, si cede, si scambia, si spartisce. Questo punto di vista è sostenuto dalla *teoria giuridica classica*. Essa si basa su questo assunto: lo *scambio contrattuale* rappresenta un diritto naturale e funziona come matrice del potere mentre l'*oppressione* ne rappresenta il limite interno; questa si esercita nel momento in cui il potere si pone al di là dei termini stabiliti dal contratto. Contro la *tesi economicista/contrattuale* in cui l'opposizione pertinente è quella tra *legittimo* ed *illegittimo* si schierano le teorie che fanno del binomio *lotta/sottomissione* la matrice del potere *oikonomico*. Tale prospettiva, a sua volta, può essere indagata da due punti di vista: quello *repressivo* e quello fondato sui *rapporti di forza*. La *tesi repressiva*, esposta per la prima volta da Hegel, è stata ripresa da autori come Freud e Reich. Per questo Foucault la definisce “*ipotesi Reich*”. La seconda tesi è definita “*ipotesi Nietzsche*”. Essa invece di soffermarsi sulla repressione, mette in evidenza come il potere sia un *rapporto di forza* fondato sulla guerra e sulla lotta. Ribaltando il famoso assunto di Clausewitz²⁹ (“*la guerra è la politica continuata con altri mezzi*”), Foucault sostiene, seguendo Nietzsche, che “*la politica è la guerra continuata con altri mezzi*”³⁰, quelli apparentemente più legittimi del *rapporto di forza* mascherato da *rapporto di potere*. Da questo punto di vista la *repressione* non è più quello che l'*oppressione* era rispetto al *contratto*, cioè un abuso di potere, ma l'effetto del prolungamento del rapporto di forza³¹.

Questa prospettiva appare più congeniale all'analisi dei dispositivi *oikonomico* – gestionali in quanto, ribaltando la dicotomia *legittimo/illegittimo* o allontanandosi dai limiti intrinseci della teoria repressiva, mette in evidenza la duplice valenza di

²⁹ Cfr. C. von Clausewitz, *Della guerra*, a cura di E. Rusconi, Einaudi, Torino, 2000.

³⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 22.

³¹ *Ivi*.

soggettivazione/oggettivazione che i rapporti di forza hanno in termini biopolitici. Il dispositivo “guerra” reinterpreta lo spazio economico come un sapere storico – genealogico che consente di integrare le categorie classiche della sovranità con i molteplici rapporti di dominazione anatomo – politici e bio – politici. Ciò chiama in causa, dunque, non soltanto gli effetti disciplinari del potere sul corpo ma anche gli effetti *oikonomici* dei dispositivi governamentali sulla popolazione. Un rapporto di dominazione, infatti, non è mai qualcosa di specifico ma rappresenta l’insieme delle molteplici forme di potere che circolano attraverso i corpi ed all’interno della società. Ciò fa del potere qualcosa che circola, che non può essere identificato con un’istituzione o un’autorità legittima, che non si “possiede” poiché non è né una ricchezza né un bene. Questo non significa che la teoria della sovranità debba essere messa da parte; occorre, invece, porre in evidenza il meccanismo che ha consentito al potere governamentale/*oikonomico* di insediarsi al suo interno, sovrapponendosi e sostituendosi in parte ad essa. Come sostiene Foucault, infatti, è necessario comprendere quali sono le molteplici dinamiche di forza che prosperano al di sotto delle istituzioni e sono spesso ricoperte dalle incrostature formali del diritto. La governamentalità scava al di sotto del diritto uno spazio in cui l’eccezione si trasforma in regola, la norma tende a soppiantare le garanzie legali.

La svolta avvenuta tra Seicento e Settecento consiste, dunque, nell’ “invenzione” di una nuova meccanica di potere che possiede delle regole proprie e che modifica l’impostazione patrimonialista che faceva del possesso della terra, dei prodotti, delle persone la prerogativa principale del potere regio. Anche la divisione netta tra governanti e governati comincia ad essere messa in dubbio con il sorgere di una nuova razionalità governamentale. Gli individui, infatti, finiranno per non essere più considerati come possesso esclusivo del signore ma saranno inquadrati come esseri sociali che vivono, lavorano, sono coinvolti in prima persona nei processi di soggettivazione che li pongono al centro di politiche medico – sanitarie, demografiche, urbanistiche, ecc. Intorno al nuovo soggetto popolazione nel XVIII secolo si determina il passaggio da un’*arte di governo* ad una *scienza politica* e dal codice della *legge* alla *normalizzazione*. Emerge un ordine del discorso che, essendo fondato sulla guerra, è liberato dalla triplice circolarità della legge, del soggetto e dell’unità per far emergere gli “operatori di dominazione”, che assumono come unica fonte di legittimazione la coerenza strumentale e funzionale della propria organizzazione *oikonomica*. Le tecniche disciplinari e di controllo consentono la costruzione di soggetti ed agiscono in senso inverso rispetto all’ipostatizzazione identitaria su cui si basava la sovranità. La costruzione microfisica delle identità comporta, dunque, una diversa dinamica delle forze che Foucault, invertendo la frase di Clausewitz e sostenendo il punto di vista nietzschiano, individua nel *discorso della guerra*.

L’autore ricostruisce le principali trascrizioni del discorso storico – politico della guerra. Si tratta delle trascrizioni *reazionario - aristocratica* e *rivoluzionario borghese*. Queste due trascrizioni sono molto interessanti per comprendere come si è trasformato in senso storico – politico il discorso di potere della sovranità, fino a sfociare in un assetto socio – economico e governamentale.

La *trascrizione reazionario – aristocratica* è analizzata da Foucault a partire dalle opere di Boulainvilliers³². Nel XVIII secolo, la nobiltà, i cui diritti Boulainvilliers rivendicava con forza contro il monopolio politico della burocrazia e dell'economia, rappresentava una delle "parti" in causa, una delle "nazioni" che cercavano di imporsi nel discorso storico. Quella che viene definita "guerra delle razze" designa delle differenze che trovano il loro fondamento e la loro legittimazione in presunte forme di identità linguistica e culturale, nel fatto che determinati gruppi condividano una medesima origine o credenza religiosa. Si tratta, in senso lato, di un discorso legittimante delle differenze che parlano di razza nei termini complessi e multiformi dell'identità e della differenza linguistica, storica, culturale, religiosa, mitologica, ecc.

Nel transito dal discorso di verità delle teorie nobiliari anti – monarchiche del XVIII secolo alle tesi rivoluzionarie del XIX secolo si verificò, infatti, quella che l'autore definisce una "*generalizzazione tattica del discorso storico*". Fu abilitato storicamente un concetto di *costituzione* che nulla aveva a che fare con la legge. Infatti, essa fu intesa esclusivamente in termini fisico – biologici; parlare di "costituzione" doveva servire a rischiarare le origini della nazione nella più giusta strutturazione dei rapporti di forza "originari". Ma tale ristabilimento doveva presupporre un movimento ciclico delle forze che consentisse lo smascheramento della "verità" sepolta dai soprusi della storia ufficiale ed il ribaltamento definitivo del rapporto di forza attraverso il ritorno ricorsivo al punto di partenza. Si trattava di un discorso di potere che ammettesse la possibilità di *ricreare storicamente l'origine*, di ricrearla come arma politica e discorso di potere. L'imposizione di questo concetto di origine come dimensione del contendere, come motore dell'evoluzione storica dei popoli e delle razze, non fu lineare. Il discorso giuridico – filosofico della sovranità, infatti, continuò a sovrapporsi ed intrecciarsi con quello storico – politico in formazione.

Ciò si riflesse anche nella rappresentazione dell'alterità. Due sono, infatti, le figure che si confrontarono tra loro: il *selvaggio* ed il *barbaro*. Esse rappresentano due diversi modi di rapportarsi al problema dell'origine. Il selvaggio, infatti, è colui che è caratterizzato dallo stato di natura, che vive in una condizione di innocenza e purezza originaria, non influenzata o corrotta dalla civiltà. Egli è rappresentazione dell'uomo in una condizione pre – sociale che diviene sociale, cioè l'uomo che deve essere educato, civilizzato, ricondotto entro il perimetro di una cultura. Per questo motivo tale figura è stata considerata, in qualche modo, "fondativa" dell'ordine sociale. Il selvaggio, infatti, rappresenta quel "fondo di natura" che si iscrive in qualsiasi uomo e che costituisce la condizione naturale su cui si edifica la società. La visione che sottostà a tale rappresentazione è evolutivista – lineare ed è connotata in termini naturalistici. Il selvaggio, dunque, è la figura del nemico che viene posta alla

³² Questo autore rappresenta le ragioni storico – politiche della reazione della nobiltà francese contro la monarchia assoluta di Luigi XIV. Con questo autore nacque il tema della dualità nazionale. Da questo momento in poi, infatti, si cominciò a parlare di "nazioni" con riferimento alle comunità, cioè a gruppi trasversali rispetto allo stato, caratterizzati da una molteplicità di criteri identificanti, come la religione, la lingua, le tradizioni, la storia, ecc. Ciò significa che all'interno di ogni singolo stato, le "nazioni" furono definite come differenti e parziali forme di identità storico – politiche non coincidenti necessariamente con i confini territoriali e politici.

base del contrattualismo e della teoria dello scambio economico. Egli rappresenta il soggetto dello scambio economico, cioè colui che scambia diritti e beni e come tale fonda la società e la sovranità. Egli, inoltre, è per definizione senza storia. La natura caratterizza la condizione del selvaggio fino al momento in cui l'azione della civilizzazione e dell'educazione lo riconduce entro i limiti storici della società. Dunque, si può dire che il selvaggio rappresenta il passaggio dalla natura alla cultura come movimento di riconduzione storica, di assoggettamento della naturalità alle ragioni dell'ordine e della civilizzazione. Il barbaro, al contrario, è originariamente immerso nel discorso storico. È colui che si mantiene in rapporto di esteriorità rispetto ad un determinato ordine sociale. Rappresenta, dunque, un soggetto civilizzato ma che si rivolta, entra in conflitto costante con l'ordine dal quale scaturisce o nel quale vuole penetrare dall'esterno. Rispetto alla società, infatti, non rappresenta un'alterità assoluta ma relativa; esercita una minaccia costante sia all'esterno che all'interno dei confini. Questa figura parla di quel dualismo e di quell'autodialettizzazione storica che, a partire dal XVIII secolo, fondò il discorso storico – politico incentrato sulla guerra e sui rapporti di dominazione. La rappresentazione dell'alterità veicolata dal barbaro, infatti, legittima il discorso oppositivo e conflittuale nell'ordine di significato del pericolo, interno o esterno. Nella figura del barbaro, dunque, è racchiusa la carica potenzialmente sovversiva del disordine e del conflitto mimetico tra parti in concorrenza tra loro per riscrivere la storia, per ricreare l'origine. Rispetto al problema della verità storica e dell'origine il barbaro non rappresenta più un fondo di natura ma è il soggetto della storia e della civiltà ma di una storia e di una civiltà differenti ed opposte che rischiano di contaminare, violare, distruggere i punti di riferimento. Il movimento che investe questa figura, infatti, è contrario a quello che investe il selvaggio: si tratta di una naturalizzazione, cioè di una riconduzione dell'identità storica ad un'origine naturale. Si comprende, dunque, come tale figura non sia più al centro degli interessi del contrattualismo e non possa più essere considerato come il soggetto delle teorie dello scambio; il barbaro rappresenta l'identità e l'alterità entro una dinamica delle forze che si fonda sulla legittimazione della guerra come momento rivelatore e fondatore di verità. Incarna la dialettica tra costituzione e rivoluzione. Proprio per questo motivo la figura del barbaro è sempre stata temuta, essendo costitutivamente minacciosa. Ed è ancora per questo che la teoria classica del diritto ha teso per lungo tempo ad ignorarla, assumendo, solo a partire dal XVII secolo, un atteggiamento ambivalente rispetto ad essa. Da quanto detto, si può forse sostenere che il barbaro rappresenti la figura moderna dell'alterità economica?

Foucault sembra suggerirci questo nel momento in cui definisce il barbaro come “*vettore di qualcosa di completamente diverso dallo scambio*”³³: la lotta in senso economico. In quanto vettore di conflittualità economica, il barbaro diviene veicolo di una nuova concezione sociale scaturita da quel processo che Foucault definisce di auto – dialettizzazione del discorso storico – politico. Questo passò rapidamente dalla semantica della *guerra* e della dominazione a quella della *lotta civile* e della difesa della società. Nel corso del XVIII secolo e, in maniera compiuta, nel XIX si

³³ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., pp. 174.

verificò, infatti, una graduale trasformazione del concetto stesso di guerra che, marginalizzando il contesto bellico dello scontro e la rappresentazione storico/conflittuale dell'origine tese a privilegiare le ragioni della lotta interna tra differenti parti della società e dello stato. Tale movimento coincise anche con un processo di imborghesimento della storia. Ciò fu possibile a partire dalla rielaborazione politica del concetto di nazione.

Per comprendere ciò Foucault analizza il testo di Sieyès sul Terzo Stato³⁴. Tale discorso presenta delle differenze rispetto alla visione storicistico – aristocratica. Si parla, infatti, di nazione in senso monistico e non più di nazionalità in lotta tra loro all'interno dello scenario politico. Si ha, dunque, in primo luogo, il passaggio *da una visione dualista fondata sulle "nazioni" ad una monista basata sulla "nazione"*. In secondo luogo, *il riferimento alla nazione viene affiancato a quello dello stato*. La nazione non è più un nucleo originario ed indipendente rispetto allo stato, ritagliato all'interno di esso nei termini della comunità di sangue, di lingua, di religione. L'identificazione della nazione con il Terzo Stato, al contrario, conduce all'eliminazione del riferimento ad altri gruppi; la nazione è considerata come il nucleo sostanziale di ciò che formalmente è corpo sociale e legislativo. Il rapporto cui tale configurazione delle forze da vita non è più quello orizzontale che pone in relazione conflittuale i vari gruppi tra loro ma quello verticale che va dalla nazione, nucleo originario del potere, allo stato. Dunque, al posto della *dominazione* il discorso storico cominciò a porre al centro dell'attenzione la *statalizzazione*, cioè quell'insieme di fenomeni che trasformano le forze sociali, i mestieri, le funzioni in strutture amministrative e legislative. La nazione è lo stato potenzialmente possibile, è lo stato nella dimensione "originaria". Modificandosi la rappresentazione politica della nazione ed il rapporto che intrattiene con lo stato, cambia anche la rappresentazione del tempo storico. La rappresentazione che fondava nella guerra delle razze il racconto demistificante dell'origine si riflette ora in una dimensione temporale connotata da un eterno presente. Non si tratta più di rischiarare una verità sepolta dalla storia o una dimensione misconosciuta dalla conquista e dall'asservimento ma di considerare strumentalmente le condizioni presenti in un determinato ordine sociale. Per questo una *storia di tipo lineare* si sostituirà al tempo ciclico – ricorsivo che dominava nella concezione aristocratico – bellica. Se il discorso storico si riaccosta allo stato ciò significa anche che esso abbandona la semantica del ritorno rivoluzionario all'ordine primitivo delle cose. Al discorso della guerra si sostituì, dunque, l'universalismo statale che trasformò l'ostilità bellica in *lotta civile*, cioè in uno scontro interno alla società che ha per bersaglio le istituzioni,

³⁴ Sieyès definisce la nazione con due criteri. Il primo è formale. Affinché vi sia una nazione è necessario che vi sia un corpo sociale ed una legislazione; ma ciò non implica necessariamente la presenza di un sovrano. La legislazione discende da qualsiasi istanza o corpo legislativo designato a costituirlo. Il secondo criterio è sostanziale. La nazione in termini sostanziali è l'insieme dei lavori (agricoltura, commercio, industria, arti liberali) e delle funzioni (esercito, giustizia, chiesa, amministrazione). Sieyès sostiene che i compiti, in senso sostanziale, che hanno fatto sì che storicamente e politicamente si formasse la nazione sono stati svolti dal Terzo Stato. Al contrario, il riconoscimento formale del potere legislativo al corpo sociale che nella sua universalità ora si identifica con il popolo sovrano non è stato mai espresso. Il nucleo storico della "nazione" è attribuito, dunque, da Sieyès al Terzo Stato. Si veda E. - J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato : con il saggio sui privilegi*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1989.

l'amministrazione, l'economia, la produzione. A tal proposito, così si esprime Foucault:

È (...) lo stato o l'universalità dello stato a diventare la posta in gioco ed insieme il campo di battaglia della lotta – di una lotta che, non avendo come fine e come espressione la dominazione, ma ponendo come oggetto e come spazio lo stato, diventerà essenzialmente una lotta civile. Tale lotta ormai si svolgerà fondamentalmente attraverso ed in direzione dell'*economia*, delle *istituzioni*, della *produzione*, dell'*amministrazione*. Si tratterà pertanto di una lotta civile rispetto alla quale la lotta militare, la lotta sanguinosa, non saranno forse ormai altro che un momento eccezionale, una *crisi* o un episodio³⁵.

Si comprende come il concetto di *lotta civile* a cui Foucault allude debba essere intesa in senso ampio. Essa, infatti, fa riferimento alla conflittualità economica, al modello della rivalità concorrenziale in vista dell'accaparramento delle risorse scarse. Da un altro punto di vista, tuttavia, l'autore inserisce la lotta in un ordine del discorso che registra un'ulteriore slittamento semantico. Nel momento in cui il discorso storico – politico della guerra diviene discorso monistico della lotta intesa economico – sociale nasce anche una diversa esigenza di difesa. Come sottolinea l'autore, la società comincia, infatti, ad essere vista come il “luogo” privilegiato dello scontro interno, cioè del conflitto tra parti, individui, gruppi. Tale conflitto assume anche le sembianze di una lotta biologica, cioè di uno scontro tra elementi sani ed elementi degenerati³⁶. Il pericolo di degenerazione e, di conseguenza, ciò da cui le società si sentono minacciate, è il contagio. L'obiettivo sociale primario, dunque, consiste nell'adozione di una serie di misure medico – *oikonomiche* che consentono alla società di difendersi da se stessa e di separare al proprio interno le parti sane da quelle malate. Questo tipo di conflitto interno, continuamente ri - alimentato, diventa, secondo Foucault, il motore della società e dell'economia. Non bisogna stupirsi, dunque, che il concetto di lotta economico – sociale venga così strettamente connesso a quello di lotta biologico – razziale. Esse costituiscono, infatti, le facce di una stessa medaglia biopolitica. Ed è infatti, implicita nella duplice accezione salvifico – regolativa di biopolitica questa complessa interrelazione. La biopolitica nel momento in cui assume come obiettivo prioritario la difesa della società dalle sue parti “malate” (garantendo la sopravvivenza della parte “sana” e la morte della parte “degenerata”) mira anche alla rigenerazione ed al rafforzamento *oikonomico* - produttivo. Il suo obiettivo è, dunque, il raggiungimento di un livello ottimale di vita, di salute, di sicurezza interna.

³⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p.195.

³⁶ Questo concetto di lotta si sviluppa in continuità con il linguaggio dell'evoluzionismo e, anche se non direttamente riferito al pensiero di Darwin, è connesso alle tematiche della conservazione della vita, della lotta per la sopravvivenza, della gerarchia delle razze. Storicamente tali concezioni hanno fornito una giustificazione ideologico – politica e tecnico – discorsiva alla lotta biologica e alla sottomissione dell'uomo all'uomo anche in contesti formalmente democratici o liberali. I primi esempi di razzismo biologico si ebbero con il colonialismo per quanto riguarda la politica estera e con la regolazione dell'anormalità per quanto riguarda la politica interna. In questo caso, il razzismo ha costituito il sottofondo biopolitico del potere nei confronti dei criminali, dei folli, della mostruosità sociale. In tutti questi campi, infatti, emerge l'accezione rigenerativa di tale potere. Prende, dunque, corpo, alla fine del XIX secolo, un razzismo di stato esercitato per difendere la società da quella sotto – razza che essa stessa produce.

La tematica del nemico interno è declinata in senso *bio – politico oikonomico*. Il nemico che minaccia dall'interno la salute generale della società deve essere eliminato ma continuamente ricreato, in quanto, al di fuori della minaccia biologica da questo apportata, le società non hanno la possibilità o il potere di mantenere livelli accettabili ed adeguati di gestione *oikonomica*. Affermando questo non intendo collegare semplicisticamente ed approssimativamente tematiche così complesse tra loro come il razzismo biologico ed il paradigma *oikonomico – governamentale* (che diviene potere/sapere economico – politico). Intendo semplicemente dimostrare che, laddove si parla di biopolitica, il riferimento alla dimensione produttivo – seduttiva del potere non può essere messa in secondo piano.

Foucault sottolinea ciò sia occupandosi della nascita del potere/sapere economico – politico entro il reticolo archeologico delle moderne scienze umane sia trattando la tematica dell'assoggettamento e del controllo disciplinare sui corpi "docili". Ma la dimensione utilitaristica ed oggettivante delle discipline costituisce solo un aspetto della biopolitica moderna. È anche alle dinamiche desideranti che il nostro sguardo deve essere rivolto. Gestendo queste ultime la biopolitica mira alla riproduzione ed al rafforzamento continuo di se stessa. La produttività *oikonomica*, dunque, ha il proprio fulcro nella capacità di espandersi verso sfere precedentemente non afferrate dalla morsa biopolitica e di circolare sempre più velocemente attraverso i corpi. Il biopotere è una microfisica proprio perché si moltiplica attraverso i corpi, agendo sulle dinamiche di soggettivazione. Dunque, la valenza del biopotere *oikonomico - gestione*, anche quando si riflette drammaticamente in vere e proprie forme di razzismo di stato, si fonda sulla possibilità di accedere e dirigere aspetti della vita, delle attività, delle relazioni umane precedentemente non considerate utili o produttive ai fini della propria rigenerazione. Ed è per questo che la biopolitica circola e si forma proprio all'interno del sapere biologico, economico e linguistico moderno, nelle nuove empiricità della vita, del lavoro e della lingua. L'analitica della finitudine che fa di queste empiricità la base della riproduzione infinitamente finita dei meccanismi desideranti del singolo e della società devono essere considerati come l'origine di un discorso di potere potenzialmente molto pericoloso che trasforma le dinamiche di inclusione/esclusione giuridico – sociale in dinamiche di inclusione/esclusione biologico – razziale. Questo processo di estensione o proiezione della necessità di assicurazione biologica a molti aspetti prima esclusi ed affidati interamente al singolo parla di un abbattimento delle barriere tra sfera pubblica e sfera privata. Non bisogna pensare, però, che tale abbattimento avvenga in una sola direzione; si tratta di un'interferenza o di un'interrelazione reciproca tra le due sfere. Popolazione e specie sono i nuovi soggetti/oggetti che, in termini collettivi, cominceranno ad occupare tale zona grigia.

È chiaro, a questo punto, che si può fornire una risposta al quesito foucaultiano esposto in esordio: l'analisi dei poteri può dedursi dall'economia solo a patto di considerarla nei termini più complessi di un paradigma *bio – oikonomico* assicurativo, cioè un paradigma che abbia come obiettivo primario quello di gestire, amministrare ed assicurare la salvezza/salute della popolazione nel suo complesso.

Come accennato, ciò implica che l'ordine del discorso giuridico venga interrogato a partire dalle trasformazioni che ha sia subito che generato, aprendo lo spazio ad un discorso di verità in parte diverso: quello economico – politico. Ed è in questo termini interpretabile il noto richiamo foucaultiano a considerare la biopolitica come un potere di “*vivere e lasciar morire*” mentre l'antico potere sovrano era fondato sul diritto di “*far morire e di lasciar vivere*”³⁷. In questa formulazione non è rinchiuso il senso di un salto o di una discontinuità da un paradigma all'altro ma dell'interrelazione e sovrapposizione tra ordini del discorso in parte differenti, quello *giuridico – politico* e quello *bio – oikonomico della salvezza*. In termini diversi, infatti, non si potrebbe spiegare il grande interesse che l'ordine del discorso biopolitico ha rivolto nella modernità sia alla vita che alla morte. Se nel contesto della sovranità, infatti, il potere veniva esercitato sui corpi dando la morte, è anche vero che il corpo privo di vita era escluso dalla comunità dei viventi che subivano gli effetti di potere. La morte era il momento simbolico che sanciva il passaggio dalla sovranità del re sulla terra alla sovranità di Dio in cielo. Gli effetti del potere sovrano, dunque, non potevano prolungarsi oltre la vita. Un altro aspetto che sfuggiva al potere, questa volta sul versante della vita, era la dimensione intima e privata dell'organismo o della casa. Se è, infatti, vero che il potere sovrano consisteva nel diritto “*di dare la morte o di lasciare in vita*”, è anche vero che esistevano aspetti della corporeità e dell'esistenza che non erano investiti dalla decisione sovrana o, perlomeno, non lo erano in termine globali e sistematici.

Si potrebbe forse dire che è come se il potere che aveva come modalità, come schema di organizzazione, la sovranità, si fosse trovato incapace di reggere il corpo economico e politico di una società entrata in una fase di esplosione demografica e di industrializzazione, al contempo, dato che alla vecchia meccanica del potere sovrano sfuggivano troppe cose, sia dal basso che dall'alto, sia al livello del dettaglio che al livello della massa³⁸.

Dire, la contrario, che la biopolitica fa della gestione della vita e della morte il soggetto/oggetto del proprio potere significa interpretare la frase foucaultiana nei termini della pervasività e dell'estensione degli effetti di potere su una “materia” che precedentemente ne era sottratta. Nell'ordine del discorso della biopolitica, quindi, il corpo disciplinato è inglobato entro una tecnologia di potere che non è più solo disciplinare, che non investe solo l'uomo – corpo ma l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente. Inoltre, questa tecnologia di potere si rivolge alla molteplicità degli uomini non intesi come sommatoria di corpi ma come massa globale, investita da processi d'insieme come la nascita, la morte, la produzione, la malattia, ecc. Dunque, la *tecnologia disciplinare* si intreccia con quella *assicurativo – regolatrice* e confluisce in quella che Foucault ha definito “*società della normalizzazione*” di tipo liberale.

³⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p.207.

³⁸ *Ivi*, p. 215.

3.4 Razionalità governamentale ed economia politica

L'autore affronta la tematica della *political economy* nei due corsi al *Collège de France* degli anni 1977/78 e 1978/1979, intitolati “*Sécurité, territoire, population*”³⁹ e “*Naissance de la biopolitique*”⁴⁰. Il primo corso è volto ad indagare l'emergere del paradigma governamentale *oikonomico* attraverso una serie di apparati di potere/sapere che realizzano quella interrelazione preannunciata nel corso dell'anno precedente (“*Il faut défendre la société*”) tra dispositivi della sovranità e dispositivi governamentali. In particolare, l'indagine foucaultiana è volta a comprendere quali sono gli aspetti genealogici che consentono di comprendere il ruolo *oikonomico* – biologico della popolazione e l'emergere della sfera della società civile. Ciò attraverso il passaggio dal regime di potere - sapere della *pastorale cristiana* a quello della *raison di stato* per giungere, infine, alla *polizia*. Quest'ultima rappresenta l'alveo nel quale la politica governamentale comincia a muovere i primi passi nel corso del XVIII secolo. È, infatti, all'interno di un'accezione molto ampia di polizia, intesa soprattutto come *Polizeiwissenschaft* (scienza di polizia), che si struttura lo spazio specifico dell'economia politica. In questo contesto è interessante sottolineare l'originaria condivisione e circolazione di tematiche, saperi, pratiche tra questi due dispositivi. Scienza di polizia e sapere economico – politico hanno, dunque, il medesimo retroterra teorico e sono nate negli stessi apparati di potere *oikonomico*.

Cercherò di chiarire la genesi di questi dispositivi partendo dall'analisi del nuovo soggetto/oggetto delle pratica governamentale: la *popolazione*. A partire dal XVII secolo, con la diffusione della teoria economica fisiocratica, la popolazione diviene un elemento molto importante sul piano economico (fornisce braccia all'agricoltura ed al commercio, consente con il proprio lavoro di mantenere elevato il rendimento dei prodotti abbassando i prezzi, mantiene bassi i salari ed attiva la concorrenza) e comincia a non essere più considerata come un insieme di sudditi di diritto. Fin quando il cameralismo ed il mercantilismo ebbero la meglio in economia, infatti, la popolazione pur essendo inquadrata come un'importante risorsa economica continuava ad essere considerata come uno dei fattori di potenza del sovrano, come un suo possesso privato (come il territorio e le risorse naturali). Con la teoria fisiocratica, al contrario, la popolazione diviene un insieme di processi da gestire in ciò che hanno di naturale, sulla base della loro *naturalità*. Questo concetto è molto importante per comprendere come si evolve il paradigma governamentale – *oikonomico* nel corso del XVIII e del XIX secolo.

Si parla di *naturalità* della popolazione per indicare la multidimensionalità delle sue componenti, non più costituite da una pura sommatoria di sudditi di diritto. Tale accezione, tuttavia, implica anche il suo contrario: affinché la naturalità della popolazione possa essere valorizzata o anche solo osservata e compresa è necessario che sia sottoposta a “necessari” interventi tecnici, prospettici e previsionali. Infatti, se è vero che la popolazione racchiude un insieme eterogeneo di atteggiamenti, orientamenti, valori, attività è anche vero che per poterli interpretare e per fornire ad

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit.

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 79)*, op. cit.

essi consistenza è necessario intervenire attraverso tecnologie di calcolo, di selezione, di computazione matematico – statistica al fine di aggregare o disaggregare tale molteplicità in unità discrete o in *trend*, flussi, tipologie. Ecco che, ancora una volta, il presupposto della naturalità diviene una testa di ponte fondamentale per estendere interventi di natura tecnico – gestionale – *oikonomica* al nuovo soggetto/oggetto della biopolitica e del governo. Dunque, si può, anche in questo caso, parlare dell'esistenza di una *pseudo – naturalità* interna alla definizione popolazionista che trasforma la multidimensionalità in fattore di calcolo, previsione, gestione ed amministrazione del vivente, inteso in termini collettivi. La biopolitica prende in carico la naturalità della popolazione al fine di estrarre da essa i dati che riguardano gli atteggiamenti demografici, i tassi di natalità, di mortalità, di fecondità, i fenomeni di inurbamento, di circolazione, i comportamenti e le abitudini medico – sanitarie, abitative, lavorative, ecc.

Sulla base di questo presupposto bio – naturale la popolazione è considerata, fino ad un certo livello, *libera* di gestire autonomamente i propri flussi ed i propri comportamenti. Si presuppone, dunque, una certa capacità di auto – organizzazione data dall'esistenza di un equilibrio naturale presupposto. Ciò nonostante, si può parlare di una *pseudo – naturalità* e non di una naturalità vera e propria in quanto tale attitudine auto – regolativa è considerata funzionale fino ad un certo punto. Esistono dei livelli entro i quali le oscillazioni e le eterogeneità degli atteggiamenti sono “*normali*”; al di fuori di queste si ha il campo non formalizzabile né osservabile degli atteggiamenti “*a-normali*”, cioè non trattabili con gli strumenti statistico/demografici, previsionali, computazionali. Uno degli aspetti più importanti, in tal senso, è quello di *regolazione*. Come osserva Foucault, questa non deve più essere intesa solo come *normazione*, cioè come riconduzione alla norma, ma come *normalizzazione*.

Esiste, infatti, una fondamentale differenza tra *normazione* e *normalizzazione*. La *normazione* è tipica di dispositivi e tecnologie disciplinari e di controllo. In questo caso, la riconduzione alla norma si ottiene eliminando, espellendo il negativo, ciò che non rientra nella definizione di “norma”. Al contrario, nella definizione di *normalizzazione* il negativo non è eliminato o espulso dal sistema ma è presente, entro certi limiti, al proprio interno. Foucault elabora questa differenza prendendo in considerazione le acquisizioni dell'epidemiologia e, più in generale, delle scienze medico – biologiche da Bichat in poi. Se la biologia moderna considera la vita come ciò che resiste alla morte, ciò significa che la presenza del negativo (fattore patogeno) all'interno del positivo (corpo sano) è fino ad un certo livello da considerarsi “normale”, cioè non lesivo della salute dell'organismo nel suo complesso. Normalizzare, dunque, significherà stabilire un livello normale entro il quale è possibile l'oscillazione, la differenza, l'a-normalità. Oltre questo livello, ciò che è disfunzionale sarà considerato anche a – normale. Non esiste più una dicotomia netta tra normalità ed anormalità, la salute non è più l'opposto della malattia. Di conseguenza verrà ammessa non solo la possibilità ma la “normalità” dell'esistenza di gradi diversi e discontinui di “non – normalità” all'interno del corpo sano. Il nucleo di ciò che prima veniva indicato come anormalità, ora viene considerato normale entro certi livelli e circoscritto a determinate dinamiche. È il contesto, il

grado, l'evento che rende il "potenziale anormale" degno o indegno di essere considerato tale e, dunque, nocivo, da eliminare o da curare. Per questo la rilevazione degli scarti differenziali tra una *soglia di anormalità* accettabile ed una non accettabile diviene l'aspetto più importante, il punto di attacco stesso del potere – sapere *oikonomico*. Infatti, rispetto al movimento di riconduzione alla norma (normazione), la normalizzazione è un'operazione di calcolo preventivo e un monitoraggio costante del corpo e dei propri flussi ed attività, al fine di comprendere se la norma può essere accettata come tale o deve, a sua volta, subire un processo di adeguamento. La normalizzazione si esercita, dunque, per mezzo di *scarti differenziali* e si potrebbe configurare come una sorta di "normazione di secondo grado". Per questo Foucault parla della naturalità anche come la "*costanza di un fenomeno variabile*". Infatti, se è vero che la popolazione è un fenomeno variabile è anche vero che all'interno di variazioni continue è possibile rintracciare delle regolarità. Il dato *naturale* viene in tal modo sovrapposto a quello *normale*.

Inoltre, il concetto di *naturalità della popolazione*, ponendo in primo piano le politiche di regolazione e di normalizzazione, evidenzia come il limite del potere non possa più essere trovato nella disobbedienza del suddito ma vada ricercato all'interno delle stesse tecniche governamentali. Il nuovo soggetto popolazione rappresenta, dunque, dal punto di vista delle tecnologie di governo, un elemento fondamentale che si muove in una sfera specifica, quella contraddistinta dalla naturalità, entro la quale il potere sovrano assume le caratteristiche della procedura di calcolo e della gestione *oikonomico/salvifica*. Infatti, Foucault sostiene che il concetto di *governamentalità* emerge con esigenze gestionali, ordinarie, salvifiche.

Con questo termine l'autore fa riferimento all'insieme di dispositivi che nel mondo occidentale, a partire dal XVIII secolo, privilegia uno specifico tipo di potere chiamato "governo" su altre tipologie come la sovranità. La governamentalità è il risultato storico di un lungo processo che dallo stato di giustizia del Medioevo giunge fino allo stato amministrativo del XV e XVI secolo ed allo stato governamentale del XVIII secolo. Dunque, per governamentalità si intende l'insieme delle istituzioni, delle procedure, delle tecniche, delle analisi, delle riflessioni, delle tattiche che hanno nella popolazione il soggetto/oggetto di riferimento, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nella sicurezza lo strumento tecnico che consente il mantenimento dell'ordine. Si parla di tecniche e tattiche gestionali, *oikonomiche* e salvifiche, in quanto la forma/governo si pone come obiettivo primario di garantire la sopravvivenza dello stato e degli apparati burocratico – amministrativi che lo compongono, definendone i criteri di intelligibilità e delineandone i confini interni ed esterni. I dispositivi di governo, infatti, sono deputati, in primo luogo, a regolare i processi di apertura e chiusura e le relazioni specifiche tra sfera pubblica e sfera privata, individuando nel mantenimento di un certo equilibrio funzionale tra queste due dimensioni il compito fondamentale dello stato. In termini biopolitici si può sostenere che la governamentalizzazione della società, soprattutto nel momento in cui polizia e sapere economico si separano e divengono poteri interagenti, agisce con riferimento alla *società*, sfera intermedia "pubblico" e "privato". È questa, infatti, a rappresentare il "luogo" nel quale si esercita il governo della popolazione. L'obiettivo primario della governamentalizzazione della società, a cui concorrono

saperi economici e tecniche di polizia, è quello di garantire la sicurezza nei termini della sopravvivenza di una popolazione o di una specie. Infatti, la governamentalità ha un fondamento *oikonomico*: fornire una risposta al problema della carenza originaria dell'uomo (e della popolazione) che deriva da quello stesso fondo naturale che continuamente lo minaccia.

Proprio tale *perpétuelle carence* costituisce l'oggetto precipuo dell'economia politica. Come abbiamo visto, è lo stesso rapporto tra rarità naturale e finitudine umana a costituire il tramite tra tecniche *oikonomico* – gestionali e biopolitica. A partire dal XVIII secolo il potere governamentale si impegna nel fornire una risposta ad una domanda continuamente rinnovata, inesauribile: come porre fine o alleviare la condizione di infinita finitudine dell'umano?

Oggetto dell'economia politica – dopo Ricardo almeno – non è la rappresentazione dei bisogni umani ma l'individuazione dei mezzi grazie ai quali sia possibile sfuggire alla finitudine umana, ad una *carence originaire*, storicamente compresa, sovrastata dall'*imminence de la mort* come minaccia costante e quotidiana. La quale non è però, hobbesianamente, rivolta a tutti singolarmente, ma alla popolazione come insieme. Certo, la *political economy* è solo uno ed il più ambiguo - perché sempre critico - dei saperi che costituiscono la tecnologia governamentale; ma è principalmente per suo tramite che la biopolitica mette a tema quella *perpétuelle carance* rispetto alla quale non vi è "forma sovrana" che possa bastare. La *civil society* non è, infatti, uno spazio relazionale "altro" rispetto alle tecniche governamentali; anzi, è loro ambito precipuo, nel quale avviene il passaggio dalle *structures de souveraineté* alle *techniques du gouvernement*⁴¹.

Quando l'economia cessa di esprimere il governo della casa e si estende a dismisura, quando la popolazione diviene un elemento naturale inscritto nelle leggi della scarsità, quando la *police* non rappresenta più soltanto un obiettivo di governo ma una tecnica assicurativo/gestionale, si giunge alla *soglia di governamentalizzazione della società*. Secondo Foucault tale soglia fu raggiunta nel momento in cui l'economia mise in discussione la legittimità del potere sovrano presente nel concetto di *raison di stato*. Ciò significa che la *raison di stato*, mantenendo ferma la separazione tra dimensione pubblica e dimensione privata, rappresentava anche l'ultima sfera di resistenza della sovranità. Nel XVII secolo, invece, la *raison di stato* cominciò ad essere teorizzata, allo stesso tempo, come principio di intelligibilità interna dello stato e come schema strategico di automanifestazione in cui l'elemento della popolazione è accennato ma non gioca ancora un ruolo di primo piano. La vocazione governamentale che la *raison di stato* contribuisce ad introdurre si fonda sul compito principale che lo stato mira a conseguire nei suoi obiettivi strategici: il mantenimento della stabilità interna, dell'ordine. Come sostiene Foucault prendendo in considerazione scritti celebri dell'epoca⁴², la *raison di stato* ha come obiettivo fondamentale il *mantenimento dello stato in stato*. Ciò significa che essa ha un

⁴¹ A Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Ombre corte, Verona, 2010, p. 86.

⁴² Per approfondimenti si veda G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di stato*, Kessinger Pub Co, Whitefish, 2009 e G. Botero, *Della Ragione di Stato*, a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma, 1997.

obiettivo conservativo che tende ad essere perseguito introducendo delle tecniche di gestione/regolazione della popolazione.

Ma tale politica di ordine e di stabilità non rimarrà fine a se stessa e, come abbiamo visto, si evolverà nei termini di una *pseudo - regolazione naturale*. La ragion di stato, infatti, non ha l'obiettivo unico di mantenere la stabilità, governando ciò che è, ma mira ad una politica di accrescimento e rafforzamento, che fa riferimento a ciò che “*deve*” essere. Di qui la necessità di considerare l'ordine non in termini statici ma come un equilibrio in continua mutazione che comprende al proprio interno anche il negativo. Si potrebbe dire, con parole foucaultiane, che ad un certo punto dell'“evoluzione” governamentale si privilegiò un modello ordinativo non statico e normativo ma normalizzante e securizzante. Tornando alla distinzione tra *normazione* e *normalizzazione*, l'obiettivo di una ragion di stato che diviene governamentale non è più di garantire l'ordine attraverso l'eliminazione o l'espulsione degli elementi caotici o disfunzionali ma è il mantenimento della disfunzionalità al di sotto di certi limiti di controllo che consentono all'organismo di accrescersi e rafforzarsi. Ciò implica un agire gestionale ed operativo, un'amministrazione regolata delle unità e degli scarti da includere. Proprio per questo motivo la ragion di stato non potrà più essere considerata come una forma di intelligibilità autonoma ma dovrà sempre fare riferimento ad una rete di poteri che la costituiscono e le consentono di organizzarsi in termini tecnico – gestionali ed incrementali. La *ragion di stato*, dunque, comincia sempre più a dipendere dal potere/sapere *oikonomico* che può essere distinto in potere regolativo/poliziesco e potere incrementale/economico. L'obiettivo governamentale della sicurezza si compone di questi due aspetti, facendo diretto riferimento sia alle politiche di gestione/organizzazione degli uomini, delle cose, dei beni sia alla necessità di assicurarne la preservazione e l'integrità. I dispositivi di securizzazione, infatti, sono strettamente interrelati con le politiche che mirano a promuovere il benessere economico della popolazione. Uno stesso modello li unisce e li integra: quello *oikonomico*.

Foucault ricostruisce la genealogia dei dispositivi di securizzazione socio - economici che fanno riferimento alla cosiddetta *scienza di polizia*. Questa contiene l'insieme dei calcoli e delle tecniche che consentono di stabilire una relazione mobile e, ciò nonostante, stabile tra l'ordine interiore dello stato e la crescita delle sue forze. La polizia, inoltre, ha per obiettivo specifico il *governo degli uomini*.

L'interesse di uno stato di polizia riguarda quello che fanno gli uomini, la loro attività, la loro “occupazione”. L'obiettivo della polizia è il controllo e la presa in carico dell'attività degli uomini in quanto tale attività può costituire un elemento differenziale nello sviluppo delle forze dello stato. Credo che qui tocchiamo il cuore dell'organizzazione di ciò che i tedeschi chiamano stato di polizia e che i francesi, senza ricorrere a questa definizione, hanno di fatto realizzato⁴³.

La polizia, dunque, si occupa di estrarre utilità dai corpi e dalle attività degli uomini, trasformandola in *utilità pubblica*. Partendo da questo nucleo centrale si possono

⁴³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., pp. 233 – 234.

individuare ulteriori “oggetti” nell’ordine del discorso e nelle pratiche di governo della scienza di polizia. Il primo è il *numero dei cittadini* che viene rapportato alla quantità delle risorse e delle opportunità fornite da un dato territorio. Il secondo oggetto su cui interviene la politica di polizia è il *benessere collettivo*. Ciò significa che questa si interessa non più soltanto al “vivere” ma al “vivere bene”, alla realizzazione del ben – essere collettivo. Per questo si occupa delle necessità vitali fondamentali, gestendo le politiche agricole, la commercializzazione delle derrate, la loro circolazione, le riserve di cibo in casi di carestia. Il terzo obiettivo riguarda le politiche di sanità pubblica, comprendenti interventi massicci sulla distribuzione, riqualificazione, disinfezione, spopolamento e ripopolamento degli spazi urbani. La scienza di polizia, dunque, supporta quelle politiche di accrescimento e di promozione del benessere che sono alla base della moderna gestione *oikonomica*. Tale azione fa sì che gli interventi di igiene pubblica siano predisposti ed applicati non più solamente come misure straordinarie di intervento, come le epidemie e le carestie, ma anche in situazioni di ordinaria amministrazione. Ecco che la teoria dei miasmi e le politiche di controllo e gestione delle malattie si collegano ad un’altra area di intervento, le *politiche di edilizia urbana* che promuovono la redistribuzione periodica degli spazi, la costruzione delle infrastrutture, l’organizzazione delle reti viarie, il dislocamento al di fuori della cinta muraria di edifici considerati “pericolosi” per la salute pubblica (macellerie, mattatoi, cimiteri). Un ulteriore “oggetto” degli interventi di polizia riguarda la meticolosa regolamentazione dei mestieri ed il controllo delle attività umane. Ciò investe sia gli uomini che i beni di cui si deve gestire la circolazione incrementandone l’utilità pubblica e le forze. Ma la politica principale perseguita dalla scienza di polizia riguarda la promozione di interventi volti a prevenire la povertà e scoraggiare atteggiamenti oziosi ed improduttivi⁴⁴. Dunque, parlando di *scienza di polizia* non si può sottovalutare l’originaria congiunzione *oikonomica* tra *politiche repressivo – correzionali* e *politiche economiche*.

Si può dire che la polizia interviene sulla società al fine di mantenere l’ordine e regolare l’accrescimento delle forze.

In breve, la polizia si inserisce in questo nuovo sistema economico, sociale, potremmo persino dire antropologico, che appare tra la fine del XVI e l’inizio del XVII secolo. Tale sistema non obbedisce più al problema immediato di sopravvivere e di non morire, bensì al problema di vivere e fare qualcosa di più del semplice vivere. La polizia, infatti,

⁴⁴ Come sostenevano le teorie economiche di Ricardo e Malthus, la povertà è strettamente correlata all’ozio ed al pericolo di degenerazione morale. Dunque, un intervento di polizia che miri al ristabilimento dell’efficienza produttiva della maggior parte della popolazione deve indirizzarsi alla prevenzione ed alla cura di questi fenomeni attraverso delle politiche di repressione o di correzione del vizio, dei comportamenti oziosi, delle situazioni di promiscuità. Le politiche di intervento sulla povertà e l’ozio, infatti, sono collegate anche alle politiche demografiche di controllo della natalità. Malthus, ad esempio, riteneva che un certo equilibrio naturale fondato sul bisogno e sulla rarità muovesse gli atteggiamenti riproduttivi e li controllasse “naturalmente”. Ciò nonostante, per impedire che le classi meno agiate potessero continuare illimitatamente a riprodursi dovevano essere incoraggiate delle politiche pubbliche di intervento sugli atteggiamenti che avrebbero potuto diffondere il vizio, l’oziosità e la degenerazione morale. Queste misure, anche se ad un primo sguardo potrebbero sembrare difficilmente collegabili con l’economia, ne costituiscono il cuore. L’obiettivo principale delle politiche di intervento sulla povertà, l’ozio e i comportamenti riproduttivi della popolazione, risiedono nelle possibilità di incremento dell’utilità pubblica.

è l'insieme delle tecniche, degli interventi e dei mezzi che assicurano il vivere, il fare di più che semplicemente vivere, cioè il coesistere, il comunicare, saranno realmente convertibili in forze dello stato, cioè saranno effettivamente utili alla costituzione e all'incremento delle forze dello stato. Con la polizia, quindi, si disegna un cerchio che parte dallo stato come potere di intervento razionale e calcolato sugli individui, e ritorna allo stato, come insieme di forze in crescita o da far crescere, passando per la vita degli individui, che ora, in quanto semplice vita, diventa preziosa per lo stato⁴⁵.

Dalla metà del XVIII secolo le funzioni fondamentali della scienza di polizia si modificano, dando vita a due diverse sfere di potere/sapere: le politiche di sicurezza e le politiche economiche. La polizia ottiene il controllo delle politiche di sicurezza pubblica assumendo le caratteristiche che oggi le sono più familiari; l'economia politica si impegna nella promozione del benessere e nell'estensione delle forze produttive dello stato. Le due branche della *Polizeiwissenschaft* si separano ma la ragione economica non si sostituisce alla ragion di stato, le fornisce un nuovo contenuto e delle nuove metodologie. Si può dire che a partire da questa separazione la ragione economica tenderà a "riqualificare" la ragion di stato, per mezzo di una nuova forma di calcolo ed una nuova razionalità *oikonomica* che renderà possibile l'autolimitazione della ragione di governo come *autoregolazione di fatto*. Di questo si occupa, in definitiva, *l'economia politica* che deve essere intesa come riflessione sull'organizzazione, la distribuzione e la limitazione dei poteri all'interno della società. Per questo motivo l'economia politica, pur non sviluppandosi al di fuori della ragion di stato, articola questa nello "spazio" aperto da un nuovo *discorso di verità*.

La comparsa dell'economia politica ed il problema del governo minimo sono due cose tra loro collegate. Ritengo, tuttavia che vada precisata meglio la natura di questo legame. Parlare di innesto dell'economia politica sulla ragion di stato equivale forse a dire che l'economia politica ha proposto un certo modello di governo? [...] Evidentemente no, non ho inteso dire questo. Ciò che volevo dire, e che ho cercato di delineare, [...] è (...) la connessione tra la pratica di governo ed il regime di verità. [...] Ed è questo luogo, e non la teoria economica, che comincia a diventare un luogo ed un meccanismo di formazione della verità a partire dal XVIII secolo. Si arriverà a riconoscere – ed è questo l'aspetto decisivo – che tale luogo di formazione della verità, [anziché] continuare a saturarlo con una governamentalità regolarmente indefinita, lo si dovrà lasciar funzionare con il minimo di interventi possibili perché possa, a ragione, sia formulare la propria verità, sia proporla come regola e norma alla pratica di governo. Questo luogo di verità naturalmente è il mercato⁴⁶.

L'economia politica, dunque, ha fenomeni e regolarità proprie che si esplicano entro le pratiche di governo. A costituire il criterio dell'azione di governo è adesso il successo o l'insuccesso delle politiche economiche, che devono intervenire limitatamente all'auto – regolazione naturale del mercato. Per garantire il successo le tecnologie di potere/sapere che fanno capo alla ragione *oikonomica* dovranno supportare uno sforzo permanente di auto – limitazione al fine di influire il meno possibile sulla regolazione naturale del mercato. Per questo, come afferma Foucault,

⁴⁵ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 237.

⁴⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., p. 39.

la comparsa dell'economia politica è connessa al problema del *governo minimo*. Il criterio di auto - regolazione costituisce, infatti, il perno di un regime di verità che investe i meccanismi naturali delle cose che le tecniche governamentali dovranno gestire non invasivamente, rispettando il principio dell'equilibrio *pseudo – naturale* del sistema.

Nel XVI – XVII secolo, con la ragion di stato, ci si chiedeva: governo abbastanza, abbastanza intensamente, abbastanza profondamente, abbastanza minuziosamente per condurre lo stato fino al punto fissato dal suo dover essere, per portarlo fino al suo massimo di forza? Adesso, invece, il problema diventa: governo al limite di quel troppo o di quel troppo poco, tra quel massimo e quel minimo che vengono fissati per me dalla natura delle cose, cioè dalle necessità intrinseche alle operazioni di governo?⁴⁷

Il *mercato* costituisce la sfera nella quale lo sforzo permanente di auto – limitazione si rispecchia in uno specifico *regime di veridizione*; esso costituisce, infatti, il “luogo” nel quale si verifica o si falsifica la pratica governamentale fondata sulla ragione *oikonomica*. Ciò significa che il limite di competenza del governo è definito, da ora in poi, dai confini di utilità che l'intervento economico considera funzionale al mantenimento dell'equilibrio. Se, infatti, nel corso del Medioevo, il mercato, sulla base del criterio del *giusto prezzo*, era considerato come il “luogo” che, in virtù di un'infalibile tendenza all'auto – regolazione, costituiva il presupposto della giustizia redistributiva, a partire dal XVIII secolo diviene lo scenario instabile di interventi di limitazione economica, che, tuttavia, devono sempre essere considerati come non – invasivi e non perturbanti. Il mercato, in altre parole, non è più considerato come un luogo di *giurisdizione* ma di *veridizione* nel quale la ragione economica fonda la verità o la falsità degli enunciati sulla base dell'estensione o della limitazione della pratica governamentale.

Il mercato da luogo di giurisdizione qual'era ancora all'inizio del XVIII secolo sta diventando un luogo che chiamerò di veridizione (...). Il mercato deve dire il vero, e deve farlo in relazione alla pratica di governo. È il suo ruolo di veridizione che d'ora in poi, ed in modo chiaramente indiretto, lo porterà a comandare, dettare, prescrivere i meccanismi giurisdizionali, sulla cui presenza o assenza il mercato dovrà articolarsi⁴⁸.

Un criterio di coerenza funzionale fondato esclusivamente sulle categorie di utilità/disutilità tenderà, allora, a sostituire i principi su cui si articolava tradizionalmente la ragion di stato (legittimità/illegittimità). Ciò modifica anche il concetto di naturalità che ora è attribuito ad una sfera artificiale: la *società civile*. In essa l'azione governamentale mirerà non più tanto a *regolamentare* quanto a *gestire* i fenomeni complessi che la investono. La governamentalità *oikonomica*, infatti, promuove attraverso la società un principio di limitazione che non si risolve in un apparato di norme e di divieti. Si tratta, invece, di strutturare una serie di tecnologie di potere che mirino al mantenimento dell'equilibrio tra *sicurezza economica* e *libertà di mercato*. Questo aspetto, importante per chiarire il passaggio dai contenuti

⁴⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., p. 30.

⁴⁸ *Ivi*, p. 40.

del *Corso* del 1977/78 a quelli del *Corso* successivo, è messo in evidenza anche da M. Senellart:

La società rappresenta, da un lato, il principio in nome del quale il governo liberale tende ad autolimitarsi: lo obbliga a domandarsi continuamente se non governa troppo, svolgendo così un ruolo critico rispetto ad ogni eccesso di governo. Dall'altro, la società diventa il bersaglio di un permanente intervento di governo finalizzato a non restringere sul piano pratico le libertà formalmente riconosciute, bensì a produrre, moltiplicare e garantire quelle libertà di cui il sistema liberale ha bisogno. La società rappresenta, quindi, l'insieme delle condizioni del governo liberale minimo, e la superficie di trasferimento dell'attività di governo⁴⁹.

3.5 Liberalismo e neoliberalismo

Siamo giunti al cuore dell'analisi foucaultiana della governamentalità liberale. Come ho precedentemente sottolineato, il discorso liberale, a partire dal XIX secolo, si inserisce nell'orbita della razionalizzazione delle pratiche governamentali, costituendo un regime di verità che si fonda sull'"autolimitazione del governo"⁵⁰.

"*Naissance de la biopolitique*" parte dall'interrogativo: perché si dovrebbe governare? Tale quesito rappresenta uno spunto di riflessione che consente di porre in primo piano la società ed il rapporto complesso che questa intrattiene con lo stato. Come sottolinea Senellart, il paradigma economico liberale esige che la governamentalità si eserciti attraverso la critica, che l'obiettivo della sicurezza coesista con la libertà. Foucault, in realtà, si chiede se possa esistere, dal punto di vista delle pratiche governamentali, un regime di verità definito come liberalismo. Scorrendo le pagine del corso del 1978/79 ci si rende conto, in effetti, che l'uso che l'autore fa del termine liberalismo non è specifico; egli conduce, infatti, un percorso che spesso accomuna l'ordine del discorso liberale e neoliberale. Tale scelta, che potrebbe sembrare arbitraria nell'ottica di una ricostruzione storica del pensiero economico moderno, è in realtà indirizzata ad un fine teorico specifico: porre in primo piano il "contenuto di verità" che, al di là delle differenti prassi governamentali, accomuna le prospettive liberale e neoliberale. Si potrebbe dire che Foucault intenda, insomma, intraprendere un percorso teorico che miri a cogliere l'ordine del discorso del liberalismo al di là delle pur importanti prassi economiche. Naturalmente, nonostante ponga le riflessioni liberali e neoliberali in assoluta continuità tra loro, l'autore non intende misconoscerne le differenze. Al contrario, è proprio il passaggio dall'approccio liberale a quello neoliberale che mette in luce il differente rapporto intervenuto tra stato e mercato. Sviluppare una genealogia governamentale del discorso economico significa, infatti, tenere sempre presente come evolvono i rapporti tra queste due sfere.

L'etica economica neoliberale abbandona l'idea del *laissez faire* e si impegna, grazie ad una specifica prassi governamentale, nell'estensione della sfera economica verso ambiti che non erano stati precedentemente toccati dall'economia come la vita individuale. Il neo – liberalismo diviene, dunque, biopolitica dispiegata. Ciò appare

⁴⁹ M. Senellart, *Nota del curatore* in M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 287.

⁵⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., p. 30.

vero, ad esempio, nelle teorie economiche che si fondano sulla centralità del concetto di “*capitale umano*”. Nel passaggio dal liberalismo al neoliberalismo e nelle influenze dirette che la scuola tedesca di Friburgo ebbe su quella americana di Chicago si intravede una trasformazione fondamentale: lo stato agisce interamente in funzione del mercato. Nel neoliberalismo, dunque, non prevale l'imperativo del non interventismo statale e della completa libertà del mercato dai vincoli governamentali; il governo vive costantemente sul limite tra intervento e non intervento ma, in ogni caso, ciò avviene in vista del mercato, *per* il mercato. Si potrebbe dire, dunque, che l'ordine del discorso governamentale si sovrappone completamente a quello economico nella misura in cui l'intervento dello stato è auspicato dalle dottrine neoliberali sempre in funzione dell'estensione della logica economico – capitalistica. Alla domanda foucaultiana, dunque, si può dare una prima, parziale risposta: si governa *per* il mercato.

Tale risposta non è premessa al percorso teorico dell'autore ma emerge nelle dense pagine del *Corso*. Vorrei provare a seguirne gli sviluppi fondamentali. Il punto di partenza è costituito dal rapporto problematico e mutevole che si instaura nella dottrina liberale tra produzione della libertà e tutto ciò che, producendola, la limita e la distrugge. Si tratta di un meccanismo di potere che media la relazione tra *libertà* e *sicurezza*.

La nuova ragione di governo ha (...) bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà è obbligata anche a produrne, se la produce è obbligata anche a organizzarla. La nuova arte di governo si presenterà, pertanto, come arte di gestione della libertà, ma non nel senso dell'imperativo: “sii libero”, con la contraddizione immediata che questo imperativo può comportare. La formula del liberalismo non è “sii libero”. Il liberalismo, semplicemente, dice: ti procurerò di che essere libero⁵¹.

Emerge la dimensione paradossale del liberalismo moderno: il concetto di libertà su cui esso si fonda rappresenta, allo stesso tempo, la condizione di possibilità ed il limite del potere governamentale. La libertà è intesa, in questo senso, come l'insieme di quelle condizioni che rendono qualcuno “*libero di essere libero*”⁵². Nell'imperativo “*sii libero*”, infatti, si realizza sia il limite che la potenzialità espansiva della libertà moderna. Essa, dunque, non può essere “positiva”, deve sempre e comunque essere sottoposta ad una “gestione” governamentale che, tuttavia, a sua volta, non può espandersi in campi nuovi se non è limitata nel proprio esercizio. La governamentalità, allora, produce e consuma libertà nel senso che individua, di volta in volta, il limite entro il quale governare o oltre il quale concedere nuovo spazio alla libertà. Per questo motivo l'arte di governo si incentra sull'interrogazione: *quanto bisogna governare? Qual è la misura o il limite oltre il quale si consuma libertà senza produrne?*

Il valore che le società moderne attribuiscono al concetto di libertà si fonda sul mantenimento di un precario e paradossale equilibrio: più si producono le condizioni

⁵¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., p. 65.

⁵² *Ibidem*.

materiali che garantiscono agli individui libertà più si estende la necessità del controllo e della gestione governamentale; viceversa, più si estendono le politiche di sicurezza e le misure emergenziali più si dà la possibilità ad un regime di verità che innalza il valore della libertà di estendersi a campi prima esclusi. Foucault sostiene anche che tale equilibrio che si forma tra libertà e sicurezza è un equilibrio pseudo – naturale. Il *liberalismo* è una specie di *naturalismo* in quanto si fonda sul concetto di *regolazione quasi - naturale* di cui abbiamo parlato⁵³. Nel *Corso* del 1975/76 tale pseudo – naturalità era riferita al problema dell'evoluzionismo biologico: le società moderne si basano su politiche securitarie che articolano la dialettica ordine/disordine sociale nell'individuazione di un nemico interno, considerato come una minaccia biologica. Nelle società liberali si parla di *evoluzione economica* esattamente negli stessi termini. Si tratta di un sistema che deve farsi carico della minaccia, che deve includerla nel sistema fin quando non è considerata disfunzionale. L'economia del potere tipica del liberalismo non consiste più in una limitazione esterna della minaccia; si tratta, al contrario, di un meccanismo di regolazione interna che fa della libertà un requisito tecnico del governo dei processi naturali. Il liberalismo mira alla realizzazione di una mediazione tra interessi individuali e collettivi e tra governanti e governati. Manipolare gli interessi significa gestire il pericolo, oramai non più riducibile alla dicotomia esterno/interno. Il liberalismo gestisce gli interessi manipolando il pericolo a fini espansivi. Per questo, l'imperativo che l'ordine del discorso liberale impone è quello “*vivi pericolosamente*”. Solo così, infatti, il regime di verità che esso porta con sé potrà realizzare le condizioni variabilmente regolate che consentono agli individui di essere liberi di essere liberi.

Ma questo “circuitto” paradossale che collega libertà e sicurezza può dispiegarsi pienamente solo nei momenti di crisi. Capitalismo e crisi vanno, infatti, a braccetto. E ciò non nel senso banale che le trasformazioni economiche inducono in crisi un sistema economico per generarne un altro. La crisi economica rispecchia una crisi di governamentalità. I momenti di crisi, dunque, sono dei momenti di rottura nei quali un determinato regime di verità reinterpreta e dà un significato ai rapporti di forza presenti entro il contesto sociale, politico ed economico. Come abbiamo visto, infatti, il mercato è “luogo” di veridizione, cioè luogo di convalidazione o falsificazione di un determinato discorso di potere. Dunque, i momenti di crisi esprimono il conflitto tra diversi ordini del discorso. In contesto liberale i conflitti servono ad articolare costantemente la domanda: *quanto, fino a che punto, con quali modalità bisogna governare?*

Secondo Foucault ci sono due risposte che nell'ambito del pensiero liberale sono state date a questa domanda che presuppongono, a loro volta, una differente articolazione del circuito libertà/sicurezza. Da un lato abbiamo le teorie che partono dalla *crisi del capitalismo* per supportare il punto di vista dell'estensione delle politiche di securizzazione socio – politiche ed economiche. Il nucleo teorico che fa capo a questa prospettiva è individuato nel *keynesismo* che ha ispirato le politiche di

⁵³ Questa affermazione è supportata anche da numerosi parallelismi presenti nei *Corsi* tra il concetto di società e quello di ambiente. La società, così come l'ambiente, è il luogo nel quale le relazioni tra elementi (organismi naturali o soggetti liberi) si struttura nello spazio di una pseudo – naturalità, cioè in un contesto in cui relazioni spontanee vengono organizzate e gestite in un quadro di artificialità.

welfare di molti paesi. Dall'altro lato abbiamo le prospettive che fanno riferimento alla *crisi del liberalismo*, cioè a quei dispositivi chiamati da Foucault "liberogeni" che sostengono il punto di vista del libero mercato e della non – ingerenza dello stato nella sfera economica. Questo punto di vista si nutre di tutti quegli approcci che, volendo scongiurare il rischio di cadere in eccessi statalisti o in regimi totalitari o autoritari, vedono nel non – interventismo statale una garanzia di estensione e preservazione della libertà.

Le teorie neoliberali si incardinano in quest'ultimo presupposto presentando, tuttavia, notevoli differenze e punti di rottura. Le continuità possono essere identificate nella ripresa di quel discorso di verità che potremmo definire anti - keynesiano e nell'utilizzo nel linguaggio economico della semantica della "crisi". Il maggiore punto di rottura, invece, consiste nel superamento del *laissez faire* e nell'individuazione di una politica economica che fa dello stato uno strumento per estendere la logica del mercato. Con un salto di quasi due secoli, dunque, l'autore preferisce discutere gli sviluppi della teoria liberale sul terreno delle continuità o delle discontinuità che presenta in rapporto alle teorie neoliberali. E ciò anche al fine di dare maggiore attualità politica a tale indagine genealogica. Nel contesto della riflessione foucaultiana, pertanto, si confrontano due approcci neoliberali: quello della *scuola tedesca* e quello della *scuola statunitense*. I punti di ancoraggio tra le due sono: da un lato, in termini storici, la stagione che va da Weimar al secondo dopoguerra; dall'altro, in ambito teorico, la ripresa, soprattutto nel contesto anglosassone, di pensatori liberali come von Mises e von Hayek⁵⁴.

L'*ordoliberalismo tedesco*⁵⁵ è profondamente influenzato da quell'*invariante antiliberale* che i teorici tedeschi identificano in una serie di avvenimenti come lo statalismo bismarckiano, il planismo economico nazista, le politiche keynesiane. Foucault discute lungamente gli esiti che la combinazione di questi elementi ebbe nel tracciare quella che agli occhi dei teorici neoliberali appariva come una continuità storico – economica all'insegna dello statalismo. Dal punto di vista critico dei neoliberali tedeschi, infatti, la storia economica delle politiche protezionistiche del XIX secolo, del socialismo di stato bismarckiano, della pianificazione economica nazista, del dirigismo keynesiano costituiscono differenti aspetti di una medesima costante statalista ed antiliberale. Tale *invariante antiliberale* è invocata a fini fondativi. L'esigenza più pregnante che gli ordoliberali tedeschi si trovarono di fronte al termine della seconda guerra mondiale fu, infatti, quello di porre le basi per la costituzione di una nuova struttura governamentale e politica.

Per far ciò essi presero le mosse dall'esperienza drammatica del totalitarismo nazista. Ma la critica contro il nazismo fu interpretata essenzialmente come critica contro un concetto di statalismo nel quale erano confluite esperienze storiche eterogenee e diversificate, come abbiamo visto. La politica economica nazista, dunque, fu utilizzata come testa di ponte per poter lanciare un nuovo programma antistatalista e liberale che si fondava proprio su quell'*invariante antiliberale* che era stata

⁵⁴ Per approfondimenti si veda L. von Mises, F. von Hayek, *Il realismo politico di Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek. Antologia*, a cura di G. Vestuti, Giuffrè, Milano, 1987.

⁵⁵ Il termine *ordoliberalismo* deriva dalla rivista "Ordo", fondata da Eucken nel 1940. Intorno a questa rivista si riunirono i più importanti intellettuali ed economisti della scuola di Friburgo.

elaborata tenendo insieme esperienze economico – politiche molto distanti tra loro. Dunque, l'interpretazione del ruolo storico, politico ed economico che nel contesto nazista ebbe lo stato fu profondamente influenzata all'obiettivo antistatalista che tali teorici si proponevano. Essi non presero in considerazione il ruolo ben più importante che l'orizzonte del sangue e del *Volk* avevano rispetto allo stato. Inoltre, non si considerò né il principio di funzionamento fondante della catena di comando nazista, il *Führertum* (principio della conduzione), né la centralità della burocrazia di partito rispetto a quella dello stato. È evidente, dunque, che i teorici neoliberali tedeschi cercarono e trovarono nel nazismo un modello che fungesse da *invariante antiliberale* e che costituisse uno strumento di validazione del discorso di potere che si accingevano a proporre. Ciò li condusse a rovesciare la prospettiva liberale che ammetteva la coesistenza di libertà di mercato e controllo statale. Gli ordoliberali, infatti, sostennero che fosse necessario fare della libertà di mercato non tanto uno strumento di limitazione del potere statale quanto un principio regolatore di questo. All'individuazione dell'invarianza, dunque, seguì un'operazione teorica che pose l'economia di mercato alla base di un nuovo principio *oikonomico – governamentale*. In altri termini, non si trattava più di concedere spazi di libertà all'economia ma di fare del mercato un modello di riforma delle società e dello stato. È questa l'importante posta in gioco del neoliberalismo tedesco: spostare l'ordine del discorso governamentale verso il mercato, porre lo “*stato sotto la sorveglianza del mercato*” e non il “*mercato sotto la sorveglianza dello stato*”⁵⁶.

È interessante sottolineare che tale spostamento dell'ordine del discorso non si determina al di fuori delle regole del diritto ma presuppone la politica del *low ed order* che i neoliberali tedeschi e soprattutto americani ereditarono dalla tradizione liberale. Infatti, è all'interno del quadro dello stato di diritto che va posta la progressiva presa in carico dello stato da parte del mercato. Nella dottrina liberale questo presupposto aveva scardinato l'idea dell'esistenza di un ordine naturale di mercato già a partire dal XIX secolo. Le teorie neoliberali ottocentesche, rispetto a quelle diffuse nel secolo precedente, non solo non credero più al *laissez – faire* ma ritennero necessario esprimere un quadro generale e formale entro il quale il sistema di mercato potesse diffondersi ed affrontare i processi di cambiamento. I neoliberali, ad esempio, recepirono le teorizzazioni di Schumpeter nei termini di un superamento della prospettiva pessimistica che avrebbe condotto l'economia capitalistica al declino. Tale riflessione ebbe il merito di mostrare i cicli di trasformazione economica del capitalismo, di raccontare la nascita ed il declino del capitalismo. La crisi del capitalismo, secondo Schumpeter, doveva essere imputata a fattori esterni al capitalismo stesso. Ad esempio, analizzando il sistema della concorrenza, l'autore poneva l'attenzione sui fenomeni monopolistici che erano considerati come dei processi estrinseci alla logica del mercato concorrenziale. I fattori di squilibrio, dunque, dovevano essere ricercati all'esterno, nel clima istituzionale, sociale, politico, ecc.

A questo pessimismo i neoliberali risposero proponendo un modello economico fondato sulla regolazione giuridica di quadro. La crisi del capitalismo, essendo dovuta a fattori esterni al mercato, poteva essere scongiurata presupponendo una

⁵⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 79)*, op. cit., p. 108.

politica economica che prevenisse gli squilibri del sistema. Ciò, però, attraverso delle misure giuridiche che, al contrario delle politiche di piano, fornissero solo delle indicazioni generali e formali entro le quali i veri e propri processi economici fossero liberi di svilupparsi.

La differenza tra pianificazione economica e politica di quadro è messa in evidenza anche da von Hayek (*“The road to Serfdom”*). Egli enumera alcune caratteristiche del piano economico. Questo possiede una finalità o un obiettivo da raggiungere; in secondo luogo, non è sempre rettificabile; infine, è realizzabile solo da un potere pubblico che esercita funzioni di decisione. In ogni caso, una politica di piano implica sempre scelte sostanziali che siano prese da autorità pubbliche in campo economico. A questo modello, dunque, l'autore contrappone l'interventismo giuridico che si sviluppa sul piano dello stato di diritto. Tale sistema, fondato sulla generalità della legge e sulla separazione tra potere legislativo e potere amministrativo, muove dall'applicazione di principi formali ed implica che l'ordine giuridico - economico escluda di fatto l'esistenza di un soggetto universale capace di dominare dall'alto i processi, di fissare i fini e di sostituirsi agli agenti economici nel processo decisionale. Ciò significa che sulla base della costituzione formale e generica della “regola” garantita dallo stato di diritto è possibile prendere decisioni “empiriche” via via applicabili che non interferiscono nel merito degli atteggiamenti e delle condotte economiche degli agenti. È questa la concezione complessiva dell'interventismo giuridico e governamentale al quale fanno riferimento teorici neoliberali come Eucken e Röpke.

Ma c'è un altro aspetto centrale della dottrina ordoliberalista che confluirà in quella che viene definita come *economia sociale d'impresa*: la centralità della sfera giudiziaria. Se è vero che la costituzione formale della legge pone le regole del gioco economico entro le quali ciascun attore economico rimane padrone di se stesso e dei propri comportamenti, allora “il giudiziario, anziché essere ridotto alla semplice funzione dell'applicazione della legge, finisce con l'acquisire un'autonomia ed un'importanza nuove”⁵⁷. La formalità della legge non soltanto comporta l'inevitabile aumento delle frizioni interne ed un'intensificazione dei poteri di arbitraggio ma organizza i poteri dello stato intorno alla centralità delle istituzioni giudiziarie.

Insomma, più la legge diventa formale, più l'intervento giudiziario diventa frequente. E quanto più gli interventi governativi della potenza pubblica tendono a formalizzarsi, quanto più l'intervento amministrativo arretra, tanto più la giustizia tende a diventare, e deve diventare, un servizio pubblico onnipotente⁵⁸.

Mettendo in luce questo punto di vista Foucault sottolinea alcuni aspetti centrali della dottrina ordoliberalista che professa, accanto alla libertà di mercato ed alla tutela della proprietà privata, l'esistenza di apparati giuridici regolatori e di istituzioni giudiziarie che dirimano i conflitti. L'ordoliberalismo, infatti, si appella ad un importante concetto di *giustizia sociale* su basi economiche. Ciò nonostante ritengo eccessiva la netta schematizzazione foucaultiana per cui l'economia sociale di impresa condurrebbe ad un rafforzamento del potere giudiziario e ad un arretramento di

⁵⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 79)*, op. cit., p. 148.

⁵⁸ *Ivi*, p. 149.

quello amministrativo. Non bisogna dimenticare che molti teorici hanno sottolineato l'enorme influsso che l'intensificazione dei poteri amministrativo – regolamentari hanno avuto nelle politiche securitarie di molti paesi capitalisti moderni. L'estensione delle misure di intervento straordinario anche in situazioni che richiederebbero un ordinario trattamento legislativo testimonia dell'inesorabile erosione della legge e dello stato di diritto anche entro contesti considerati formalmente democratici. Si tratta, sostiene G. Agamben riprendendo fondamentali argomentazioni benjaminiane⁵⁹, di situazioni che implicano il ricorso sempre più massiccio a misure emergenziali che divengono misure "normali". Nel momento in cui, infatti, lo stato d'eccezione diviene permanente si ha una lenta erosione della legge a vantaggio della norma e della legittimità legislativa verso la normatività amministrativo – emergenziale. Dunque, in questo caso, non sarebbe il potere giudiziario a prevalere su quello amministrativo ma viceversa. Credo che tale dicotomia possa essere superata sulla base di uno dei presupposti fondamentali della dottrina neoliberale: la formalità della legge.

Ricorrendo alla nota distinzione schmittiana tra legittimità e legalità⁶⁰, ritengo che un sistema economico che si vuole fondato sulla formalità della legge non escluda il rischio di degenerazioni amministrative che potrebbero fare della discrezionalità o dell'arbitrio lo spazio di articolazione della norma. Ciò, allo stesso tempo, non escluderebbe di fatto la presenza di un forte potere giudiziario che, proprio sulla base della prevalenza formale della legge, potrebbe continuare ad operare senza ostacoli o limitazioni. Inoltre, la centralità della categoria di legittimità della legge farebbe scivolare il principio di legittimazione verso la sfera dell'economico. In altre parole, quanto più le istituzioni giuridiche sono fondate sul principio della legalità tanto più i criteri di legittimazione devono investire sfere distanti e separate dallo stato. Ciò significa che, in pieno stile neoliberale, la creazione di un ordine del discorso giuridico – economico comporta l'individuazione di un nuovo spazio di legittimazione e consenso: il mercato. Mentre lo stato, dunque, fornisce il quadro giuridico formale che consente di stabilire e mantenere un livello minimo di ordine, i meccanismi di legittimazione vengono sempre più affidati alle dinamiche microfisiche del mercato. Quest'ultimo, dunque, diviene il luogo in cui si forma il consenso. Come vedremo, questo aspetto è fondamentale nell'ottica neoliberale che fa dell'individuo un *homo oeconomicus* imprenditore di se stesso.

Per ora vorrei limitarmi ad aggiungere un'ulteriore osservazione a quanto detto precedentemente. Secondo Foucault il neoliberalismo definisce il mercato non più a partire dai meccanismi dello *scambio* ma in relazione a quelli della *concorrenza*. Se il liberalismo del XVIII secolo concepiva il mercato come una sfera separata dallo stato e caratterizzata da un'attitudine puramente reattiva, il punto di vista neoliberale promuove, invece, una prassi governamentale pervasiva e penetrante che sottolinea il ruolo attivo del mercato. In sintesi, ciò che nell'approccio liberale del XVIII secolo era considerato come un modello naturalistico di equilibrio fondato sul *laissez-faire*, nel pensiero dei neoliberali del XIX secolo divenne *teoria della concorrenza pura* e nell'ordoliberalismo del XX secolo principio di formalizzazione.

⁵⁹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit.

⁶⁰ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1999.

La tesi che privilegiava la *concorrenza pura* si basava sul principio di *regolazione dei prezzi*⁶¹. Questo principio si fonda sulla presupposizione di un equilibrio naturale realizzato dal regime di concorrenza perfetta. All'interno di questo sistema lo stato ha una funzione minima in quanto si deve occupare solamente di garantire le condizioni dell'equilibrio, prevenendo situazioni di concentrazione monopolistica. Nel neoliberalismo del XX propone, invece, il superamento di quella che è definita come l'“ingenuità naturalistica” del liberalismo classico fa della concorrenza un meccanismo astratto che muove dall'alto un insieme di istinti e di interessi. In quest'ottica la concorrenza va intesa come un principio di formalizzazione, una logica interna al mercato che costituisce un privilegio formale. Si compone, dunque, di una serie di misure artificiali predisposte per consentire al sistema concorrenziale di svilupparsi, facendo della concorrenza stessa un obiettivo storico, un fine in vista del quale agire economicamente. Ciò suscita una governamentalità attiva che porta al superamento della dicotomia/separazione tra stato e mercato. Si avrà una sovrapposizione dei meccanismi di mercato e della politica di governo tale per cui si potrà parlare di una riqualificazione del rapporto stato – mercato.

In relazione alla governamentalità *oikonomica* moderna Foucault attribuisce centralità a due filoni teorici che convergeranno nell'ordoliberalismo. Da una parte, si ha l'approccio che, con autori come Sombart, Weber, Schumpeter, fa riferimento all'*etica sociale d'impresa*. In questo caso, l'azione governamentale è riferita al governo della società, inteso come *ambiente sociale* in cui si muovono gli individui con i loro molteplici rapporti economico – sociali. L'altro approccio teorico, invece, fa riferimento alla *Vitalpolitik* di cui parlava Rüstow. Questa auspica la ricostruzione organica della società a partire dall'istituzione di comunità naturali e di vicinato che spostino il centro di gravità dell'azione economica.

Secondo Foucault ambedue questi approcci forniscono i presupposti teorici per la giustificazione di un sistema economico di mercato che si regga sulla concorrenza anziché sullo scambio e che promuova una società di produttori anziché di consumatori. Questo passaggio della riflessione foucaultiana appare un po' arbitrario, specialmente con riferimento al punto di vista dei teorici dell'etica sociale d'impresa. Autori come Schumpeter, infatti, non parlano di un regime di concorrenza pura ma di

⁶¹ Il liberalismo del XVIII e del XIX secolo consideravano lo scambio come un processo che richiedeva un “mercato libero”, cioè una sfera economica sgombra dalle interferenze che avrebbe potuto comportare un intervento “terzo” dello stato. Questo, al contrario, doveva limitarsi ad una regolamentazione minima e non invasiva al fine di garantire uguali condizioni di partenza, uguaglianza nell'accesso allo scambio in termini di tutela della proprietà privata e della produzione. Su questo punto Foucault non sembra differenziare il liberalismo settecentesco dai suoi sviluppi neoliberali, (marginalisti e neo - marginalisti) ottocenteschi. L'unico aspetto che sembra differenziare i due approcci è che il primo si fonda sullo scambio, il secondo sulla concorrenza. Ma ambedue condividono la politica economica del *laissez – faire*. Sulla base di questi assunti, autori come A. Zanini ricordano che esiste una profonda eterogeneità tra questi approcci. Le teorie marginaliste e neo – marginaliste del XIX secolo, infatti, non concepivano la concorrenza come equilibrio perfetto e, di conseguenza, non potevano presupporre l'esistenza di uno stato minimo. Nel contesto del neo – marginalismo, inoltre, il concetto di razionalità su cui si fonda l'ottimismo economico concorrenziale lascia il posto alla variabilità degli atteggiamenti individuali ed al concetto di razionalità limitata. Per approfondimenti si veda A Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, op. cit.

un concorrenza imperfetta⁶². Inoltre, il punto di vista che sostiene l'*etica sociale d'impresa* non ritiene superato il riferimento ad una società fondata sul consumo. L'individuo che fa dell'impresa il fulcro del proprio agire economico, sociale, politico è anche consumatore. Non si potrebbe, infatti, parlare di un mercato concorrenziale senza presupporre anche una società di consumatori. Dunque, Foucault nel riferimento al passaggio dalla società dei consumi a quella sociale d'impresa si fa guidare da un'esigenza teorica esplicativa che però non rende conto della complessità dei fenomeni.

È la demoltiplicazione della forma impresa all'interno del corpo sociale a costituire la posta in gioco della politica neoliberale. Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società⁶³.

In generale, si può sostenere che l'ago della bilancia neoliberale non si sposta dallo stato al mercato ma implica, al contrario, un nuovo ordine del discorso governamentale che tiene insieme in maniera inedita questi due poli. La governamentalità neoliberale, come abbiamo visto, non ha come obiettivo quello di intervenire per dirigere, gestire, amministrare, correggere gli *effetti del mercato*. Lo scopo principale che muove le politiche governamentali moderne è di intervenire direttamente sulla *società*, in quello che Foucault definisce lo "*spessore della trama sociale*". Se non si governa più *a causa* del mercato ma *per* il mercato si va incontro ad una serie di conseguenze rilevanti.

In primo luogo, l'approccio neoliberale deve presupporre la *deregolamentazione sociale* e la *privatizzazione*. Se l'obiettivo principale della concorrenza economica è quello di produrre processi di differenziazione, una politica sociale che mirasse alla perequazione, anche relativa, sarebbe considerata disfunzionale ed anti – economica, nel senso che violerebbe i principi economici di base del mercato. Inoltre, una politica sociale di questo tipo non può porsi come obiettivo la socializzazione dei consumi e dei redditi. Non è la società che deve occuparsi direttamente dei rischi ma è il sistema economico che, sviluppandosi e producendo benessere e ricchezza, deve mettere gli individui nella condizione di auto - assicurarsi contro i rischi che il mercato può produrre. Dunque, le politiche sociali devono mirare esclusivamente a garantire la crescita economica, mentre l'assicurazione contro i rischi, le politiche previdenziali, sanitarie, pensionistiche, ecc. devono essere gestite dai privati. Nella visione neoliberale la crescita economica rappresenta il perno delle politiche sociali e più in generale di qualsiasi tipo di interventismo statale, in quanto è il privato che, crescendo attraverso il mercato, deve raggiungere un livello di reddito adeguato a poter concorrere alla capitalizzazione ed avere accesso alla copertura dei rischi.

Ma deregolamentazione e privatizzazione introducono anche un'altra riflessione. Ciò che si profila sullo sfondo delle politiche *oikonomiche* neoliberali è una presa in carico diretta dell'individuo e della società da parte del mercato. Se, infatti, sosteniamo che lo stato agisce in vista dell'espansione e del rafforzamento del

⁶² Cfr. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. di E. Zuffi, Edizioni di Comunità, Milano, 1964.

⁶³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., p. 131.

mercato lasciando all'iniziativa privata ampia libertà di intervento, ciò significa che il rapporto società – mercato o anche, da punto di vista microscopico, individuo – mercato, prende il sopravvento. Foucault parla della nascita di una nuova attitudine *oikonomica*, coincidente con la vita individuale e sociale che erode spazio a qualsiasi altro vettore di socializzazione. Il modello descritto dalle teorie neoliberali è quello dell'*homo oeconomicus*.

Tale modello presenta una sorta di paradosso. L'*homo oeconomicus*, infatti, è sia colui che è imprenditore di se stesso ed agisce liberamente all'interno del mercato sia l'oggetto della pratica governamentale. Dunque, l'individuo imprenditore di se stesso si dibatte tra la condizione che ne fa un atomo di libertà socio – economica, da una parte, ed il principale obiettivo della pratica governamentale, dall'altra. In quest'ultima accezione l'*homo oeconomicus* è colui che per eccellenza è *governabile*.

Per sciogliere questo paradosso Foucault torna alle origini storico – teoriche del liberalismo per analizzare la *teoria del soggetto*. Ciò in particolare facendo riferimento all'*empirismo inglese*. Nel corso del XVIII secolo il soggetto di diritto della teoria contrattualistica si differenzia dal soggetto economico della teoria empirista. Quest'ultimo, infatti, fu considerato essenzialmente come un soggetto di interesse, cioè come un individuo mosso da scelte soggettive irriducibili e non trasmissibili. Secondo Hume ciò che caratterizza delle scelte di tal tipo è l'assenza di condizionamenti esterni o di moventi ulteriori. L'interesse, dunque, ha la caratteristica di essere una condizione non ulteriormente sottoposta a spiegazione e non eliminabile dall'orizzonte soggettivo. L'introduzione di questo punto di vista fu, secondo Foucault, molto importante in quanto portò allo sviluppo di un'inedita accezione di *volontà*, caratterizzata anche essa da immediatezza e soggettività. L'autore si dilunga, dunque, nell'individuazione delle differenze presenti tra la teoria contrattualistica classica e la teoria dell'interesse.

Il concetto di *volontà* sotteso alla prima è fondato su una dialettica trascendente nella quale è l'obbligazione che discende dalla cessione contrattuale a definire la volontà collettiva. Inoltre, la necessità di un accordo, in questo caso, mira all'istituzione di un sovrano trascendente. Ciò che la volontà giuridica mostra è la doppia limitazione su cui è fondata: limitazione del soggetto di diritto rispetto a se stesso (separazione tra condizione naturale originaria e condizione giuridica) e separazione rispetto al sovrano. Questo, a sua volta, essendo superiore alla somma dei singoli, possiede nella teoria contrattualistica un punto di vista universale e trascendente; tale trascendenza è limitata solo verso l'alto, cioè nei confronti dell'autorità divina.

Differente è la condizione del soggetto d'interesse che non subisce limitazioni né interne né esterne. In questo caso, infatti, l'interesse è irriducibile alla volontà giuridica. A questo soggetto, infatti, non si chiede mai di rinunciare al proprio interesse. La dinamica degli interessi, dunque, non è basata su una dialettica trascendente; essa affonda le proprie radici in una meccanica egoista che genera, come effetto non voluto, vantaggi collettivi. Il bene collettivo, dunque, non implica rinuncia o limitazioni dell'interesse individuale e, pur tuttavia, si forma a partire da esso. Foucault cita la definizione che Condorcet diede dell'interesse individuale. Esso, da una parte, dipende da una molteplicità di cose, eventi, relazioni e testimonianze

dell'eccesso di mondo nel quale l'individuo è immerso; dall'altro, produce inconsapevolmente interesse collettivo. Dunque, il carattere positivo del calcolo economico dipende, paradossalmente, da tutto ciò che sfugge al calcolo e all'interesse individuale e assume la forma di un doppio involontario ed indefinito di accidente e profitto.

A questo punto, Foucault chiama in causa la teoria dell' *invisible hand* di Smith⁶⁴ di cui sottolinea non il carattere provvidenzialistico o armonicistico della "mano" ma l'aspetto di invisibilità. Si può, infatti, parlare di un'opacità o di un'invisibilità sottesa alla dinamica degli interessi. E ciò non soltanto in relazione all'interesse degli attori che agiscono nella sfera economica ma anche in relazione al sovrano che è posto in una posizione di inconoscibilità teorica e pratica dei processi che avvengono sul mercato. La razionalità economica, dunque, appare non soltanto circondata ma fondata sull'*inconoscibilità globale del processo*. Non esiste uno sguardo dall'alto che permetta di dominare l'economia.

L'homo oeconomicus è la sola isola di razionalità possibile all'interno di un processo economico il cui carattere incontrollabile non contesta, ma al contrario fonda, la razionalità del comportamento atomistico dell'*homo oeconomicus*. Il mondo economico, insomma, è per natura opaco, non totalizzabile. È originariamente e definitivamente costituito da punti di vista la cui molteplicità è tanto più irriducibile, in quanto questa stessa molteplicità assicura spontaneamente, e alla fine, la loro convergenza. L'economia è una disciplina atea; l'economia è una disciplina senza Dio; l'economia è una disciplina senza totalità; l'economia è una disciplina che comincia a manifestare non soltanto l'inutilità, ma addirittura l'impossibilità di un punto di vista sovrano, di un punto di vista del sovrano sulla totalità dello stato che deve governare. L'economia sottrae alla forma giuridica del sovrano, che esercita la sua sovranità all'interno di uno stato, proprio ciò che sta cominciando ad apparire come l'essenziale della vita di una società, vale a dire i processi economici⁶⁵.

In un passo breve ma interessante di "*Naissance de la biopolitique*" l'autore accenna anche ad un parallelismo tra Smith e Kant sostenendo che la *teoria della mano invisibile*, introducendo una critica della ragione di governo, riecheggia la svolta dell'antropologia pragmatica kantiana⁶⁶. Si può notare che la tesi di Smith introduce per la prima volta nel contesto dell'analisi delle ricchezze un cambiamento di prospettiva ed una diversa rappresentazione del soggetto che penetrerà nei contenuti teorici dei primi economisti politici come Ricardo e Mathus. Sicuramente ciò che la mano invisibile intende mostrare è che nella figura sia dell'individuo agente che del sovrano esiste un interesse che rappresenta, al contempo, il limite e la condizione di possibilità dell'agire economico. Come dire, ciò che rende l'individuo finito, ciò che lo esclude da una razionalità conoscitiva totale o globale è anche la condizione di possibilità del proprio agire economico. Se l'interesse, infatti, diviene la condizione di possibilità dell'azione economica e se tale azione non è più controllata dall'alto

⁶⁴ Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, op. cit.

⁶⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit., pp. 231 – 232.

⁶⁶ Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, op. cit.

dal sovrano ciò significa che nella prassi puramente tecnica della governamentalità economica si potrà esprimere il carattere finito del soggetto d'interesse.

Sintetizzando, ritengo che nella teoria economica di Smith sia presente in nuce la stessa trasformazione antropologica che annunciò Kant. L'infinita finitudine dell'umano viene in questo modo a coincidere con il soggetto di interesse che preannuncia la nascita dell'economia politica moderna. Ciò non significa, naturalmente, che Foucault voglia identificare la concezione antropologica kantiana con le tesi empiriste. Egli cerca, come aveva fatto ne *Le mots e le choses*, di collegare un nuovo paradigma antropologico con un nuovo ordine del discorso che fa riferimento alle scienze umane (biologia, economia politica e filologia) svelando i nuovi soggetti/oggetti della vita, del lavoro e della lingua. Questi, a loro volta, sono unificati dalla presenza di una medesima concezione della volontà. Foucault sottolinea che la volontà del soggetto giuridico non è assimilabile a quella del soggetto d'interesse. Alla luce della filosofia schopenhaueriana, infatti, potremmo dire che quest'ultimo è caratterizzato da un agire desiderante incomunicabile con la dimensione trascendente ed inaccessibile della volontà⁶⁷. E questa constatazione potrebbe rendere conto della differenza di cui parla il *Corso del 1978/79* tra volontà giuridico - contrattuale e meccanica egoistica del soggetto d'interesse. Naturalmente questo interessante parallelismo, che va ben al di là della semplice contemporaneità biografica dei due autori (Kant 1724/1804; Smith 1723/1790), consente di non fraintendere l'esigenza di approfondimento teorico di Foucault rispetto al problema della paradossalità intrinseca nell'ordine del discorso dell'*homo oeconomicus*.

La scelta foucaultiana di tornare indietro alle radici della costruzione del soggetto di interesse per esplicitare i contenuti fondamentali delle dottrine neoliberali rischia di far perdere di vista il filo del discorso. E ciò soprattutto perché tale ricerca compromette la specificità delle prospettive liberali rispetto a quelle neoliberali. Se il soggetto d'interesse rappresenta una costante del pensiero economico a partire dal XVIII secolo, il discorso neoliberale non rischia di replicare circolarmente quello liberale? Ciò non avviene per un semplice motivo. Foucault non svolge un'indagine relativa all'economia o alla teoria del diritto; si riferisce all'ordine del discorso governamentale. Da questo punto di vista liberalismo e neoliberalismo esprimono modelli governamentali diversi. Il liberalismo cerca di realizzare un precario equilibrio tra ragion di stato e governamentalità *oikonomica* e fa ciò intrecciando tra loro politiche libertarie e securitarie. Nonostante la semantica utilizzata sia fondata sulla critica di quella che l'autore definisce *invariante antiliberale* e su un atteggiamento sostanzialmente antistatalista, il liberalismo del XIX secolo non mira al puro e semplice *laissez - faire* delle dottrine settecentesche. Ricorre, al contrario, ad un punto di vista che pur fondando la governamentalità sulla ragion di stato, allo stesso tempo, ne manifesta il limite. La governamentalità *oikonomica* si fonda, dunque, sulla limitazione della ragion di stato ad opera del mercato e ciò al fine di consentire l'articolazione della dialettica libertà /sicurezza. È questo l'orizzonte nel quale si può dire di governare non *a causa* del mercato ma *per* il mercato.

⁶⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit.

Nel neoliberalismo, invece, il fondamento della governamentalità non è più la ragion di stato, pur nei suoi limiti naturali. Il mercato assume autonomia rispetto alla sfera giuridica ma la fonte della governamentalità non risiede né nell'uno né nell'altra. Essa va ricercata in ciò che consente di articolare giuridico ed economico. La governamentalità neoliberale rende estrinseca la dialettica tra ordine del discorso giuridico ed ordine del discorso economico in quanto la inserisce in un altro contesto: la società civile. È questo lo spazio nel quale è possibile gestire i processi economici senza influenzarli o influenzandoli solo a fini estensivi.

Inoltre, società civile e *homo oeconomicus* sono strettamente legati essendo ambedue i contesti pubblici e privati nei quali si dispiega la nuova governamentalità *oikonomica*. Come abbiamo visto, essa sfrutta la formalità della legge e l'esistenza dello stato di diritto ma forma la propria legittimità e muove il consenso nella sfera del sociale, composta da individui produttori e consumatori. Il limite fondamentale dello stato consiste nell'impossibilità di conoscere la totalità del processo economico. Viene meno l'unità immediata tra conoscenza e governo tipica della ragion di stato e si impone la nuova "obiettività" della *political economy*. La governamentalità, dunque, risiede nella crisi dello stato che lascia il posto alla società. È difficile non pensare che la nota problematica moderna della ritrazione dello stato sia il presupposto della nascita della governamentalità socio – economica e non il suo effetto collaterale. La riflessione di Foucault ha il grande merito di aver esplicitato questo e di aver mostrato la condizione paradossale in cui si muove l'*homo oeconomicus* moderno.

Finora ho volutamente tralasciato la dottrina neoliberale americana per fare spazio a queste doverose chiarificazioni e per esplicitare i punti deboli della tesi foucaultiana. A questo punto, però, dopo aver chiarito le differenze e le continuità tra liberalismo e neoliberalismo (nel contesto dell'ordoliberalismo tedesco) vorrei soffermarmi sugli sviluppi *neoliberali americani* ed in particolare sulla *teoria del capitale umano*. I riferimenti a riguardo sono le teorie di T. Schultz e G. Becker⁶⁸ che parlano di

⁶⁸ Il termine capitale umano indica l'insieme delle spese dedicate all'istruzione, alla qualificazione professionale, alla salute, ecc che si incorporano alla persona che le mette in campo. Dunque, l'accezione di "umanità" associata al possesso di un capitale indica l'inseparabilità dell'accumulazione economica e cognitiva rispetto alla persona fisica. Becker considera gli investimenti in capitale umano come delle risposte razionali derivanti dai calcoli dei costi e dei benefici. L'istruzione e la formazione rappresentano gli investimenti più importanti in termini di capitale umano. Con ciò si fa riferimento non soltanto alla formazione scolastica ed universitaria ma anche a quella lavorativa. L'istruzione, secondo Becker, stimola trasformazioni migliorative anche in campi non monetari. Tra i vantaggi, per così dire culturali, egli include: la salute, la limitazione del fumo, la propensione a votare, il controllo delle nascite, il gradimento della musica classica, della letteratura e... del gioco del tennis! Una componente molto importante è la condizione familiare che influisce molto sulla formazione, sulle attitudini, i valori, gli atteggiamenti dei figli. Ad esempio, il livello di violenza presente in ambito familiare o sociale incide, a detta dell'autore, sull'accumulazione del capitale umano. Inoltre, esso è inversamente proporzionale al numero di figli presenti in una famiglia o al tasso di fertilità di una popolazione. Altri elementi di grande importanza sono il livello di conoscenza scientifica e tecnologica acquisita, la propensione alla mobilità geografica e lavorativa e l'attitudine adattiva in condizioni ambientali variabili o incerte. Date tali premesse, è evidente l'importanza che questioni come la salute, la cura, il "consumo" culturale hanno nella valutazione del capitale umano. Questo rischia di definire un concetto di vita "normale", connesso al raggiungimento di determinati obiettivi e standard economici. Nel concetto di capitale umano l'accumulazione di competenze ed attitudini acquisite si intreccia biopoliticamente con un

capitale umano nei termini di un complesso insieme di elementi costituito da scolarità, professionalità acquisita, mobilità, affetti, sentimenti, compiti di cura, ecc. Dunque il lavoro in questa prospettiva non è ridotto, come nella tradizione classica e keynesiana, al fattore tempo ed alla durata. Ci si chiede, invece, perché un individuo lavora. La questione che ruota intorno alle motivazioni dell'agire lavorativo è di centrale importanza. Questi autori rispondono, rispolverando le tesi di I. Fisher, che il lavoro produce un salario che può essere considerato come il reddito del lavoratore. Ma dire che il lavoro produce un reddito significa anche ammettere che il lavoro può essere considerato come un capitale del tutto particolare. Se, infatti, in termini economici il reddito è il prodotto o rendimento di un capitale, il lavoro che ha l'obiettivo di procurare un reddito a chi lo compie deve essere considerato come un capitale. È, inoltre, un capitale molto particolare in quanto indistinguibile dal soggetto che lavora per procurarselo. Ma, proprio per questo, è colui che lo detiene che assume le caratteristiche di un'impresa. Il concetto di capitale umano coincide perfettamente con quello di individuo imprenditore di se stesso. E questo tratto unifica anche le prospettive liberali e neoliberali.

Prescindendo dalle differenze, comunque, l'interesse di questa teoria consiste nella penetrazione dell'analisi economica in un ambito che prima era rimasto inesplorato come la vita umana. Tutto un campo che precedentemente era considerato non economico come i sentimenti, gli affetti, i compiti di cura, le condizioni di salute, lo stato fisico, le abitudini, ecc. entrano a far parte della sfera di interesse economico. In questa irruzione dell'economico nella dimensione intima e privata dell'individuo si realizza la vocazione biopolitico – *oikonomica* della governamentalità neoliberale. Tale vocazione non è riduzionisticamente riferibile alla colonizzazione del privato da parte del pubblico. Si tratta, come abbiamo visto, della nascita e dell'estensione di un campo sociale come sfera nella quale si dispiegano le relazioni microfisiche di potere. La ritrazione dello stato diviene la base per la nascita di una nuova tecnica di governo. La crisi del keynesismo e del welfare non devono essere, dunque, intesi semplicemente come il venir meno del potere di regolazione e controllo dello stato; essi vanno interpretati come processi di riorganizzazione e ristrutturazione delle tecniche di governo ora attribuite alla libera iniziativa individuale. Dunque, la deregolamentazione e la privatizzazione va di pari passo con un cambiamento antropologico che fa del soggetto di interesse il fulcro di una nuova governamentalità. Inoltre, più che parlare di soggetto d'interesse oggi si fa riferimento alla forma imprenditoriale che fa dell'individuo, della sua stessa vita, la condizione totalizzante dell'esistenza. Parlare di responsabilità in questo ambito significa, inoltre, fare riferimento alla razionalità ed all'esperienza che l'agente economico ha di se stesso. Ciò implica, infatti, la capacità di auto – governo del singolo. Si compone, così, l'immagine di un soggetto economico che non può più essere inquadrato in termini marxisti come sottomesso alle logiche di potere del capitale. I rapporti di produzione non costituiscono più la struttura a cui si sovrappone una sovrastruttura sociale. L'*homo oeconomicus* deve essere inteso non

insieme di aspetti che fanno, invece, diretto riferimento al *bios*, cioè ai comportamenti, all'emotività, all'espressività del volto e del corpo, alle caratteristiche fisiche, estetiche o psicologiche dell'individuo. Per approfondimenti si veda G. S. Becker, *Il capitale umano*, trad. it. di M. Staiano, Laterza, Roma – Bari, 2008.

solo come fautore del proprio assoggettamento, ma anche come individuo che demoltiplica microfisicamente gli effetti di potere. L'individuo, cioè, non è semplice ricettacolo passivo di un potere economico che lo sovrasta; egli è soggetto attivo. Il mercato produce, infatti, sia processi di oggettivazione che processi di soggettivazione attraverso i quali si espande e moltiplica i propri effetti.

Ma deve essere chiaro che tali processi di soggettivazione/oggettivazione non sono distinti e separati; essi coincidono nello statuto paradossale dell' *homo oeconomicus*. Ed il paradosso consiste nel fatto che tanto più libero, responsabile, inconoscibile è il soggetto d'interesse e tanto più governabile risulta. Questo aspetto può essere chiarito anche prendendo in considerazione il problema della razionalità. Estendendo l'applicazione della griglia dell'*homo oeconomicus* ad ogni sfera esistenziale, l'esito non può che essere quello di fare di ogni condotta, razionale o meno, l'oggetto dell'analisi economica. Nel neoliberalismo americano e, soprattutto, nella teoria del capitale umano il presupposto di un soggetto economico assolutamente razionale che agisce sempre in un regime di piena informazione e di funzionale allocazione delle risorse non è ammissibile. Al contrario, si ammette che la condotta razionale è sensibile alle modificazioni delle variabili dell'ambiente. L'economia è la scienza che studia la sistematicità delle risposte in una condizione di *razionalità limitata* e di *variabilità ambientale*. È questo il presupposto che fa sì che la teoria del capitale umano possa integrare nel discorso di verità *oikonomico* tutta una serie di tecniche comportamentali che mirano a controllare e gestire processi di soggettivazione e di socializzazione.

II Sezione

Di certo, non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un $\acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile¹



¹ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3 1978 – 1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 231.

4. Bioeconomia

4.1 Introduzione

L'orizzonte *oikonomico* del governo delle vite presenta un'attualità evidente nei moderni riti consumistici della "religione laica" di mercato con il proprio culto dell'uomo imprenditore di se stesso, consumatore insaziabile, lavoratore flessibile, individuo sedotto dalle logiche multiformi del desiderio. La condizione antropologica dell'*homo oikonomicus*, come già aveva intuito M. Foucault cinquant'anni fa, può essere riassunta in un "discorso di verità" che fa della vita e del lavoro gli indicatori epistemologici della modernità. Ma si tratta di un rapporto con le empiricità vita e lavoro che si modifica ulteriormente rispetto allo scenario archeologico tracciato negli anni Sessanta dal filosofo francese. Tra le due empiricità, fino ad un certo momento tenute (anche coercitivamente) separate tra loro si determina un drammatico, quanto invisibile, riavvicinamento. Lo statuto specifico che le contraddistingueva nelle scienze biologico – organicistiche ed in quelle economico – politiche tende a perdere consistenza nel contesto di un'etica *oikonomica* sempre più *immateriale*. Ho lungamente discusso le influenze incrociate esistenti tra le diverse scienze che hanno teso, nel corso del XVIII e del XIX secolo, a promuovere la convergenza tematica e semantica tra campi epistemici economici e biologici. La tematica dell'equilibrio omeostatico del sistema/ambiente di vita, la struttura organicistica che unì, a partire dalla seconda metà del Settecento, vita e lavoro, il richiamo costante dell'antropologia filosofica alla semantica della necessità, della carenza organica, del bisogno: questi aspetti costituirono le direttrici fondamentali di una convergenza tra biologia ed economia politica e l'origine di una visione epistemologica che assume la medesima definizione di "natura umana" come proprio perno. In tale natura si gioca il conflitto tra libertà e schiavitù, tra autonomia ed eteronomia, tra volere e dovere. Conflitti insolubili nell'uomo che sprofondano la condizione umana in un profondo *paradosso*. Vita e lavoro costituiscono i termini medi di quest'antropologia intrinsecamente ed originariamente paradossale. Vita e lavoro riportano continuamente in luce il paradosso dell'umano e lo articolano in infiniti *piani di immanenza*. Nelle parole di Foucault, infatti, vita e lavoro rappresentano i nuovi soggetti/oggetti di un sapere empirico sempre più esteso, sempre più molteplice. È un sapere che fa della conoscenza umana sia il soggetto che l'oggetto di se stessa. L'uomo, dunque, è vita ed è lavoro ma lo è nelle forme infinitamente finite che lo trasformano in uno strano *allotropo empirico – trascendentale*¹. Fin qui l'analisi archeologica di Foucault.

Ma, ci si potrebbe chiedere, alla luce di quanto detto finora, che cosa ne è dell'uomo, del sapere che lo plasma, della conoscenza che ne struttura possibilità e limiti d'esistenza in una società come quella odierna, nella quale le dinamiche desideranti sembrano moltiplicarsi, estendersi, travalicare qualsiasi limite ma, nello stesso tempo, perdere il proprio "oggetto", atrofizzandosi? Che ne è degli insolubili dualismi che danno vita alla condizione paradossale dell'uomo (autonomia/eteronomia, libertà/necessità, volontà/dovere)?

¹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

La mia impressione è che la risposta vada ricercata nel paradigma gestionale – *oikonomico* che fa del governo del vivente il proprio campo molteplice e microfisico di iscrizione. Ma ciò investe la questione del desiderio, la natura desiderante dell’*anthropos* umano. Perché è proprio nello scacco del desiderio che va ricercata la radice della biopolitica moderna, biopolitica *oikonomica* che fa presa sul vivente proprio in quanto corpo biologico e corpo al lavoro. In altre parole, si potrebbe anche dire che ciò che fa della natura umana un soggetto/oggetto di valore *oikonomico* è il proprio essere *potenza desiderante* priva d’oggetto nella doppia articolazione di *pura potenza* biologica ed organica, vitale e lavorativa. Ciò segna il trionfo di un certo paradigma *oikonomico*: la “riconduzione a casa” è sia un movimento di appropriazione che tende ad internalizzare, che una dinamica di espropriazione. È, dunque, da una parte inclusiva, dall’altra esclusiva. È una logica *oikonomica* a destrutturare il confine “politico” tra pubblico e privato, tra società e stato, tra vita e lavoro. Ed è ancora una logica *oikonomica* a scavare tra la dimensione *cognitiva* e quella *organica* dell’uomo un profondo solco.

Vorrei specificare questi ultimi due punti. Come già aveva intuito Arendt negli anni Sessanta la dinamica *oikonomica* che promuove un riavvicinamento della vita al lavoro tende a trasformare la condizione dell’uomo in una dimensione animale o macchinica, asservendolo al mondo che lo circonda. Questo è il pericolo che si annida nella trasformazione dell’*homo technologicus* in *animal laborans*². Il lavoro, inteso come puro dispendio di energie fisiche, trasforma il lavoratore in automa, sottomettendolo al bisogno che ne fa uno schiavo, annullando la facoltà tipicamente umana di poter scegliere, di poter svincolare la propria natura dalla necessità. Dunque, la semantica che avvicina epistemologia organica ed economica può condurre al pericolo di trasformare l’uomo in animale, asservendolo non soltanto al lavoro ma anche al consumo. Caratteristica dell’animale è, infatti, quella, di dissipare il mondo, di agire in termini non conservativi, soggiacendo alla necessità ed al bisogno. Come sostiene G. Anders, *conservare il mondo* significa prendere in cura non soltanto ciò che ci circonda, ma anche l’uomo stesso, cercando di preservare la *libertà*, tratto distintivo dell’umanità³. Aderire al puro bisogno significa affidare l’esistenza alla contingenza, significa sottomettersi alla natura, trasformare la vita in mera sopravvivenza. E, dunque, essere costretti per necessità ad aderire immediatamente al puro dato naturale, annullarsi nell’attimo. L’animale è colui che vive, infatti, in un *eterno presente*. Passato e futuro sono dimensioni temporali tipicamente umane, sono spazi d’esistenza della libertà. Dunque, il discorso di verità della biopolitica moderna non sembra fare un gran regalo all’umanità dell’uomo definendo il lavoro e la vita come orizzonti puramente organico – biologici. E ciò a maggior ragione nel momento in cui il confine tra lavoro e vita diventa una dimensione dai contorni non nitidi.

Ma a questo livello del ragionamento non è possibile sostenere la tesi della modernità *oikonomica* di tale condizione antropologico – epistemica. Il termine biopolitica non serve a marcare una discontinuità lineare con il passato. Foucault non ha mai parlato

² Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

³ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit.

di una “progressione” ne, tanto meno, di una “evoluzione” delle forme di potere ma di processi e meccanismi multiformi che i metodi archeologico e genealogico hanno contribuito a portare alla luce. In questo presupposto metodologico e teorico è racchiusa la chiave di lettura del percorso foucaultiano, in grado di rendere conto della differenza pur nella continuità. Lavoro e vita, dunque, rappresentano il confine tra animalità ed umanità dell’uomo. Le scienze umane riattualizzano questo presupposto ed inseriscono l’orizzonte vitale e quello lavorativo nel novero dei saperi che fanno emergere nell’uomo il paradosso di un’empiricità infinitamente estendibile, scomponibile, plasmabile, moltiplicabile, utilizzabile a fini *oikonomici*. Per comprendere, dunque, l’ulteriore trasformazione che le moderne forme di capitalismo, così come i saperi tecno – scientifici, hanno contribuito a realizzare nella condizione antropologica dell’uomo moderno è indispensabile assumere il paradigma *oikonomico* – gestionale come filo conduttore per provare a spiegare (aprire le pieghe) le *continuità* e le *discontinuità* tra rappresentazioni antropologiche ed apparati/dispositivi epistemologici⁴.

L’*homo oikonomicus* rappresenta una chiave di lettura della biopolitica contemporanea. In questa figura si incrociano, infatti, i molteplici fili biopolitici che consentono di fare luce sulla natura sia coercitiva che seduttiva del potere economico moderno e sulle complesse dinamiche che unificano/separano le sfere della vita e del lavoro. Non si tratta semplicemente del prevalere di logiche utilitarie o pervasivamente razionalistiche. L’iperestensione dei consumi, l’immaterialità, il valore fondamentale attribuito all’aspetto cognitivo del lavoro non tracciano sono lo scenario di un esasperato razionalismo. L’odierna *civiltà dei consumi*, la *società del lavoro flessibile* e del *capitale cognitivo* fanno emergere una paradossale coesistenza di *razionalismo* ed *irrazionalismo*, di immaterialità (l’immagine, il logo, le competenze relazionali) e materialismo, di esistenze abbandonate alla nudità organica o esaltate, sedotte, valorizzate da condotte e stili di vita esasperatamente edonisti. La *de – materializzazione* della vita va di pari passo con una *iper – valorizzazione* del vivente inteso come “corpo organico” privo di qualità specificamente umane o come soggetto/oggetto di desideri microfisici e, spesso, irrappresentabili, di bisogni primari non ulteriormente comprimibili (come quelli alimentari, sessuali, ecc.). Si diffonde, cioè, tutta una semantica del corpo che, proprio in ragione dell’abolizione di limiti e confini, promuove un’immagine erotizzata, animalizzata, cosificata dell’uomo, ridotto a fascio di necessità fisiologico/fisiche. Si tratta di un corpo che sfida sempre i propri limiti o che si annulla nella bulimia della società del consumo, dello spettacolo, del divertimento. La logica del consumo sfida anche la possibilità di cogliere la paradossale condizione di questa *materialità de – materializzata* o *smaterializzata*, soffocando la propria ricerca di senso nei sogni di plastica e silicone, in corpi perfezionati, uniformati, normalizzati. In questo contesto è evidente, dunque, che la tematica *bio – economica* sconfinava in quella *bio – tecno – scientifica*, che naturalmente non riguarda soltanto il campo dell’estetica dei corpi. Il medesimo oggetto che le guida è il *sogno di perfezionamento* che è alla base dell’economia dell’immateriale come dei progetti

⁴ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit.

post – umanisti delle tecno – scienze moderne, dell’ingegneria genetica, delle nanotecnologie, della cibiotica, della bionica, dell’intelligenza artificiale, della bio – cibernetica. Non faccio riferimento a scenari fantascientifici. Mi limito a riproporre sul terreno della bioeconomia l’interrogativo che con grande lungimiranza aveva già posto Nietzsche, relativo allo statuto antropologico che assumerà l’uomo di domani. Perché è, dunque, evidente che nell’annuncio della *morte di Dio* era già prefigurato l’avvento del *superuomo*, cioè la nascita di un nuovo orizzonte antropologico e di nuovi apparati epistemologici di sapere. Cos’altro intendeva Foucault parlando di *morte dell’uomo*⁵?

La *morte di Dio* è già *morte dell’uomo*, in quanto consapevolezza della costitutiva finitudine della condizione umana. La parentesi nietzschiana ci consente, allora, di comprendere che la bio – economia moderna, così come la bio – politica tecno/scientifica, costituiscono altrettanti tentativi di fornire una risposta ad una condizione antropologica che lascia intravedere sempre più la propria costitutiva finitudine e che sembra sempre meno esprimibile e trasfigurabile in termini simbolici e sociali. Carenza originaria è il nome che l’antropologia filosofica ha dato al paradosso dell’umano e vita, lavoro e linguaggio sono le tre empiricità sulla base delle quali un’altra costruzione antropologica è stata annunciata dopo aver “messo a morte” Dio. È chiaro, infatti, come sottolinea Nietzsche, che Dio è caduto per mano dell’uomo⁶ nel momento in cui la forma - Uomo è emersa nel sapere empirico. Ed ha deciso di edificare una nuova religione, religione dei consumi, religione dell’uomo o, in un futuro non troppo prossimo, del post – uomo.

L’*homo oikonomicus* rappresenta il limite di volta in volta dilatabile o restringibile di questo orizzonte di sapere che si fonda sul presupposto della finitudine umana e che fa del vivente un corpo bio – organico che lavora. Tale convergenza di vita e lavoro appare evidente negli sviluppi della bio – economia contemporanea, soprattutto nel momento in cui le attività lavorative si fanno sempre più complesse, molteplici, sfaccettate, slegate dal tradizionale assetto taylorista/fordista. Quando si parla di lavoro flessibile, ad esempio, si fa riferimento proprio al paradosso precedentemente accennato: l’indistinguibilità di vita e lavoro, tempo libero e tempo lavorativo. Il sapere delle scienze umane fa dell’uomo/lavoratore un limite sempre aperto, un terreno bonificato e sempre disponibile ad essere conquistato, controllato, sedotto, utilizzato da una logica capitalistica che ambisce sempre più a darsi un volto “umano”, amichevole, persino solidale nei confronti delle esigenze che travalicano il campo della produzione e del consumo. Ma il paradosso sta proprio in questo: a fronte di un capitalismo che assume sempre il più il “volto umano”, l’uomo si trasforma in un *corpo docile* che trasferisce al mercato, al consumo, all’impresa, alle esigenze pressanti dell’accumulazione e della formazione permanente il proprio stesso orizzonte vitale. Ciò significa che in questa dialettica vita/lavoro è l’*esistenza complessiva del lavoratore* che è impiegata e coinvolta nelle dinamiche multiformi del capitale. Ma anche questa dinamica non è nuova, già Marx ci aveva riflettuto. Ciò che la critica marxista tradizionale difficilmente riesce a cogliere in questi meccanismi non è tanto il coinvolgimento integrale dell’esistenza del lavoratore

⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, op. cit.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, op. cit.

(Marx ne aveva parlato in termini di *alienazione*) nelle logiche del profitto e del consumo di massa ma la volontarietà della sottomissione e dell'asservimento o l'assenza vera e propria di una coscienza della propria condizione esistenziale prima ancora che lavorativa. È l'assenza di un *racconto condiviso* e di una percezione chiara di continuità o di coerenza delle singole *storie di vita* che si scalfisce o che viene meno nella flessibilizzazione e precarizzazione delle esistenze al lavoro. Dunque, non è solo una questione di asservimento del corpo alla macchina; anzi, si potrebbe persino dire che spesso è l'invisibilità dei fattori coercitivi esterni o di un inquadramento organizzativo e professionale stabile che destruttura l'identità dei corpi al lavoro. È necessario, soprattutto, sottolineare che la condizione antropologica di intere generazioni è sussunta e diretta da questa logica immateriale e multiforme. Come sostiene R. Sennett è proprio dalla *perdita di senso* e dalla *destrutturazione identitaria* soggettiva o collettiva che bisogna ripartire nell'analisi di tali meccanismi⁷. Certamente, è necessario anche cogliere le peculiarità di questa "immaterialità" che tutto pervade e che, come abbiamo visto, trasforma le eccedenze in materialità priva di valore. Nelle dinamiche immateriali, astrutturali, relazionali dell'economia moderna gli indicatori del valore sono, infatti, dati dall'aspetto *cognitivo, ideativo, immaginativo* racchiuso nel prodotto. I marchi, i loghi, gli slogan pubblicitari legano i beni di consumo ad una determinata idea che spesso il consumatore è direttamente chiamato a diffondere, valorizzare con le proprie abitudini ed esperienze vitali, con il proprio corpo, con l'ostentazione dei propri desideri e piaceri. Da ciò consegue che i beni materiali perdono importanza nella logica della valorizzazione del contenuto immateriale del prodotto. Ciò che acquistiamo invogliati dalla pubblicità, dalle immagini, dagli slogan è un'idea che racchiude determinati stili di vita, visioni del mondo, orientamenti personali e sociali. La valorizzazione infinita del capitale può avvenire soltanto se alla materialità del prodotto viene attribuita una funzione secondaria, una pura utilità strumentale all'accumulazione quantitativa che deve pur sempre continuare a determinarsi. Al contrario, è il marchio, il logo, il contenuto simbolico che il bene racchiude che è soggetto ad infinite valorizzazioni e che consente di includere in un medesimo abbraccio consumistico esistenze individuali, materialità delle merci e desideri più o meno indotti. Si tratta, tuttavia, di una valenza simbolica priva del proprio retroterra comune, non radicata in una tradizione, in un senso comune, in una comunione di intenti o di progetti⁸. Il consumo è un *rito collettivo vuoto*, privo di radici, di contenuti, nutrito di significati sociali ed individuali multiformi e mutevoli. La dimensione simbolica del *brand*, al contrario, presenta una configurazione segnico/simbolica multiforme nella quale la materialità dei corpi, delle identità, delle cose è profondamente influenzata dall'immaterialità dell'idea che riassume e surclassa il valore d'uso della merce. Il valore simbolico della componente

⁷ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, op. cit.

⁸ Il simbolo deve essere inteso come unione *enantiodromica*, come ciò che mette insieme realtà in origine differenti tra loro come individuo e società, dimensione cognitiva e dimensione organica, ecc. Lo spazio simbolico, inoltre, ha sempre rappresentato il contesto dell'agire umano nel quale la violenza poteva essere trasfigurata, trasformata in ordine e quest'ultimo continuamente ribaltato e messo in discussione.

immateriale dei beni di consumo - i marchi - rappresenta un'astrazione universalizzabile e modificabile, proprio per questo estendibile all'infinito. È inoltre un'astrazione che sbocca nella valorizzazione microfisica delle differenze. Masse anonime di consumatori uniformati da un desiderio individualizzante. È l'ennesimo paradosso del capitalismo moderno: il massimo di materialità coesiste con il massimo di immaterialità. L'*homo oikonomicus* moderno è dominato da un individualismo di massa che ne fa elemento indistinguibile e sostituibile di una massa anonima di consumatori/produttori (o *prosumers*!).

Ma non bisogna pensare che tale dinamica si arresti al *consumo di massa*. A partire dalla seconda metà degli anni Settanta il modello taylorista/fordista, fondato sul consumo di massa e sulla produzione di scala comincia ad essere sostituito dal modello toyotista, che prevede una differenziazione degli stili di consumo, una produzione flessibile, una distribuzione in filiere rapide, un'organizzazione del lavoro incentrata sulle dinamiche di gruppo, sulla valorizzazione delle competenze relazionali e sull'uso di tecnologie innovative soprattutto in campo informatico. Ciò va, inoltre, di pari passo con forme di decentramento produttivo e delocalizzazioni che separano l'impresa madre, specializzata in politiche di marketing e di comunicazione, dalle filiere delle imprese sub – fornitrici che realizzano materialmente i beni e forniscono i servizi.

Ciò che questo tipo di organizzazione comporta è una nuova concezione della produzione e del consumo. I consumi di massa lasciano, infatti, il posto ai modelli che promuovono la differenziazione del prodotto, poiché in fondo le grandi multinazionali si accorgono che l'iper – estensione del consumo ha finito per saturare i mercati di massa e la produzione ha dovuto indirizzarsi verso la ricerca di beni ma soprattutto di stili di vita e di consumo differenti, più vicini alle esigenze sfaccettate dei nuovi produttori/consumatori flessibili. Dunque, l'individualizzazione si adatta meglio alle necessità del capitalismo moderno in quanto consente di promuovere una valorizzazione calibrata, personalizzata, flessibile del contenuto immateriale della merce, garantendosi una moltiplicazione pressoché infinita. La merce finisce, così, per colmare il vuoto identitario e di senso che la precarizzazione dei percorsi vitali e lavorativi spesso comporta.

Se non sai più dipanare i molteplici percorsi della tua esistenza e delle tue sfaccettate identità sociali e personali, potrai trovare nella merce, in ciò che essa racchiude e promette, il *senso* di cui è priva la tua vita, il *riscatto sociale* che non può ottenere nel mondo del lavoro, il *riconoscimento identitario* che fatichi a trovare nell'altro! Questo è lo slogan pubblicitario di un capitalismo sempre più immateriale. Ma un'ulteriore conseguenza è che tu individuo devi essere coinvolto non solo *passivamente* (in quanto corpo al lavoro) ma *attivamente* in questa dinamica moltiplicativa. Le tue *emozioni*, i tuoi *sentimenti*, le tue *competenze*, le tue *capacità relazionali* devono essere “investite” affinché le merci che produci e che acquisterai siano più simili possibile a te. Un capitalismo dal “volto umano” emerge da una fisionomia inespressiva: quella umana.

Nella logica del capitalismo immateriale è racchiuso contemporaneamente il sogno del super – uomo e l'incubo del sub – uomo. Moltiplicando e rendendo infinitamente contingente l'esistenza umana l'immaterialità del capitale annulla i confini tra queste

due dimensioni, trasformando la necessità in “virtù”. Questa condizione è già racchiusa nell’atto di consumo con cui il superfluo diviene necessario. Ciò significa che la sfera della necessità, lo spazio divorante del consumo, si estende a tutto, anche a ciò che prima aveva una materialità, una consistenza, una storia. Come sostiene H. Arendt si tratta di un mondo che piano piano si annulla, si restringe, si perde con l’umanità dell’uomo⁹.

Un altro aspetto che emerge in questo quadro è relativo all’estensione della *logica del rischio*. Si può parlare, pertanto, di una *società del rischio diffuso*¹⁰ nella quale è il singolo con il proprio corpo, la propria esperienza lavorativa e biografica ad essere coinvolto in prima persona, a divenire terreno di sperimentazione e di “innovazione”. Ed è proprio il concetto di innovazione che economisti come Schumpeter collegano all’orizzonte del rischio. L’innovazione, tipica dell’etica di impresa nel capitalismo avanzato e di una nuova classe di imprenditori, i managers, è un agire economico orientato alla *gestione del rischio* che deve, cioè, presupporre l’inclusione nel sistema di un livello crescente di propensione al rischio. Un’impresa, infatti, è un’organizzazione che può far fronte a livelli sempre crescenti di rischio, mettendo in moto una spirale virtuosa di trasformazioni economiche e di innovazioni. Il problema del moderno capitalismo dell’immateriale, che fa dell’esistenza stessa del singolo il proprio campo d’azione, è che l’individuo è chiamato in prima persona a diventare un’impresa, a trasformarsi, cioè, in imprenditore di se stesso. Inevitabilmente ciò conduce il singolo a dover far fronte a gradi molto elevati di rischio e di indeterminazione. Nell’esperienza individuale questa condizione è vissuta nei termini di una maggiore *responsabilizzazione* dell’agire economico e lavorativo e di una minore responsabilità politica e sociale. Il rischio si riversa sull’intera esperienza personale, familiare, lavorativa del soggetto nei termini di un’accresciuta *precarizzazione dell’esistenza*. Tutto ciò, inoltre, è andato di pari passo con la progressiva destrutturazione delle politiche pubbliche nel settore dell’assistenza, della previdenza, della sanità e dei servizi alla persona. La crisi del *welfare state* e delle *politiche keynesiane*, che per decenni hanno fornito un supporto al modello economico – lavorativo incentrato sulla grande impresa fordista, può essere interpretata sia come la causa che, in un certo senso, come la conseguenza della diffusione di modelli di organizzazione economica che richiedono agli agenti quote sempre più estese di partecipazione al rischio. Naturalmente la propensione al rischio diviene sempre più diffusa man mano che i processi di *finanziarizzazione* invadono ambiti precedentemente coperti dalle tutele statali e welfaristiche. Oggi, ad esempio, la finanziarizzazione investe il settore delle pensioni, della previdenza, delle assicurazioni; i singoli cittadini decidono di abbandonare i propri progetti futuri ed affidare i propri risparmi agli umori variabili dei mercati finanziari. Ma, come accennavo precedentemente, la precarizzazione e l’estensione della logica del rischio non è solo una conseguenza del venir meno del sostegno fornito ai singoli, ai lavoratori ed alle famiglie dallo Stato e della copertura welfaristica; la società del rischio non è solo conseguenza ma anche causa dei processi di privatizzazione o finanziarizzazione dei servizi sociali. Molti autori sottolineano che il radicamento del

⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

¹⁰ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, op. cit.

modello capitalistico che fa riferimento ai tre imperativi della *precarizzazione*, della *privatizzazione* e della *liberalizzazione* può essere ricondotto alla dottrina neoliberale diffusa dalla scuola di Chicago ed estesa, a partire dagli anni Settanta, in tutto il mondo. La peculiarità di questo modello capitalistico è quella di sfruttare o produrre livelli crescenti di incertezza e di rischio anche, nei casi più estremi, sfruttando *situazioni emergenziali*, congiunturali o indotte.

Questo modello economico, che è stato definito da N. Klein “*capitalismo dei disastri*”¹¹, sfrutta e riproduce stati di incertezza e di rischio o vere e proprie “crisi” politiche, sociali e militari per favorire lo smantellamento dello stato sociale e garantire l’avvicendamento tra modelli economico – politici differenti. La *politica della terra bruciata* ha fatto di una determinata etica neoliberista il sapere che ha supportato, se non favorito, l’ascesa ed il consolidamento di regimi dittatoriali o autoritari (come ad esempio il regime di A. Pinochet in Cile). Esiste, dunque, un legame abbastanza stretto tra pratiche emergenziali/securitarie e modelli economici neoliberali fondati sull’etica del rischio diffuso. Nello *spazio dell’emergenza* le tradizionali garanzie legali vengono meno o passano in secondo piano e possono essere più facilmente implementate forme di controllo o politiche *oikonomico – gestionali*¹². È questo il contesto nel quale il *governo dei viventi*, le *condotte economiche*, i *processi di oggettivazione/soggettivazione* assumono specifiche valenze bio – mediche e bio – tecnologiche divenendo biopolitica dispiegata.

4.2 Capitalismo cognitivo

Nel sistema capitalistico moderno sembrano coesistere differenti modi di produzione. Accanto al modello taylor/fordista è emerso e si è consolidato il discorso di verità della *knowledge economy*. L’economia della conoscenza ha il proprio perno nella valorizzazione del capitale cosiddetto “immateriale”, definito anche come “*capitale umano*”, “*capitale conoscenza*” o “*capitale intelligenza*”. I numerosi studiosi che si sono occupati di analizzare tale complessa ed interessante compresenza/transizione tra modelli economici hanno sottolineato la non assoluta novità di questi concetti.

Una definizione approssimativa di capitale cognitivo è già presente in alcuni passi dei “*Grundrisse*” nei quali la conoscenza è collegata all’attività relazionale – celebrare dell’uomo. Nel linguaggio marxiano il *general intellect*, inteso come “*sapere sociale generale*”, è quella parte della conoscenza diffusa socialmente e trasferita, attraverso il corpo del lavoratore, nella macchina. Quest’ultima rappresenta il *capitale fisso* nel quale confluiscono le componenti di valore – lavoro e valore – conoscenza sociale del lavoro alienato.

La natura non costruisce macchine, locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi meccanici, ecc. Questi sono prodotti dell’industria umana; materiale naturale, trasformato in organi della volontà dell’uomo sulla natura o del suo operare in essa. Sono organi dell’intelligenza umana creati dalla mano umana; potenza materializzata del sapere. Lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale grado il sapere sociale

¹¹ Cfr. N. Klein, *Shock Economy. L’ascesa del capitalismo dei disastri*, trad. it. di I. Katerinov, Bur, Milano, 2007.

¹² Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Potere sovrano e la nuda vita*, op. cit.

generale, la conoscenza, si è trasformato in forza produttiva immediata, e quindi fino a che punto le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo dell'intelligenza generale, e rimodellate in accordo con essa. In quale misura le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, bensì come organi immediati della pratica sociale; del processo reale della vita¹³.

Marx mostra, dunque, che il *general intellect* è l'esito di un sistema di produzione nel quale il plusvalore generato dalla forza lavoro umana si trasferisce al capitale fisso macchinico, trasformando il sapere sociale generale nell'attore fondamentale del processo di produzione. Ciò in quanto il carattere cooperativo dell'attività lavorativa trasforma la capacità tecnica in mezzo di lavoro e questo, paradossalmente, nel principale "vettore" di una sussunzione totale del lavoratore. In tal modo si determina la trasformazione di tutto il tempo di vita dell'operaio e della sua famiglia in tempo di lavoro dedicato alla valorizzazione del capitale. La critica marxiana, dunque, appare molto prossima ad una definizione del *general intellect* come una forma astratta e socialmente determinata di capitale che oggi potremmo definire cognitivo. Di grande impatto è anche l'accento che compare in alcuni passi delle opere di Marx alla drammatica sottomissione che non solo il corpo ma l'intera esistenza del lavoratore subisce, in primo luogo, a causa dell'espropriazione di quel sapere condiviso o "sapere sociale generale" che si incorpora nello stesso agire tecnico dell'uomo. In altre parole Marx aveva già previsto che le logiche ed i metodi del capitalismo dispiegato non avrebbero soltanto comportato l'alienazione del lavoratore dal frutto del proprio lavoro e la trasformazione del suo corpo in un'appendice della macchina; avrebbero comportato un'integrale espropriazione del sapere sociale (saperi socialmente condivisi, cultura del saper fare diffusa) o una deprivazione di mondo con trasferimento del plusvalore lavorativo dal lavoratore alla macchina. Nell'ottica marxiana, infatti, il capitale fisso condensato nelle macchine e negli impianti riveste un ruolo di primo piano. Dunque, la differenza fondamentale tra *general intellect* e capitalismo cognitivo non può essere valutata alla luce della teoria dell'alienazione di Marx. Essa semmai risiede nella lenta cancellazione delle dicotomie valore d'uso/valore di scambio e soprattutto capitale fisso/capitale variabile. Per Marx, infatti, il *general intellect* si cristallizza nel capitale fisso ed il sapere espropriato al lavoratore si materializza nelle macchine e nei mezzi di produzione capitalistici.

Nel capitalismo cognitivo, al contrario, si verifica una progressiva sparizione della materialità sia delle merci che dei mezzi di produzione con relativa eliminazione della differenza tra capitale fisso e capitale variabile. Gli studiosi di biocapitalismo sono pressoché concordi nell'affermare che nella forza lavoro flessibile, precarizzata, reticolare della *knowledge economy* moderna la componente di capitale fisso si salda con quella di capitale variabile. L'intera esistenza, infatti, risulta investita da questo fenomeno di lenta ma significativa convergenza. La vita del lavoratore è, dunque, intesa non soltanto come *forza di produzione* ma anche come *mezzo di produzione*. Se i confini tra capitale fisso e capitale variabile sfumano significa che è l'assommarsi di queste due componenti nel corpo del lavoratore che definisce la

¹³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali de critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976, pp.718-719.

natura della conoscenza. Si può anche dire che è la conoscenza, il *general intellect*, che si produce, si esprime e si moltiplica mediante i corpi e le vite messe al lavoro. Il carattere immateriale di questo tipo di capitale cognitivo fondato sulla conoscenza è, dunque, allo stesso tempo deprivazione di sapere e cristallizzazione di informazione riproducibile. Mettendo l'esistenza del lavoratore al proprio servizio, dunque, l'economia immateriale si auto – produce sulla base di una dinamica che fa coincidere il ciclo di vita del capitale cognitivo con il ciclo di vita del lavoratore. Quest'ultimo, infatti, essendo il risultato dell'assommarsi di capitale fisso e capitale variabile, è anche l'individuo che auto – producendosi, cioè operando su se stesso, formandosi come lavoratore, soggetto sociale, consumatore – produttore alimenta il ciclo della conoscenza su cui si fonda e prospera la logica capitalistica della bioeconomia moderna. In quest'ottica l'individuo diviene, dunque, lavoratore flessibile (corpo organico infinitamente disponibile, sfruttabile, ricattabile), “risorsa umana” (soggetto in continuo stato di formazione, aggiornamento, qualificazione professionale/lavorativa) o anonimo “nodo” di una rete informazionale e comunicativa che deprivava, pur intensificando quantitativamente, le risorse del “comune”.

Vorrei per il momento mettere da parte la problematica dei corpi al lavoro per approfondire le caratteristiche che fanno del capitale una dimensione sempre più immateriale e cognitiva. Ciò deriva, come ho già più volte accennato, dalla crescente smaterializzazione della produzione o, per lo meno, della “produzione che conta” in un'economia di mercato. La maggior parte degli interpreti considerano la componente immateriale del prodotto (logo, marchio) come l'aspetto emergente della modernità bioeconomica. Se il modello economico fordista poneva il nucleo del processo di valorizzazione nella materialità della merce, il modello post – fordista considera di secondaria importanza i beni ed i prodotti nella loro consistenza materiale e nella loro solidità, concentrandosi sul valore cognitivo, simbolico, astratto veicolato dall'idea che la merce porta con sé. Ciò, naturalmente, non significa che venga meno o sia in via di esaurimento la produzione materiale; essa è semplicemente de – valorizzata, relegata alle fasi meno importanti ed economicamente remunerative del ciclo di produzione e vendita. Infatti, la fabbricazione vera e propria delle merci è, nella maggior parte dei casi, una fase che le imprese madri, le grandi multinazionali, delegano ad imprese sub – fornitrici che, a loro volta, attuano strategie internazionali di delocalizzazione al fine di abbattere i costi di produzione. La logica che guida questo modello economico consiste nell'esclusiva centralizzazione presso le imprese madri delle fasi di ideazione e progettazione del marchio e nella gestione dei flussi comunicativo/relazionali (es. marketing pubblicitario). Invece, le fasi della commercializzazione e vendita sono affidate a ditte sub – appaltatrici e delocalizzate. É chiaro che in questo contesto è difficile interpretare le trasformazioni che avvengono sul piano della produzione capitalistica immateriale nei termini della distinzione marxiana tra valore d'uso e valore di scambio della merce. Nella valorizzazione quasi esclusiva riservata alla componente immateriale del prodotto è difficile distinguere le caratteristiche qualitative che fanno di una merce un oggetto materiale più o meno utile. Naturalmente non è vero che l'utilità non è più commisurata alle necessità vitali

dell'uomo o, come ritenevano Ricardo e Malthus, alla capacità di garantire la riproduzione della forza lavoro. Nei paesi che hanno imboccato il modello capitalistico post - fordista, a partire dalla seconda metà del Novecento, si ritiene, con infondato ottimismo, che si sia definitivamente abbandonata un'economia di sussistenza per abbracciare un'economia dell'abbondanza. Il presupposto più immediato di tale speranza è che ci si sia svincolati da un'idea di utilità definita dai livelli minimi di sussistenza. Ma questa logica non ci emancipa dal criterio dell'utile, lo esaspera. Oggi ogni bene è considerato non solo estremamente utile ma quasi vitale per la sopravvivenza. È come se la soglia di necessità fosse stata spostata sempre più in là sulla strada dei bisogni indotti, includendo, di volta in volta, beni e servizi che precedentemente non erano considerati fondamentali o di primaria importanza. Ma tale iper - estensione ed iper - stimolazione dei meccanismi desideranti è caratterizzata da una contrazione del valore d'uso della merce o dell'importanza che esso ha per il consumatore. Le qualità del prodotto sono prese in considerazione non tanto per la capacità di soddisfare un bisogno ma per il valore cristallizzato che porta con sé. In altre parole, se la qualità di un bene continua ad avere un valore, ciò dipende dal contenuto immateriale che esso veicola non tanto dalle caratteristiche che esso ha in termini materiali.

Anche su questo punto è possibile delineare delle differenze tra modello fordista e post - fordista. Nell'epoca del consumo di massa (fordismo) la merce standardizzata lasciò il posto ad una valorizzazione maggiormente incentrata sulla quantità del prodotto. La società di massa saziava la propria utopia di accrescimento moltiplicando quantitativamente i prodotti immessi sul mercato e gli stimoli al consumo. In un'economia post - fordista la quantità della produzione di massa lascia il posto alla qualità nella valutazione del valore immateriale del prodotto, in quanto la merce assume sempre più caratteristiche differenziali rispetto a specifici stili di vita ed atteggiamenti di consumo. Si può schematicamente dire che, se nell'economia fordista l'identità veicolata dal prodotto funzionava nei termini dell'uniformazione di stili vita e di consumo, nel modello post - fordista il consumo o il possesso di un determinato prodotto deve produrre identità differenziate, deve promuovere l'unicità di chi lo possiede. Il valore simbolico incluso nel marchio comprende, solo in seconda battuta ed in maniera riflessa, la qualità materiale del prodotto. Ciò che crea valorizzazione qualitativa è pur sempre l'idea che si associa alle caratteristiche del prodotto in termini di innovatività, di specificità, di espressività. Dunque, la qualità legata al valore d'uso della merce si modifica assumendo significati che prescindono quasi totalmente dalla materialità del prodotto. Ma, allo stesso tempo, il valore di scambio della merce, a causa dello svincolamento dalla materialità, è difficilmente quantificabile e valutabile. Se, infatti, la scambiabilità dei beni si fonda su una misura comune che, nell'economia classica, era quantificata nell'unità di tempo lavorativo inclusa nel prodotto, nel contesto dell'economia cognitiva è la conoscenza (ed il valore che ne deriva) che diviene unità di misura dei beni. Ma essa è difficilmente quantificabile in unità di tempo essendo, inoltre, quasi del tutto irricavabile dal lavoro materiale di produzione. Dunque, ciò che emerge come valore di scambio dell'immaterialità dei prodotti è la dimensione sociale, il retroterra comune nel quale si genera il valore - conoscenza. Se agli albori del capitalismo il

valore d'uso della merce veniva trasformato interamente in valore di scambio e, dunque, privato della qualità materiale e del sapere in esso socialmente cristallizzato, il capitalismo dispiegato nella sua dimensione immateriale subordina anche la scambiabilità della merce ad un criterio di valorizzazione relazionale, difficilmente quantificabile e capitalizzabile. E questo, detto per inciso, potrebbe costituire anche un limite intrinseco di questa forma capitalistica, in quanto, come sostengono autori come Gorz, Fumagalli, ecc., l'economia dell'immateriale ha in sé il suo stesso limite e potrebbe cadere vittima delle sue stesse contraddizioni interne. Anche su questo argomento rimando ai paragrafi successivi.

Per ora vorrei sottolineare, tornando al paradigma marxiano, come il modello $D - M - D'$ si trasformi in $D - M (K) - D'$, dove K rappresenta il fattore conoscenza che, associandosi alla merce, ne definisce il valore immateriale. Dunque, anche D' è in realtà $D'(K)$. Il denaro come equivalente generale porta alla sparizione della merce ($D - D'$) ma genera – è questa l'ultima frontiera del capitalismo cognitivo – anche la virtualizzazione di se stesso nei circuiti della finanza moderna. Basti pensare al mercato dei derivati che crea valore economico sul “come se” del denaro, sulla virtualità della speculazione borsistica. In questo quadro è allora chiaro che i concetti di valore d'uso e di valore di scambio sfumano e divengono indistinguibili, confondendosi nelle dinamiche che pongono il *ciclo di vita* della conoscenza al centro dei meccanismi di valorizzazione del capitale.

L'espressione *ciclo di vita* non è usata a caso con riferimento alla conoscenza. Una delle ipotesi che guida la presente riflessione, ma anche alcuni interessanti contributi su tematiche bio – capitalistiche, si focalizza sulla considerazione che la dimensione conoscitivo/relazionale sia schematizzabile con le stesse categorie bio – organiche che connotano i cicli di vita degli individui. Con ciò si chiarisce l'assunto esposto all'inizio della presente trattazione: la semantica della vita si congiunge e si confonde con quella del lavoro e – aggiungerebbe Foucault – con quella del linguaggio definendo un nuovo regime di verità e nuovi dispositivi di potere. Ho definito tali dispositivi nei termini del paradigma gestionale *oikonomico* evidenziando come si sviluppa nelle dottrine neoliberali moderne. Ma questo percorso *oikonomico* può anche essere discusso alla luce dell'emergenza di un modello capitalistico che presenta sia continuità che discontinuità rispetto al passato: il capitalismo dell'immateriale. Questo si basa su un modello bio – organico scandito dall'idea di un equilibrio non armonico né perfetto e dalla necessità di adattamenti ed interventi continui dall'esterno. È caratterizzato, dunque, da principi di regolazione imperfetti che generano esclusioni e producono “*esternalità*”.

Diventando la base di una produzione di valore fondata sull'innovazione, sulla comunicazione e sull'improvvisazione continua, il lavoro immateriale tende in definitiva a confondersi con un lavoro di produzione di sé. Gli operatori dell'economia di rete sono gli attori di un'organizzazione in via di autorganizzazione incessante. Il loro prodotto non è una cosa tangibile ma, innanzi tutto, l'interattività che alimenta l'attività di ciascuno. Ciascuno deve prodursi come attività, per dar vita ad un processo risultante dal lavoro di tutti e che supera la somma delle attività individuali¹⁴.

¹⁴ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 15.

Ritengo che il ciclo di vita del capitalismo cognitivo, cioè lo spazio/tempo nel quale nasce, si sviluppa, si moltiplica e si estingue il valore – conoscenza tenda ad assumere la conformazione del ciclo di vita biologico di un organismo, inteso sia in senso individuale che collettivo. Ognuno di noi non appena nasce è inserito in una cultura ed in un contesto sociale nel quale sono veicolate, attraverso processi di socializzazione ed individualizzazione, determinate forme di sapere che, emergendo da un retroterra comune, si evolvono sulla base dell'esperienza vitale del singolo, della storia particolare che ognuno di noi porta con sé. Si tratta, dunque, di un retroterra di saperi condivisi e socialmente riconosciuti che entrano a far parte dell'esperienza di vita di un soggetto che, nel tempo, aggiunge, in forme e modalità diverse, conoscenze a questa base sociale acquisita. Il sapere che si somma nel ciclo di vita individuale può derivare da differenti fattori educativi, familiari, personali, lavorativi, relazionali, ecc. Anche per questo il sapere, a differenza del lavoro sociale generale di Marx, non è riducibile a quantità di lavoro astratto, coprendo una grande varietà di capacità eterogenee, prive di una misura comune, tra le quali possiamo citare la capacità di giudizio, l'intuizione, il senso estetico, il livello di formazione, la quantità di informazioni formalizzabili e trasmettibili, la facoltà di apprendimento e di adattamento, la mobilità, la capacità di reazione ad eventi imprevisti, l'abilità nello svolgere attività eterogenee, ecc. È proprio tale eterogeneità, che è spesso riassunta sotto il termine di "risorse umane", a rendere non misurabile sia il valore della forza lavoro che quello delle merci. Questa sfera, infatti, si articola essenzialmente intorno a ciò che nell'economia classica cade al di fuori del valore di scambio, cioè non ha un valore economico. Faccio riferimento, ad esempio, alle ricchezze naturali, ai beni comuni, al patrimonio culturale che possono essere appropriabili e riproducibili solo se delimitati e circoscritti da barriere artificiali che ne riservano l'esclusivo godimento a chi detiene un diritto di accesso e di sfruttamento su di essi. Come sottolinea Gorz, la privatizzazione delle vie d'accesso è la forma privilegiata di capitalizzazione delle ricchezze immateriali, compresa la conoscenza ed il sapere del corpo.

Per comprendere questo punto è necessario distinguere differenti tipi di conoscenza che operano attraverso i soggetti, seguendo i loro cicli biologici, nel contesto del capitalismo cognitivo. Gorz distingue tra *sapere* e *conoscenza codificata*. Il sapere indica soprattutto un saper fare, una capacità pratica legata alla corporeità che sfugge alla possibilità di formalizzazione. Si tratta di una serie di competenze che non si insegnano ma si apprendono nella pratica, all'interno di determinati contesti culturali e sociali. Esse, inoltre, circolano facendo appello alla capacità del soggetto di produrre se stesso, generando una competenza tacita e radicata che contribuisce alla definizione della soggettività. Ma tali saperi non sono confinati al soggetto; essi scaturiscono dall'interazione sociale. È nel contesto culturale che le nuove conoscenze si integrano con il sapere comune e circolano attraverso i soggetti. Al contrario, maggiore è il livello di codificazione e formalizzazione delle conoscenze, minore è la possibilità che una cultura si arricchisca e venga liberamente incorporata dai singoli individui o divenga parte dell'esperienza personale di questi.

Nel corso del XX secolo un numero crescente di saperi comuni sono stati trasformati in conoscenze codificate e professionalizzate, limitate nei diritti di accesso e di godimento e sottoposte ad un regime di profitto economico. La professionalizzazione ha squalificato le pratiche ed i saperi comuni riducendo fortemente il contenuto simbolico – relazionale che queste portavano con sé. Tuttavia, tale tipo di formalizzazione non riesce a ridurre la totalità dei saperi comuni a conoscenze formalizzate: esiste sempre un “resto” difficilmente formalizzabile in quanto incarnato nella vita, nel saper fare, nell’esperienza esistenziale del soggetto. La codificazione di una conoscenza può avvenire sempre e solo ponendo una barriera d’accesso ed un criterio di oggettivazione, cioè delle metodologie o delle pratiche che trasformino la conoscenza tacita in un sapere quantificabile economicamente. Ciò avviene, soprattutto, con la conversione della conoscenza tacita in atti auto – evidenti, cioè in azioni che la rendono evidente esplicandola in codici e linguaggi. Ma la codificazione di tali atti implica necessariamente, secondo Gorz, il trasferimento di una serie di attitudini incorporate nel sapere da cui scaturiscono, in primo luogo, dinamiche soggettivanti, orientamenti, stili di vita, tecnologie del sé. Ciò significa, però, che il saper fare personale, il vissuto soggettivo, le dinamiche identitarie che l’individuo mette in campo nelle attività relazionali e comunicative vengono, in un certo senso, espropriate e trasformate in atti quantificabili, suscettibili di produrre valore economico. Tutto ciò induce Gorz a ricordare che:

I saperi comuni attivati dal lavoro immateriale esistono solo nella e per la pratica vivente. Essi non sono stati acquisiti o prodotti in vista della loro messa a lavoro o della loro messa in valore. Non possono essere staccati dagli individui sociali che li praticano, né valutati in termini di equivalente monetario, né comprati o venduti. Essi risultano dall’esperienza comune della vita in società e non possono essere legittimamente assimilati a capitale fisso¹⁵.

A tal proposito C. Marazzi propone di parlare di un “nuovo capitale fisso” per indicare valori economici originariamente inappropriabili, indivisibili, non quantificabili e diffusi ma trasformati in valore economico nel corso del processo di produzione. Tale capitale è costituito dall’insieme dei rapporti sociali e di vita, dalle modalità di produzione e di acquisizione delle informazioni che, sedimentate nella forza – lavoro, si trasformano in capitale umano o relazionale, sfruttabile e codificabile.

Tale capitale – conoscenza, inizialmente inappropriabile, può essere economicamente valorizzato e monopolizzato con la creazione di barriere artificiali d’accesso che ne limitano l’appropriazione, la fruizione, la circolazione. Si tratta, come ha mostrato E. Rullani¹⁶, di un’operazione economica volta a creare una condizione permanente di *scarsità della risorsa – conoscenza* che deriva dalla capacità di qualsiasi “potere” di limitarne temporaneamente la diffusione e di regolamentarne l’accesso. L’autore delinea una differenza tra il concetto di “scarsità naturale”, che rappresenta il limite di sfruttabilità economica e di circolazione delle risorse naturali scarse o non rinnovabili, e la “scarsità artificiale”, indotta e

¹⁵ A. Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, op. cit., p. 29.

¹⁶ Cfr. E. Rullani, *Le capitalisme cognitif: du déjà vu?*, in “*Multitudes*”, n.2, Maggio 2000.

deliberatamente creata attraverso limiti normativi ed istituzionali che regolano l'accesso alla conoscenza, tramite strumenti come i brevetti, i diritti d'autore, le licenze, i contratti, ecc. Tuttavia, prosegue l'autore, tali limitazioni riescono a frenare solo temporaneamente l' "imitazione", la reinvenzione o l'apprendistato da parte di potenziali nuovi produttori. La scarsità è quel che dà valore alla conoscenza ma deve essere continuamente riprodotta e ricostituita. E ciò soprattutto perché si parla di risorse cognitive e relazionali.

Esse, infatti, come ricorda a più riprese Gorz, non si comportano come delle merci qualsiasi anche nella fase di progettazione e di invenzione che precede la realizzazione del prodotto, cioè la cristallizzazione della conoscenza immateriale in un bene o in una merce materiale. Le fasi iniziali della progettazione, della ricerca, della produzione cognitiva, infatti, sono coperte da restrizioni molto ferree all'accesso e sottoposte ad un regime di monopolio. Al contrario, una volta applicato il valore conoscenza al prodotto materiale si definisce una fase di libera circolazione, agevolata dalla riproducibilità tendenzialmente poco costosa e quantitativamente illimitata della merce. È, dunque, la conoscenza contenuta nella merce come attività cognitivo – relazionale di ideazione, progettazione, ricerca che è sottoposta alle restrizioni artificialmente prodotte dal sistema dei brevetti, delle licenze e dei contratti. La merce che scaturisce da una simile produzione immateriale, invece, è materialmente riproducibile e deve avere la massima capacità di circolazione e codificazione. Si comprende immediatamente che il valore attribuito a questi due tipi di conoscenza non ha lo stesso peso nella *knowledge economy*. La conoscenza indispensabile nella fase di ideazione del prodotto è considerata preziosa, protetta e valorizzata proprio attraverso un atto di restrizione giuridica. In poche parole, è una risorsa resa scarsa non soltanto nella fase di appropriazione ma nelle fasi precedenti di formazione ed apprendimento. Il sistema economico che si fonda sulla valorizzazione delle risorse immateriali può operare solo se riesce a creare dei collegamenti e dei mutui scambi con le istituzioni scolastiche ed educative. È il singolo soggetto che deve coltivare i propri saperi e crearsi un bagaglio di conoscenze specifiche che potrà sfruttare come delle vere e proprie risorse umane nel contesto lavorativo. Ma è il modello economico a capitalismo cognitivo che stimola e promuove la privatizzazione, la limitazione, la selezione dei percorsi di formazione e di apprendimento pilotando e gestendo la creazione di competenze funzionali alla propria riproduzione in forma limitata. In altre parole, è necessario che le competenze indispensabili alla valorizzazione capitalistica rimangano in qualche modo protette e limitate alla circolazione ad all'accesso e che altri tipi di conoscenze, estremamente formalizzate e codificate, abbiano, invece, un'ampia diffusione. Questa è la seconda tipologia di conoscenza che consente la riproduzione ed il trasferimento rapido di valore cognitivo già solidificato nella merce. Ed è questa conoscenza standardizzata, a basso contenuto conoscitivo ma ad alta velocità di diffusione, che viene continuamente riaggiornata attraverso l'organizzazione di corsi di formazione o percorsi professionalizzanti.

Gorz individua due saperi che, non a caso, sfruttano questo genere di modulazione della conoscenza. Il primo è quello informatico, il secondo è quello medico/farmaceutico. Le analogie tra i due contesti sono evidenti. Infatti, ponendo in

discussione l'assunto della privatizzazione e monopolizzazione del capitale immateriale conoscenza e la moltiplicazione e circolazione delle risorse informazionali codificate, si può effettuare il confronto tra il ciclo produttivo di un medicinale (ad esempio una compressa) e quello di un *software*. In ambedue i casi la fase di investimento è riservata alla progettazione ed alla ricerca che consente di produrre conoscenze innovative, i brevetti, imponendo *copyrights* sulle scoperte tecno – scientifiche. Una volta incorporato il valore immateriale nella merce può iniziare la fase di moltiplicazione e diffusione del prodotto, riproducibile in base alla codificazione ed alla standardizzazione dei linguaggi informatici o all'impiego di tecnologie che garantiscono una veloce ed economica circolazione. Dunque, l'industria farmaceutica, come quella informatica, impiegano il loro capitale investendo sulla formazione, la ricerca, la progettazione, l'ideazione del prodotto e del marchio. In un secondo momento il *software* realizzato o la nuova compressa medicinale possono essere riprodotte e commercializzate a costi ridotti grazie a nuove tecnologie e linguaggi di codificazione. Gorz parla del primo esempio di applicazione di questo modello di produzione nel 1880 presso la Bayer. L'industriale C. Duisberg inserì la produzione cognitiva nella divisione gerarchica del lavoro di fabbrica taylorista, sottomettendo l'industria chimica alla stessa parcellizzazione delle mansioni presente in altri settori produttivi (separazione lavoro manuale/lavoro intellettuale). Ma in tale contesto le conoscenze non erano prodotte come le altre merci; il loro valore di scambio era imprevedibile per via dei rischi della ricerca e dell'impossibilità di misurare il livello di conoscenza per unità di prodotto. Nell'industria di Duisberg le compresse di una medicina potevano essere fabbricate in quantità illimitate e ad un costo unitario marginale che tendeva a diminuire progressivamente. Tali osservazioni sono estendibili ad ogni merce la cui materialità ha un costo marginale che tende ad essere minimo e che, pertanto, funge da vettore di diffusione del valore immateriale in essa contenuto.

Anche Fumagalli introduce una tassonomia sulla base di tre gradi o livelli diversi di conoscenza. Egli parla di informazione, cioè produzione di dati formalizzati e strutturati in modo tale da essere facilmente duplicati; di sapere, ossia possibilità di produrre apprendimento in termini operativi (sapere fare) e di competenze specifiche (saperi specialistici); di conoscenza sistemica, ovvero comprensione a livello sistemico in grado di dare vita a nuove conoscenze. Secondo l'autore vi è un'interdipendenza funzionale tra questi tre livelli: la conoscenza sistemica si pone ad un livello superiore generando una capacità d'astrazione che guida la formazione di vere e proprie visioni del mondo non codificabili. Essa può essere intesa anche come conoscenza tacita, cioè conoscenza che è incorporata nei processi di apprendimento personali e sociali, non separabili da chi li possiede. Il sapere, invece, si pone all'interno della conoscenza sistematica come forma più specializzata a metà tra *apprendimento operativo* ed *apprendimento mimetico*, cioè apprendimento che nasce da un tipo di imitazione ed interazione che genera "condotte" individuali e sociali. L'informazione si pone ad un livello differente, esprimendo quella componente cognitiva che è esclusivamente fondata sull'aspetto formalizzante e modificativo della conoscenza e del linguaggio. Secondo questa tipologia la conoscenza ingloba il sapere e questo l'informazione. La distinzione tra *sapere* ed

informazione tende a richiamare la dialettica evidenziata da Gorz tra *sapere* e *conoscenza* ma appare senza dubbio più chiara, mettendo in evidenza il contenuto cognitivo comune che unifica sapere ed informazione ma sottolineando anche in maniera più specifica la differenza tra le due polarità. Tale modello, inoltre, delinea una correlazione inversa tra livelli di profondità e livelli di diffusione della conoscenza. Ciò significa che più la conoscenza è approfondita, minore è la sua velocità di diffusione. L'informazione è, dunque, la modalità di conoscenza meno elaborata con una maggiore capacità di diffusione in quanto è messa in circolazione con il semplice accesso alle tecnologie informatiche. Ne deriva che il *digital divide*, ovvero la distribuzione asimmetrica tra le aree del mondo rappresenta la prima forma di divisione internazionale del lavoro e della produzione nei modelli a capitalismo cognitivo. Ad un secondo livello si pone il sapere che può essere sottoposto a processi di codificazione pur necessitando di livelli di formazione e di specializzazione molto intensi. Infine, la conoscenza sistematica o tacita che è caratterizzata da un livello di profondità massima che va a scapito della sua velocità di circolazione e di codificazione. La diffusione della conoscenza sistematica può avvenire solo tramite la relazione diretta. Tale tipo di conoscenza è allo stesso tempo personale e sociale in quanto è caratterizzata da un grado molto elevato di socialità. Ma, a parere dell'autore, la distinzione che rileva maggiormente è quella tra *conoscenza tacita* e *conoscenza codificata*. Come abbiamo detto, per conoscenza tacita si intende quel tipo di conoscenza che non può essere scorporata da chi la possiede, rappresentando un insieme di saperi che sono connessi con la vita degli individui. Per questo motivo essa è definita anche come bio - conoscenza, essendo inscindibile dall'esperienza vitale soggettiva. La conoscenza tacita per definizione non può essere espropriata ed, in quanto non codificabile, è anche difficilmente trasmissibile. Fumagalli sottolinea, dunque, che il primo livello di divisione cognitiva del lavoro si concentra sul grado di *tacitness* contenuto nella risorsa conoscenza appropriata. La conoscenza tacita funziona in questo caso come una "risorsa scarsa", in quanto ha un minor grado di circolazione e rappresenta il contenuto cognitivo che per eccellenza è difficilmente accumulabile e richiede delle abilità, delle competenze ed un saper fare generale, radicato nel vissuto individuale e collettivo. La complessa questione della regolamentazione dei brevetti, dei contratti, dei *copyrights* non deve essere sottovalutata. Fumagalli, Rullani, Gorz ed altri autori, parlando della creazione di monopoli sul sapere tacito, non intendono criticare le forme di protezione e tutela del diritto d'autore e delle "produzioni" intellettuali e scientifiche. Richiamando la distinzione di Schumpeter tra *invenzione* (perenne tensione umana alla scoperta che prescinde dalle condizioni produttive esistenti) ed *innovazione* (utilizzo dell'invenzione per fini meramente produttivi o speculativi), Fumagalli sottolinea che:

siamo così di fronte ad uno dei paradossi dell'attuale capitalismo. Se nell'epoca del capitalismo industriale la separazione tra invenzione e innovazione poteva giustificare l'esistenza di un diritto di proprietà intellettuale per l'inventore o l'organizzazione che generava l'invenzione oggi, nel capitalismo cognitivo, la natura della conoscenza come bene comune, non appropriabile a livello individuale, al centro del processo produttivo

ed accumulativo, rende strategicamente rilevante la questione della proprietà intellettuale come nuova forma di proprietà privata per eccellenza¹⁷.

La conoscenza non è scarsa è “resa” scarsa nel momento in cui l’innovazione intellettuale e cognitiva del lavoratore è subordinata alla logica capitalistica di produzione ed è volta all’esclusiva creazione di *pluslavoro cognitivo*. E ciò soprattutto perché, parlando di conoscenza tacita, si fa riferimento, come abbiamo visto, a tutti quei saperi e quelle forme generali di conoscenza che non possono essere piegate o ricondotte originariamente al flusso codificato dell’informazione ed alla semplificazione dei linguaggi e delle dinamiche relazioni di cui si nutre la valorizzazione del capitale immateriale. Si tratta di un sapere che per sua essenza ricade al di fuori della logica dello sfruttamento e della valorizzazione economica non essendo divisibile o scorporabile dal soggetto che ne è portatore e dalla sua esperienza di vita. Ciò significa che la *bioconoscenza* è una forma di sapere che investe l’esistenza del lavoratore e che è indivisibile da esso. Si comprende, dunque, che ogni operazione economica volta alla trasformazione del contenuto vitale della conoscenza tacita in uno strumento di valorizzazione economica è da intendersi, dal punto di vista di chi ne è portatore, come un’espropriazione individuale e sociale, e, dal punto di vista di chi se ne appropria, come un’acquisizione proprietaria. L’imposizione di diritti di proprietà su tali saperi implica, in altre parole, una spoliazione individuale e sociale. E ciò in quanto la conoscenza tacita è prima di tutto sociale e ha come sua principale caratteristica la possibilità di circolare attraverso i saperi, i corpi, le persone, le esperienze di vita. Ha un carattere di pubblicità che difficilmente può adattarsi al progressivo tentativo di privatizzarne l’accesso ed il godimento e di limitarne la diffusione, relegandola a sapere tecnico e specialistico. Queste due tipologie (conoscenza tacita e codificata), inoltre, possono essere utilizzate per definire il *ciclo di vita della conoscenza*. Allo stadio iniziale, infatti, la conoscenza è circoscritta ed incorporata nella mente di chi ne è portatore e la sua circolazione dipende dal grado di mobilità del soggetto. Nello stadio successivo, se appare sfruttabile dal sistema di accumulazione capitalistico, essa tende ad essere codificata, fin quando, nel terzo stadio, viene sostituita da altre competenze essendo considerata obsoleta. Ma proprio in questa necessità continua di circolazione e di trasformazione sta il limite dell’appropriazione capitalistica nei confronti delle risorse cognitive come la conoscenza tacita ed i saperi condivisi. Essi sono per eccellenza refrattari ad essere privatizzati in quanto necessitano di una continua significazione da parte dei soggetti e devono circolare attraverso i corpi e le menti. Non costituiscono risorse produttive che possono essere stabilmente acquisite e monopolizzate, pena l’obsolescenza e la stagnazione dei saperi. Dunque, si tratta, come sostiene Gorz, di ricchezze “fuori misura”, cioè risorse umane che non possono essere espresse in un valore di scambio e non possono essere sottoposte ad un regime di proprietà, essendo per loro essenza socialmente valorizzate. La dimensione paradossale del capitalismo cognitivo è, dunque, visibile nell’inconciliabilità tra *valore di scambio e ricchezza “fuori misura”*. Questo aspetto si manifesta in tutte le

¹⁷ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma dell’accumulazione*, Carocci, Roma, 2009, pp. 68 – 69.

proprie contraddizioni nell'utilizzo del termine *esternalità* per definire, per l'appunto, ciò che sfugge al processo di valorizzazione capitalistica o è difficilmente appropriabile. Si tratta dei saperi sociali condivisi, delle conoscenze tacite che riguardano il saper fare del corpo, delle competenze personali non monetizzabili, delle "risorse" ambientali, del lavoro riproduttivo che si oppone a quello produttivo, degli elementi che fanno parte del corredo umano e vitale (codice genetico, organi, tessuti, ecc), del patrimonio culturale e paesaggistico, dei beni comuni (acqua ed aria). Tutti questi aspetti possono essere considerati *forze produttive* di valore non monetario, di ricchezza non quantificabile e non *mezzi di produzione* che generano plusvalore economico. Ed il termine *esternalità* mette in luce il limite interno e la contraddizione insita nel capitalismo cognitivo. Infatti, si tratta di un termine che, essendo stato coniato proprio all'interno della semantica capitalistica, racchiude il senso dell'appropriazione di una serie di ricchezze, saperi e linguaggi che precedentemente ricadevano al di fuori dell'interesse economico e di profitto. Ma, al contempo, l'appropriazione linguistico – semantica non consente di mascherare la contraddizione che la definizione di *esternalità* porta con sé. Si tratta di un concetto limite nel quale un determinato significato esprime, allo stesso tempo, la possibilità e l'impossibilità di un'appropriazione integrale di tutto ciò che sfugge al discorso di verità economico. *Esternalità* è il nome che la *knowledge economy* dà all'insieme di quei saperi, competenze, rapporti nei confronti dei quali non può operare una sussunzione totale. Questo limite è esplicito da Gorz in tal modo:

La distinzione tra "forza produttiva" e "mezzo di produzione", tra "ricchezza" e "valore" appare dunque essenziale in quanto segna i limiti della ragione strumentale e fonda la critica interna del capitalismo cognitivo come del capitalismo industriale. Come la cultura, la saggezza, i saperi taciti, le capacità artistiche, relazionali, cooperative, ecc., la conoscenza è ricchezza e fonte di ricchezza senza essere né avere un valore di mercato, monetario. Essa è – come le altre capacità umane – una forza produttiva senza essere solo questo e senza essere necessariamente un mezzo di produzione. Essa fa parte, come le altre capacità umane, come la salute, la vita e la natura – la quale pure è una forza produttiva senza essere solo questo – di quelle ricchezze "esterne" o di quelle "esternalità" che sono indispensabili al sistema di produzioni di merci ma che questo è incapace di produrre secondo la sua logica ed i suoi propri metodi¹⁸.

Queste affermazioni, tuttavia, non possono indurci all'ottimismo. Appare sempre più evidente che l'estensione dell'interesse economico, soprattutto negli ultimi anni, spinge il limite di appropriazione e sfruttamento sempre più in là, cercando di inglobare anche risorse considerate precedentemente inappropriabili come le risorse ambientali, i "beni" comuni, il patrimonio genetico, ecc. Inoltre, come sottolinea efficacemente N. Klein¹⁹, la logica capitalistica di mercato non soltanto si appropria di tutto ciò che è comune ma tende a trasformare le situazioni emergenziali o le catastrofi naturali in uno strumento utile alla propria espansione. L'economia della terra bruciata o, molto più chiaramente, il *capitalismo dei disastri* sfrutta i momenti di crisi, siano essi catastrofi naturali o stati d'eccezione provocati o indotti

¹⁸ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, op. cit., pp. 55 -56.

¹⁹ Cfr. N. Klein, *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, op. cit.

artificialmente, per fare piazza pulita di tutto ciò che rappresenta le garanzie legali, giuridiche, ambientali contro lo sfruttamento di determinate “risorse”. La condizione di eccezionalità, dunque, è utilizzata come pretesto per abbattere o restringere le barriere poste allo sfruttamento economico delle cosiddette esternalità umane ed ambientali. Ho introdotto, per ora solo genericamente, il concetto di *capitalismo dei disastri* associandolo al problema dell’estensione del dominio bioeconomico su ciò che non ha valore di mercato in quanto vorrei mostrare che parlare, come fa Gorz, di un limite intrinseco al capitalismo cognitivo appare forse un po’ ingenuo. L’autore, infatti, giustifica la tesi della contraddittorietà interna del capitalismo cognitivo, parlando dell’esaurimento della materialità e del valore di scambio delle merci a favore di un’economia dell’immateriale che divora valori monetari per inseguire il sogno di un controllo estensivo delle esternalità cognitive e bio – organiche. Questa premessa conduce l’autore a sostenere ottimisticamente il punto di vista della contraddizione e del limite interno, spingendolo addirittura a sostenere che il capitalismo cognitivo segna la crisi del capitalismo *tout court*. Gorz, infatti, tornando alla tesi che fa delle “risorse” cognitive un nuovo tipo di capitale fisso, attribuisce al monopolio della conoscenza una contraddizione “rivoluzionaria”:

La conoscenza, separata da ogni prodotto nel quale è stata, è o sarà incorporata, può esercitare in sé e di per sé stessa un’azione produttiva sotto forma di *software*. Essa può organizzare e gestire le operazioni complesse tra un gran numero di attori e di variabili; concepire e guidare delle macchine, degli impianti e dei sistemi di produzioni flessibili, in breve svolgere il ruolo di un capitale fisso sostituendo lavoro immagazzinato a lavoro vivo, materiale o immateriale. Poiché il costo marginale del software è molto basso o addirittura trascurabile, essa può economizzare una quantità di lavoro molto maggiore di quella che è costata, e questo in proporzioni gigantesche, inimmaginabili ancora poco tempo fa. Il che significa che se essa è, certamente, fonte di valore, distrugge immensamente più valore di quel che serve a creare. In altri termini, la conoscenza economizza quantità immense di lavoro sociale remunerato e di conseguenza diminuisce o addirittura annulla il valore di scambio monetario di un numero crescente di prodotti e di servizi. [...] L’economia dell’abbondanza tende di per sé verso un’economia della gratuità e verso forme di produzione, di cooperazione, di scambi e di consumo fondate sulla reciprocità e la messa in comune, nonché su nuove monete. Il capitalismo cognitivo è la crisi del capitalismo *tout court*.²⁰

Ritengo che la critica di Gorz, seppur fondata sul condivisibile assunto che distingue *ricchezza fuori misura e valore di scambio o forza produttiva non economica e mezzi di produzione* economici, non tiene in considerazione l’eterogenea e potenzialmente infinita possibilità di estensione del limite che si frappone tra valori economici ed esternalità appropriabili. Come ho mostrato introducendo il concetto di *capitalismo dei disastri*, il limite tra queste due sfere non è fisso, il concetto stesso di esternalità ha in sé una contraddizione che può far pendere l’ago della bilancia da una parte o dall’altra. L’idea che la conoscenza divorci la materialità del lavoro e dei beni e trascini con sé il valore di scambio decretandone l’impossibilità di misurazione non pone al riparo le “esternalità” dalle potenzialità di estensione e di sfruttamento della logica capitalistica di mercato. Prova ne è lo sfruttamento economico di tutti quei

²⁰ A. Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, op. cit., pp. 33 – 34.

“contesti” e quelle “risorse” che fino a cinquant’anni fa erano del tutto sottratte dalle mire espansionistiche di logiche di capitalizzazione produttiva e di privatizzazione. Il problema è che è difficile poter valutare l’estensione del raggio d’azione dello sfruttamento economico in tali contesti, soprattutto nel momento in cui gli interventi vengono inquadrati non alla luce delle “normali” garanzie istituzionali, politiche e legislative ma in una situazione di emergenza resa permanente o prolungata. La condizione emergenziale, infatti, consente di giustificare l’indisturbata espansione delle mire economiche su contesti non economici, come le vite umane e l’ambiente. Soprattutto consente l’accettazione di forme estreme di privatizzazione e monopoli su contesti, politiche e “risorse” precedentemente considerate pubbliche.

Dunque, tornando a Gorz, la valutazione dell’impatto senza dubbio eversivo delle risorse cognitive sul sistema di produzione capitalistico deve essere considerato non soltanto in relazione alle politiche del lavoro e della produzione. Una caratteristica che distingue il capitalismo cognitivo dai precedenti modelli economici è la pervasività e l’estensione microfisica. Il capitalismo cognitivo si sviluppa attraverso i corpi, monopolizzando le ricchezze comuni ed inserendosi nei processi di soggettivazione ma anche invertendo la relazione tra *norma* ed *eccezione*, prosperando in una condizione di prolungata ed indefinita sospensione degli ordinamenti “normali” e delle garanzie istituzionali e legislative. Esso tende ad accrescersi in una condizione di sospensione della legge, non di assenza della legge. Si tratta di un equilibrio imperfetto e pseudo – naturale proprio in quanto tende a ricadere al di fuori del diritto e della legge nella sfera indeterminata della norma.

A questo punto vorrei aprire una breve parentesi che riguarda l’aderenza di questo paradigma alla logica *oikonomico* – gestionale cui ho fatto riferimento in precedenza. Ritengo che il concetto di *oikonomia* si possa interpretare in relazione a quanto detto a proposito della pervasività del capitalismo cognitivo rispetto alle “risorse” non economiche ed alle esternalità, nonché riguardo tutto ciò che abbatte, a fini di profitto, lo spazio circoscritto ed emergenziale dell’eccezione, confondendo le due sfere. In altre parole, è *oikonomico* il tentativo di estendere la logica del profitto verso le “regioni” vitali dell’esistenza, dell’ambiente, delle “risorse” e dei “saperi” comuni, ecc., cancellando di fatto la differenza tra pubblico e privato, tra sfera domestica e sfera economica. Ma il termine “domestico” va inteso in senso ampio indicando, in questo caso, tutto ciò che è incluso nella sfera del *proprio*, dell’individuale, del corporeo, del privato. Tutto ciò che impone un regime di governo e controllo della sfera del “proprio” è per sua essenza *oikonomico*. Ma l’economia politica classica, come abbiamo visto seguendo i testi foucaultiani, si sviluppa proprio a partire da tale attitudine gestionale/governamentale. Non è mio intento ripetere un percorso già esplicitato. Vorrei soltanto limitarmi a suggerire un parallelismo tra il paradigma *oikonomico* e quello capitalistico che trasforma ogni “cosa solida”, ogni corpo, ogni sapere in risorsa immateriale, abolendo di fatto il confine tra quanto è “proprio” è quanto è aperto all’illimitato sfruttamento economico. La conoscenza è la prima dimensione in cui si produce tale assottigliamento del confine. L’intera esistenza del lavoratore deve essere inserita nella logica bioeconomica.

4.3 Bioeconomie dell' "accesso"

Il problema del radicamento dell'economia immateriale in ogni aspetto della vita umana è sottolineato anche da J. Rifkin²¹. L'autore analizza la "volatilità" che fa della *new economy* l'origine di un paradigma che si fonda sulla trasformazione della proprietà in accesso. "L'era dell'accesso" è, infatti, quella nella quale la proprietà perde gradualmente importanza e l'immaterialità dei servizi sopravanza la materialità dei beni. Anche per Rifkin, dunque, si parla di una progressiva corrosione dei limiti del proprio e della differenza tra pubblico e privato a vantaggio di un'idea di accesso comune a *sistemi reticolari*. Ma il passaggio dalla proprietà all'accesso e dalle strutture gerarchiche a quelle reticolari implica anche una trasformazione del rapporto venditore – compratore in un rapporto *client – server*. L'accesso, dunque, disarticola i rapporti di mercato fondati sull'episodica e discreta relazione di breve termine tra un acquirente ed un venditore; ciò che viene venduto in questo caso è un diritto temporaneo d'accesso o di sfruttamento o di proprietà. Tale diritto implica, dunque, l'istituzione di un rapporto a lungo termine tra compratore e venditore, rapporto che non soltanto dura l'arco di tempo solitamente stabilito nel contratto di cessione ma struttura una relazione duratura tra l' "impresa" che cede e quella che richiede l'accesso. È in questi termini che anche il singolo individuo può essere inteso come un'impresa. Nell'economia dell'accesso, l'obiettivo primario della creazione di *network* non può essere realizzata se ogni singolo utente non è considerato, in primo luogo, come un "impresa" che contratta il proprio diritto di accesso con i "fornitori". Ma la relazione d'accesso è, in tutte le sue forme, una relazione che tende a divenire duratura e che mira alla fidelizzazione dell'individuo – consumatore. Questo è uno degli aspetti che consentono di parlare dell'economia dell'accesso come una delle forme attraverso le quali la *knowledge economy* riesce a penetrare in maniera sempre più invasiva nel corpo, nelle abitudini, nell'esistenza dell'individuo. La bioeconomia deve in qualche modo presupporre la contrazione della proprietà e la dematerializzazione dei valori economici per poter, a sua volta, sfruttare la materialità dei corpi a proprio vantaggio. In altre parole, la dematerializzazione corrisponde ad una vera e propria "perdita di mondo" da parte dell'uomo. La reazione più diretta a questa condizione che sottrae spazi e tempo all'esistenza individuale e collettiva è la trasformazione di tutto in pura contingenza, in esperienza di consumo illimitato. Quella che oggi è percepita come una radicale tendenza sociale alla "vetrinizzazione" dei corpi²², degli atteggiamenti, degli stili di vita, delle esperienze emotive e relazionali non è altro che il portato di un progressivo scollamento dell'individuo dal proprio mondo e dalla possibilità di riconoscersi/disconoscersi in esso. Con il termine "mondo" si intende in senso lato tutto ciò che ricade nel campo esperienziale e vitale dell'individuo in termini familiari, sociali, lavorativi, ecc. L'individuo sperimenta, infatti, una sorta di cortocircuito identitario e relazionale che non gli consente di dare o percepire una continuità, una stabilità, una solidità al proprio mondo. Si ha tale percezione

²¹ Cfr. J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano, 2009.

²² Cfr. V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

leggendo le numerose testimonianze di lavoro precario raccontate da autori come Rifkin, Gorz, Codeluppi, Curcio. Ma questo fenomeno non si estende solo al lavoro:

Nella nuova era, la mente domina la materia. Prodotti più leggeri, miniaturizzazione, contrazione degli spazi di lavoro, scorte *just-in-time*, *leasing* e *outsourcing* sono le prove della svalutazione di una visione materiale del mondo che ha posto l'accento sulla fisicità. Questo, però, non deve creare l'illusione che egoismo, avidità e sfruttamento stiano per scomparire: anzi, l'età dell'accesso rischia più che mai di nascere sotto il segno dello sfruttamento. Nel mondo di oggi, controllare le idee dà più potere del controllo sullo spazio e sul capitale fisico: la disponibilità della comunità finanziaria ad investire nel capitale intellettuale nella sua forma più pura, a colpi di centinaia di migliaia di dollari, testimonia il cambiamento delle priorità del sistema capitalistico, la cui identità troppo a lungo è stata vincolata al capitale fisico²³.

Rifkin spiega che ciò che il capitalismo immateriale tende a gestire in prima persona è la dimensione emozionale/sociale di ognuno di noi. Se ciò che viene dato in concessione, temporaneamente acquistato, ceduto in *leasing*, in *franchising*, in *outsourcing* è la promessa di una dimensione esperienziale o di un accesso ad una rete, l'accumulazione di beni e servizi in forma materiale diviene automaticamente secondaria. I diritti di proprietà sanciscono, infatti, l'esclusività e la stabilità di un possesso, non influiscono sulla possibilità di accedere ad un'esperienza. Il *capitalismo esperienziale* si basa sempre più sulla cessione di servizi che hanno un valore economico in relazione alle "condizioni" o alle potenzialità che promettono di realizzare. E tali condizioni e potenzialità sono variabili e si modificano nel tempo e nello spazio. Questo è uno dei motivi per cui la solidità materiale e, di conseguenza, il modello economico fondato sulla proprietà, saranno destinati lentamente a lasciare il posto ad un capitalismo dell'immagine, dell'idea, dell'accesso a prestazioni e servizi. Anzi, proprio la capacità di variazione, la flessibilità, la multidimensionalità dei modelli produttivi tenderanno ad essere valorizzati in tale tipo di economia.

Ciò, però, mina l'autonomia e la sovranità dell'attore economico, sia esso individuale o d'impresa, in quanto organizza un sistema reticolare che destruttura lo scambio ed erode le garanzie giuridico – legali che ne definiscono i parametri. Nei mercati tradizionali, infatti, le transazioni, fondate sullo scambio, si sviluppano in maniera diretta e non ripetitiva. Il mercato non richiede l'instaurarsi di un rapporto fiduciario tra venditore ed acquirente, essendo strutturato sulla base di contratti legalmente vincolanti che rappresentano la garanzia che il trasferimento del prodotto verrà effettuato e la promessa di servizio soddisfatta. Le transazioni si fondano su un unico atto di scambio che non prevede impegni futuri. Gli scambi di natura complessa, invece, prevedono un sistema organizzativo di tipo gerarchico; le gerarchie formalizzate, con la loro chiara e rigida ripartizione dell'autorità, permettono alle informazioni di circolare mediante procedure standard che si adattano perfettamente a modelli produttivi di tipo taylor – fordista ma che, nelle nuove economie di rete, appaiono inefficaci nella gestione dei rischi e dei cambiamenti repentini del mercato. Al contrario, i sistemi di rete hanno la caratteristica delle flessibilità, adattandosi alla natura volatile della nuova economia. Esse hanno un sistema di organizzazione che

²³ J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, op. cit., p.76.

unisce alla reticolarità la cooperazione e l'approccio di squadra. Ma ciò impone agli attori economici (lavoratori, imprese, consumatori) la rinuncia a parte della propria autonomia e sovranità e l'inserimento in un sistema di transazioni in cui la fidelizzazione del cliente, e l'instaurazione di un rapporto durevole e continuativo rappresentano i capisaldi dell'azione economica. Questo aspetto implica che il singolo attore economico, soprattutto in veste di consumatore, veda allungarsi i tempi ed espandersi le sfere di influenza economica sull'insieme delle proprie abitudini. Il "cliente" in un'economia dell'accesso è sempre sottoposto agli stimoli del mercato, è coinvolto in iniziative che tendono alla cancellazione della differenza tra tempo di produzione/consumo e tempo di vita/riproduzione. Egli è costantemente sotto controllo nel momento in cui acquista prodotti o paga con carte di credito. I grandi gruppi commerciali, ad esempio, gestiscono un'immensa quantità di dati che associano caratteristiche anagrafiche del cliente con stili di consumo e di vita, rese volontariamente accessibili ed utilizzabili dallo stesso cliente nel momento in cui accetta di intrattenere un rapporto di fidelizzazione con l'azienda.

Inoltre, grazie alle nuove tecnologie il *ciclo di vita del prodotto* tende sempre più ad accorciarsi, adeguandosi alle richieste mutevoli del mercato. Ecco, dunque, che si sviluppa la produzione *just-in-time*, la quale, già introdotta nel cosiddetto modello toyotista²⁴, diviene ancora più flessibile grazie alla tendenza delle aziende di consorziarsi per condividere informazione strategiche, abbattere i costi di produzione, ripartire le risorse comuni e le tecnologie, assicurarsi dalle perdite in un contesto sempre più umorale, rapido e volatile. In particolare, tale condivisione offre una sorta di assicurazione collettiva che consente di ripartire il rischio e reagire più tempestivamente ai mutamenti dell'ambiente esterno. L'approccio reticolare consente, inoltre, alle principali aziende di liberarsi di impianti, attrezzature e competenze creando relazioni strategiche con i fornitori. La smaterializzazione non si verifica soltanto nell'ambito della proprietà. Lo spazio di lavoro, le scorte e gli immobili, il risparmio privato e lo stesso denaro sono sottoposti ad un processo di "alleggerimento". Ne consegue che il capitale fisico ed il principio dell'accumulazione dei mezzi di produzione che rappresentavano i capisaldi del capitalismo tradizionale sembrano lasciare il posto all'economia del controllo. Così molte aziende non pensano più di acquistare beni e capitali ma li prendono in prestito attraverso diversi tipi di contratti di noleggio (capitale fisico).

Tra di essi i programmi più comuni sono quelli di *leasing*. Nell'economia dell'accesso le aziende ricorrono in maniera sempre maggiore alla locazione finanziaria come alternativa all'acquisto del capitale fisico al fine di porsi al riparo dai rischi di repentini mutamenti del mercato e dalla rapida obsolescenza delle tecnologie. Ma esistono anche differenti tipologie di contratto, come il *leaseback* che consente alle aziende che vendono i propri immobili di riacquisirli in locazione finanziaria da società immobiliari specializzate, divenendo gestori operativi di impianti posseduti da altri.

L'*outsourcing*, invece, è un accordo in base al quale un'impresa appalta ad un'altra una funzione o un servizio che precedentemente realizzava in maniera autonoma.

²⁴ Cfr. T. Ohno, *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, a cura di M. Revelli, Einaudi, Torino, 2004.

Questo è un altro esempio di dismissione o cessione di capitale fisico ed operativo a favore dell'accesso a risorse e processi mediato dal fornitore. I settori maggiormente investiti dall'*outsourcing* sono quelli della gestione dei dati, della manutenzione dei computer, della formazione, dello sviluppo applicativo, della consulenza e progettazione. Ma le aziende si affidano a fornitori esterni anche per attività considerate più riservate come la gestione della posta, la stampa e la riproduzione di documenti, la gestione di archivi e scorte, l'organizzazione dei sistemi contabili. Si assiste, inoltre, alla terzizzazione delle attività di amministrazione del personale, di selezione delle "risorse umane", di marketing e pubblicità, di trasporto e di sicurezza. In questo caso l'obiettivo delle aziende è di esternalizzare le attività di gestione e supporto che non producono fatturato ad aziende terze e di mantenere solo le attività considerate più remunerative, connesse, nella maggior parte dei casi, alle fasi di ideazione, progettazione, creazione e valorizzazione del marchio. Ma si ricorre all'esternalizzazione anche al fine di ottimizzare le risorse ed elevare la qualità e l'affidabilità delle competenze per i servizi gestionali ed organizzativi. Le nuove tecnologie informatiche e di telecomunicazione consentono, inoltre, di instaurare un rapporto flessibile ed istantaneo tra aziende superappaltatrici e fornitori: l'elaborazione elettronica dei dati ed i flussi di *feedback* consentono di disegnare l'immagine di un'azienda estesa, composta da molteplici realtà di differente peso. Nell'ambito della produzione industriale tale realtà ha visto, nel corso degli anni Novanta, una notevole espansione. Ma il decentramento funzionale, organizzativo e geografico si è rivelato anche uno strumento che ha consentito la deliberata violazione delle garanzie legali, lavorative e sindacali. La delocalizzazione produttiva, infatti, ha dato modo alle più potenti multinazionali di abbattere completamente i costi di produzione, sfruttando i miseri livelli salariali dei paesi del Terzo e del Quarto mondo o creando le cosiddette *Zone industriali d'esportazione* (EPS), aree in cui le merci sono prodotte senza dazi di import/export e senza alcuna imposta sul reddito. Queste aree sono sottratte alle garanzie legali ed ai controlli delle autorità economiche internazionali in fatto di diritti lavorativi e sindacali. Si tratta, come testimonia Klein, di aree in cui è garantita la totale libertà di azione economica a tutti quei colossi che decidono di investire e di collocare in quel territorio le proprie imprese. Si tratta della creazione di veri e propri spazi d'eccezione nei quali la vita umana non soltanto è completamente asservita alla logica capitalistica di mercato ma è continuamente sottoposta alla violazione dei più elementari diritti umani. Naturalmente tutto ciò avviene con il consenso criminale degli stati in cui tali aree sono cresciute e prosperate e, spesso, non in violazione ma in accordo con legislazioni lavorative e sindacali palesemente inique per i lavoratori. Si tratta, in altre parole, di vere e proprie zone franche, protette da barriere d'accesso fisiche e commerciali, nelle quali tutto deve essere reso temporaneo e deve essere messo "tra parentesi", dando luogo a processi di "denazionalizzazione":

Come dice un rapporto dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, la zona industriale d'esportazione «rappresenta per l'investitore straniero alle prime esperienze ciò che il villaggio vacanza rappresenta per il turista prudente»: una globalizzazione a rischio zero. [...] Il ragionamento è un po' in questi termini: è logico che le aziende debbano pagare le tasse e osservare regolarmente le leggi nazionali, ma, solo in

quest'unico caso, in queste aree specifiche e per un breve periodo di tempo, si farà un'eccezione in nome di un benessere futuro. La zona industriale d'esportazione è quindi una sorta di realtà legale ed economica «tra parentesi», separata dal resto del Paese. [...] Le barriere erette a difesa della zona servono a rafforzare il concetto che tutto ciò che accade al suo interno è solo temporaneo, o non accade realmente.[...] Le zone franche fanno parte di un processo volto a «ritagliare» lembi di territorio nazionale per trasformarli in «aree denazionalizzate»²⁵.

Rifkin non fa esplicito riferimento alle EPS, tuttavia esse possono essere considerate come un esempio di espropriazione di un territorio mediante l'imposizione di veri e propri diritti d'accesso economici e commerciali. Anche le garanzie legali, di conseguenza, tendono a ritrarsi ai confini di queste aree che possono senza dubbio essere considerate come dei luoghi in cui uno stato d'eccezione permanente prende il posto della "norma". In nome dell'abbattimento dei costi di produzione dei beni materiali le politiche di *outsourcing* provocano, dunque, lo sfruttamento della manodopera dei paesi del "terzo" e del "quarto" mondo e l'imposizione di gravosi vincoli d'accesso nelle aree franche della produzione e del commercio. Inoltre, queste delocalizzazioni introducono anche una divisione internazionale del lavoro che suddivide nettamente economie dequalificate che si occupano della produzione dei beni materiali ed economie avanzate che gestiscono il capitale immateriale. Tutto ciò è riassunto in quello che alcuni autori hanno ribattezzato come "*modello Nike*": grandi multinazionali che delocalizzano tutte le fasi della gestione, produzione, commercializzazione e distribuzione dei prodotti materiali e riservano a se stesse solo le competenze legate alla creazione ed alla continua progettazione del marchio. In questo caso, come in altri, l'aspetto immateriale costituisce da solo la dimensione di iper – valorizzazione del prodotto materiale, al quale, invece, viene riservata la fetta più misera degli investimenti. Naturalmente, questo sistema non potrebbe funzionare senza eccessivi sprechi se le multinazionali, utilizzando sistemi di *outsourcing*, non riservassero a se stesse solo le fasi di ricerca e progettazione del marchio e non affidassero ad imprese sub – fornitrici l'intero ciclo della produzione materiale della merce.

Un'altra tipologia contrattuale che consente di privatizzare l'accesso a determinate forme di conoscenza mediante brevetti applicati al marchio è il *franchising*. In questo caso si prevede la cessione dell'uso del marchio che è dato in locazione ad imprese che lo mettono in opera. L'impresa madre, tuttavia, ne rimane proprietaria, ponendo un vero e proprio monopolio sul capitale cognitivo/immateriale. Ciò si definisce *franchising del modello d'impresa* per distinguerlo dal più antico *franchising di prodotto*, che rimane ancora legato alla cessione dei diritti di commercializzazione ed alla distribuzione dei beni materiali al concessionario locale. Il più recente *franchising del modello d'impresa*, invece, si basa sulla concessione del concetto, dell'idea racchiusa nel marchio; il valore immateriale di questa è superiore rispetto al valore materiale del concessionario (immobili, impianti, attrezzature e materie prime). Per questo i contratti di *franchising* stabiliscono, nella maggior parte dei casi, delle condizioni palesemente sbilanciate a favore delle imprese madri che detengono

²⁵ N. Klein, *No logo. Economia globale e nuova contestazione*, trad. it. di E. Trading, S. Borgo, E. Dornetti, Baldini & Castoldi, Milano, 2002, p. 262.

la proprietà legale del marchio. È proprio il diritto di accesso e di utilizzo del capitale cognitivo dell'impresa madre che viene pagato dal contratto di licenza del concessionario. Grandi multinazionali, come ad esempio McDonald's, dunque, non vendono panini ma pacchetti contenenti formule d'attività e marchi. Emerge una delle caratteristiche che contraddistingue in maniera più netta il paradigma della *knowledge economy*: il contenuto immateriale del prodotto o del bene fornito possiede soprattutto un valore simbolico, identitario, esperienziale. Il "modello *McDonald's*" si configura, dunque, come uno degli esempi più longevi e radicati di capitalismo esperienziale. In questo caso tutti gli aspetti, dalle politiche di *branding* alle divise dei dipendenti, sono sottoposti ad una rigida codificazione che deve rendere il marchio, e tutto ciò che ad esso è associato, familiare al cliente. Il prodotto venduto, dunque, passa in secondo piano rispetto al contenuto identitario e sociale veicolato, che nel caso della sopracitata catena di *fast food* consiste, ad esempio, nell'aver racchiuso in sé dei modelli di alimentazione e di consumo giocosi, rapidi, economici, alla moda. Naturalmente queste dinamiche, che hanno spinto il sociologo G. Ritzer a parlare di "mcdonaldizzazione del mondo"²⁶, attirano soprattutto la clientela più giovane che spesso si lascia sedurre da tutto ciò che introduce ed accompagna la vendita del vero e proprio prodotto (gadget, iniziative pubblicitarie, campagne di fidelizzazione, ecc.). Il marchio, dunque, non stimola l'acquisto di un prodotto ma la possibilità di accedere o partecipare all'esperienza emotivo – sensoriale che il logo incarna.

E ciò è particolarmente vero nelle campagne di *marketing* che hanno la funzione prioritaria di incrementare le vendite generando una certa affezione emotivo – sensoriale nei confronti del prodotto. Le più recenti tecniche di *marketing*, infatti, mirano a realizzare soprattutto la fidelizzazione del cliente ed agiscono su tutti gli aspetti della vita e del tempo di quest'ultimo. Il principio che sostiene queste "tecnologie" bioeconomiche non potrebbe essere espresso in modo migliore da Rifkin quando, riprendendo le parole di S. Davis e C. Meyer²⁷, sostiene che "nel vecchio regime l'idea era di indurre i clienti a fare acquisti ripetuti, come se si trattasse di una serie di transazioni separate; mentre nella nuova economia l'obiettivo di ogni azienda è stabilire rapporti continuativi con i propri clienti"²⁸. L'obiettivo è di estendere la durata e la qualità delle relazioni con i clienti, non tanto di allargare il numero di acquirenti occasionali. L'atto di consumo è, così, inquadrato in una dimensione relazionale, familiare ed affettiva. Il cliente non deve percepire la differenza tra tempo libero e tempo dedicato al consumo. Dunque, il capitalismo esperienziale mira alla fidelizzazione del consumatore, cioè alla creazione di una dinamica relazionale stabile, prolungabile nel tempo ed estendibile a tutti gli spazi ed i tempi di vita dell'individuo. La cosiddetta *quota di cliente* tende a prevalere su quella di mercato. Addirittura, gli specialisti di *marketing* relazionale enfatizzano il

²⁶ Cfr. G. Ritzer, *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna, 1997.

²⁷ Cfr. S. Davis e C. Meyer *Blur. Le zone indistinte dell'economia interconnessa*, trad. it di R. Merlini, Mce Olivares, Milano, 1999.

²⁸ J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, op. cit. p. 132.

potenziale di mercificazione dell'intera esperienza di vita dell'individuo usando un nuovo indicatore numerico: il *lifetime value* (LTV)²⁹.

Per calcolare l'LTV di un cliente, l'azienda proietta nel futuro il suo attuale valore, sottraendo i costi di marketing e di assistenza necessari a costruire e conservare una relazione a lungo termine. Le società che emettono carte di credito, le case editrici e le società di vendita per corrispondenza, che sopravvivono grazie ad abbonamenti e sottoscrizioni, hanno adottato da molto tempo l'LTV come metodo per la stima dei costi. Ora anche il resto dell'economia sta cominciando a seguire le loro orme³⁰.

Il potenziale economico di un cliente stimato sulla base del LTV è direttamente proporzionale alla durata ipotetica della vita del consumatore. Per questo motivo, le campagne di marketing e di fidelizzazione tendono ad estendersi sempre più in avanti, coprendo momenti della vita che precedentemente non erano toccati dalla logiche di mercato. Ciò è vero soprattutto per quanto riguarda la possibilità di coinvolgere nelle campagne di marketing relazionale le generazioni più giovani, le quali spesso sono il bersaglio di pressanti iniziative di tesseramento, di fidelizzazione, di inclusione in apposite *communities* tematiche. Ciò corrisponde anche all'estensione della gamma dei prodotti e dei servizi realizzati con specifico riferimento alle caratteristiche, alle esigenze ed ai gusti di un pubblico giovane di consumatori, i quali verranno indirizzati a costruire delle relazioni commerciali indipendenti e, spesso, autonome rispetto ai genitori. La determinazione del *lifetime value* è ottimizzata, inoltre, dalla nuova generazione di *tecnologie relazionali* (*R – technologies*) disponibili nell'economia integrata di rete. Anelli di *feedback*, come ad esempio quelli realizzati dalle nuove tecnologie informatiche del *web 2.0*, o strumenti di telecomunicazione, codici a barre, tessere elettroniche, carte di credito permettono alle aziende di ricevere informazioni continuamente aggiornate non solo sugli acquisti ma anche sui gusti e gli stili di vita dei clienti. Le *R – technologies* elaborano, inoltre, questa massa di informazioni spesso eterogenee e frammentate per ricavare un profilo di consumo del cliente e poter calcolare indici che stabiliscono il grado di fidelizzazione (LTV) ed il livello di affezione per l'azienda. Ma, in termini generali, ciò che queste strategie di marketing relazionale tendono a realizzare è il controllo completo del cliente, il quale, inserito in una vera e propria struttura *sinoptica*, è osservato e controllato microfisicamente. Se è vero, infatti, che le *R – technologies* si basano su complessi modelli di *feedback* e di interazione con il cliente, le possibilità di controllo sono senza dubbio sbilanciate a favore delle aziende che possono gestire un'immensa quantità di informazioni riservate, fornite volontariamente dal cliente. Queste tecnologie di *marketing*, infatti, rispecchiano il modello sinoptico del *controllo diffuso*. Il controllo solo formalmente deve essere bidirezionale: esso deve inserirsi nelle dinamiche relazionali senza trasformarsi in una vera e propria relazione. In ogni caso, il cliente, da una parte deve essere posto

²⁹ Rifkin cita, ad esempio, la stima del valore del LTV di un concessionario di automobili. In questo caso, il *lifetime value* è calcolata sulla base del numero di automobili che il cliente medio acquista nel corso della propria vita, oltre che degli altri servizi richiesti. La stima di questo indicatore ha come scopo, dunque, l'individuazione di un meccanismo che consenta all'azienda di trattenerne il cliente per tutta la vita.

³⁰J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, op. cit., p. 134.

nelle condizioni di poter accedere a molte meno informazioni di quelle possedute dall'azienda ed, in secondo luogo, deve essere indotto a sviluppare una sorta di auto - direzione attraverso la creazione di diffuse tecniche di controllo – stimolo.

Ma il capitalismo relazionale mira proprio all'implementazione di pratiche pastorali. Il cliente diviene un vero e proprio agente che guida, consiglia, controlla le iniziative di consumo sue e degli altri consumatori e sa gestire, prevedere ed ordinare le sue preferenze dando voce a bisogni e desideri. Il cliente, in un certo senso, deve sentirsi sempre circondato da professionalità a cui può affidarsi nell'atto relazionale – emotivo del consumo. Ciò gli consente di sentirsi a casa, di percepire una continuità affettivo – sentimentale che si estende dal luogo di lavoro a quello di vita e di consumo. Ma ciò mira, in pieno stile pastorale, a responsabilizzare il cliente. In altre parole il pastore – consulente – intermediario non ha solo la funzione di condurre per mano il cliente per poterne controllare i consumi e gli stili di vita. Egli deve, nel tempo, renderlo autonomo, auto – responsabilizzarlo, lasciarlo libero di fare le proprie scelte dopo averlo legato emotivamente e affettivamente. Se l'azione di direzione – controllo non fosse completata dall'apparente autonomizzazione del consumatore, la logica bio - capitalistica non potrebbe estendersi a trecentosessanta gradi nella vita dell'individuo e non darebbe luogo agli esiti *oikonomici* precedentemente discussi.

Ma l'aspetto *oikonomico* e neo - pastorale di questo modello di marketing esperienziale è visibile anche nella creazione di quelle che gli economisti hanno chiamato "comunità di interessi". Si tratta di gruppi di individui accomunati da determinati interessi di consumo e di spesa o da determinati stili di vita. Tali gruppi sono creati e controllati dalle aziende, le quali hanno il monopolio assoluto nella gestione dei criteri di accesso, nell'organizzazione delle iniziative e nella creazione di eventi che consentono, nel tempo, di rafforzare la comunità e di mantenerla aggregata intorno ad uno specifico interesse di consumo. Si tratta di nuove forme di socialità che destrutturano gli spazi ed i luoghi tradizionali di incontro e scambio. R. Cross e J. Smith, consulenti di *marketing*, individuano diverse fasi per la creazione di una comunità d'interesse³¹:

-legame di consapevolezza: Consiste nel rendere il cliente consapevole del tipo di prodotto e servizio fornito con l'obiettivo di negoziare la prima vendita.

-legame di identità: Il cliente comincia ad incorporare il prodotto o il servizio fornito dall'azienda nella percezione del sé e nelle dinamiche di identificazione/differenziazione rispetto all'esterno (si comincia ad individuare un interno ed un esterno).

-legame di relazione: È la fase in cui si crea un'intimità tra azienda e cliente, istaurando un rapporto fiduciario ed affettivo veicolato dall'interattività delle *R – technologies*.

³¹ Cfr. R. Cross, J. Smith, *Customer bonding. Pathways to lasting customer loyalty*, NTC Business Books, Lincolnwood, IL, 1995.

-legame di comunità: In questa fase l'azienda mette i clienti in relazione tra loro sulla base del medesimo interesse per il bene o servizio fornito. L'obiettivo è quello di creare una relazione a lungo termine con i soggetti implicati, ottimizzando il *lifetime value* di ogni cliente.

Dunque, l'obiettivo ultimo delle aziende nella creazione delle comunità di interesse è la fidelizzazione del cliente e la creazione di un certa familiarità che consenta di rendere "naturale" ed "immediata" la partecipazione alle iniziative (eventi, riunioni ed altre attività) organizzate per promuovere la condivisione e l'interesse nei confronti del marchio. Ma ciò significa che, non soltanto lo status individuale ma anche quello sociale del singolo, si strutturano in relazione alla partecipazione a tali gruppi. Il legame che questi tendono a creare è molto duraturo, in quanto costruiscono, sulla base della mercificazione delle relazioni interpersonali, un rapporto emotivo – sentimentale accresciuto dalla condivisione di momenti ed iniziative collettive. Questi strumenti fanno leva sulle competenze simbolico – affettive dei singoli e dei gruppi al fine di estendersi verso dimensioni dell'esistenza che precedentemente ricadevano al di fuori della logica del profitto. Anche i processi di socializzazione si riducono, allora, ad atti di accesso. Il solo fatto di essere entrato in una comunità di interesse dà al singolo una serie di benefici e lo dota di uno status. In ciò la dinamica che sorregge le *communities* commerciali non opera diversamente da altre istituzioni. Esse sono attraversate da processi di inclusione/esclusione che definiscono identità e differenze. Il problema è che il centro sacro, il principio di legittimità, l'autorità intorno alla quale si chiude la comunità intera è costituito dal significato simbolico del marchio. Tutte le relazioni veicolate in quella sfera comunitaria, dunque, dovranno uniformarsi al "carattere" di marca o al tipo di esperienza cui essa consente l'accesso; di conseguenza le dinamiche di socializzazione, controllate dall'azienda, sono costruite su misura in base alle esigenze di commercializzazione del *brand*, del prodotto o del servizio. La mercificazione delle relazioni sociali ed intersoggettive va di pari passo con la contrazione degli spazi, dei luoghi e delle possibilità stesse di incontro al di fuori dei fini strettamente economici della produzione – consumo. E ciò non soltanto in quanto, a causa della flessibilizzazione del lavoro e della privatizzazione dei servizi sociali, il tempo di vita (inteso prima come "tempo libero") si indetermina con il tempo di lavoro – consumo ma anche perché gli spazi simbolici di socializzazione tendono sempre più a ridursi a favore degli spazi di consumo. Dunque, l'atto di accesso ad una o più comunità d'interesse può rappresentare per l'individuo un fattore importante e duraturo di socializzazione. Ma tutto ciò non si ferma alla creazione di relazioni sociali/commerciali. Come abbiamo visto, i perimetri della comunità sono controllati e stabiliti dalle aziende che strutturano i criteri di accesso e quelli di limitazione. Ancora una volta, è il monopolio di una "risorsa" comune molto importante come la socialità che stabilisce l'enorme potere che le aziende hanno nei confronti dei singoli. Come avviene nei casi in cui determinate forme di sapere comune e di conoscenza tacita vengono appropriate dai poteri economici dominanti, anche le dinamiche di socializzazione sono privatizzate, sottoposte a

barriere di accesso, limitate al pagamento di un biglietto o alla sottoscrizione di una *membership* o di una carta fedeltà. In tal modo gli individui che vogliono riappropriarsi degli propri spazi di socialità si trovano spesso costretti a “barattare” il proprio tempo e la propria esistenza in cambio dell’organizzazione di iniziative ed eventi collettivi. Nell’era dell’accesso l’intimità con il cliente si stabilisce attraverso delle complesse dinamiche relazionali costruite ad arte ed implicanti sempre e comunque uno sfruttamento a fini economici di componenti vitali non economiche. Ciò è vero anche per quanto riguarda la diffusione di politiche abitative che ricalcano sempre più il modello dell’accesso. A questo modello rispondono quelle che negli Stati Uniti sono state definite come *common – interest developments* (CID) *communities*, cioè delle comunità residenziali cintate che nascono con l’intento di raggruppare famiglie ed individui che condividono un medesimo interesse specifico, un medesimo stile di vita o condizione socio – economica. Rifkin inserisce queste comunità nella descrizione delle dinamiche bioeconomiche dell’accesso, in quanto le motivazioni che spingono sempre più statunitensi a rinchiudersi in questi nuclei abitativi controllati è la paura della complessità esterna e la necessità di sentirsi inclusi in una comunità di simili, economicamente omogenea. Questi nuclei, dunque, nascono dalla percezione di un pericolo economico – politico esterno e dalla necessità di una protezione che si conformi ai criteri del benessere e dell’interesse commerciale. Questi centri, infatti, nascono spesso intorno ad associazioni e gruppi di interesse economico o nei pressi di grossi centri commerciali isolati rispetto agli altri conglomerati urbani. Essi sono caratterizzati, nella maggior parte dei casi, dalla proprietà in condominio di alcuni spazi e strutture comuni e dall’iscrizione obbligatoria ad un’associazione di proprietari. Inoltre, queste comunità sono circondate da barriere che regolano l’accesso e sono controllate da sorveglianti e telecamere. Rifkin mette in evidenza come i CID siano spazi residenziali completamente mercificati. Spazi e proprietà pubblici non esistono e la libera circolazione di persone, beni e servizi è strettamente regolamentata e circoscritta. Ma è proprio questa la ragione che spinge molte persone ad abitarci:

I CID vendono un modo di vivere, non una semplice casa. Le abitazioni sono integrate in una rete di servizi che costituiscono un’esperienza unica: in questo sono simili ad altri beni o forme di proprietà diventati contenitori o piattaforme per i servizi e le esperienze che li accompagnano. [...] Molti di coloro che decidono di andare a vivere in un CID sono allettati dalle comodità e dai servizi offerti. Comunque, la loro esperienza di vita viene mercificata a spese dei diritti di proprietà. L’assunto fondante e gli accordi contrattuali che regolano la vita nei CID non fanno che limitare sottilmente i diritti di proprietà, orientando lo sguardo dei residenti verso i vantaggi ed i benefici associati ad una sistemazione abitativa imperniata sull’accesso (...), gettando le fondamenta filosofiche e giuridiche di un’era in cui il godimento della proprietà di un’immobile sarà meno importante della pratica di uno stile di vita³².

Se la proprietà immobiliare, soprattutto in Europa, rimane tutt’oggi uno dei capisaldi dell’economia, per comprendere le parole di Rifkin non basta solamente citare l’enorme proliferazione di modelli abitativi come le comunità tematiche (dei pensionati, dei giocatori di golf, ecc.), le comunità di prestigio (nuclei residenziali

³² J. Rifkin, *L’era dell’accesso. La rivoluzione della new economy*, op. cit., pp. 159-160.

abitati dalle celebrità o dai membri più ricchi della società) o le cosiddette *new towns* (iniziative immobiliari allargate volte a creare un intero nucleo urbano). L'esempio ad oggi insuperato di comunità tematico – residenziale nata intorno al marchio di una grande multinazionale è *Celebration* la città della Disney, sorta in Florida nei primi anni del nuovo secolo. Questa comunità rappresenta il prototipo del nuovo genere di iniziative immobiliari volte a realizzare l'accesso ad uno stile di vita completamente monopolizzato dal marchio di fabbrica di un'azienda. Infatti, nel caso di *Celebration*, ciò che conferisce valore al progetto residenziale è proprio il significato simbolico – identitario associato al marchio. Ciò è evidente nelle parole contenute nell'opuscolo di presentazione del progetto urbano:

C'era una volta un posto in cui i vicini di casa si salutavano nella quiete dei tramonti d'estate. Dove i bambini seguivano le lucciole. E i dondoli sotto il portico erano un riparo dalle preoccupazioni della vita quotidiana. Il cinema proiettava cartoni animati il sabato sera. L'emporio consegnava la spesa a domicilio. E c'era quella maestra che aveva sempre visto in voi qualcosa di speciale. Vi ricordate quel posto? Forse è quello dove siete cresciuti. O, forse, ve l'hanno solo raccontato. Ma era un luogo magico. Aveva la magia della piccola città americana³³.

Ed è proprio in nome di questa “*magia della piccola città americana*” che *Celebration* è stata costruita in uno stile tardo ottocentesco, ricalcando lo splendore utopico delle cittadine pre – moderne. Ciò che queste “*utopie pubbliche che si realizzano attraverso il privato*”³⁴ mostrano è la paradossale riproposizione di stili di vita pre – capitalistici. *Celebration* è un omaggio al passato che riproduce un mondo da fiaba dove, come sostiene Klein³⁵, le merci sembrano escluse dalla vita

³³ R. Rymer, *Beck to the future: Disney reinvents the company towns*, in *Harper's Magazine*, 293, n.1757, ottobre 1996, p. 65.

³⁴ N. Klein, *No logo. Economia globale e nuova contestazione*, op. cit. p. 203

³⁵ Il testo di Naomi Klein “*No logo*” affronta la spinosa ed attuale questione del valore che il branding e il logo hanno nella stimolazione dei consumi e nell'esistenza stessa della merce. Il branding è una strategia economica che si basa sulla valorizzazione della dimensione immateriale della merce, dell'idea che ci sta dietro. Nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento le strategie pubblicitarie avevano il compito di rendere differenti i prodotti perché, inseriti all'interno di un mercato di massa, non si confondessero con la molteplicità delle merci affini. Oggi, la differenziazione del prodotto è già una realtà che convive con la de – localizzazione della produzione che trasforma l'economia in una grande strategia di marketing. In altre parole, ciò su cui le grandi multinazionali investono non è la produzione del prodotto ma l'innovazione nel campo del marchio. Per questo i marchi divengono più grandi del prodotto e sono indicatori di identità, di consumo e, dunque, di stili di vita e posizioni sociali. Oggi non è più questione di massificazione; il prodotto, al contrario, serve a diversificarsi pur rimanendo, in qualche modo, all'interno delle regole del consumo. Ma ciò non è tutto: la logica del logo si estende fino alla colonizzazione degli spazi, dei corpi e della cultura. Si tratta di uno scorporamento rispetto al prodotto che ora viene completamente trasceso. Esso diviene secondario. Il marchio è già identità, ha una propria forma, un proprio colore, un proprio contenuto assolutamente riconoscibile in ogni punto del globo. La contaminazione della cultura segue la stessa de – privazione di concretezza e di materialità che è stata rivolta alla merce. Non soltanto vi è lo sfruttamento e la colonizzazione di eventi culturali come mostre, concerti, riviste, giornali, blog ma si arriva addirittura alla produzione di cultura da parte del logo. Questo produce un mondo a sé che, una volta slegatosi dal prodotto, riesce autonomamente a produrre musica, arte, giornali e riviste con lo scopo non solo esplicitamente pubblicitario ma volto alla rappresentazione e sussunzione di una specifica cultura o sub – cultura. Lo stesso dicasi dello spazio urbano, dai cartelloni pubblicitari ai murali: spazi acquistati, modificati o creati ad uso e consumo della pubblicizzazione del marchio e dello stile di vita che esso veicola. Ma la colonizzazione degli spazi può arrivare fino alla creazione di luoghi interamente concepiti con lo stile e le caratteristiche del logo. Per quanto riguarda il corpo, poi, la

quotidiana. Ciò è testimoniato dal fatto che i muri non sono coperti da cartelloni pubblicitari e non esistono *megastore* che diffondono attraverso le proprie vetrine luci irreali. Il paradosso che tale forma di *lifestyle branding* contiene, dunque, è assolutamente compatibile con la diffusione di un modello di capitalismo emozionale e immateriale. Non è l'idea del possesso ed il valore economico di merci tangibili, esposte in bella mostra nelle vetrine dei negozi, che muove tale dinamica identitaria. Al contrario, è l'aspetto immateriale, simbolico del logo a rappresentare un valore vitale. Chi acquista una casa a *Celebration*, come in altre comunità tematiche di questo tipo, acquista il diritto di partecipare ad un'esperienza vitale, ad avere un determinato stile di vita, non ad acquistare un semplice immobile. Ma, proprio per questo, l'utopia immateriale della città pre – capitalistica veicola il sogno del ritorno dell'individuo alla dimensione solidaristica, spensierata, confortevole della comunità. O perlomeno di ciò che si è sempre indicato, in modo senza dubbio romantico, come spirito comunitario. Si tratta, dunque, dell'utopia del ritorno ad un'incorrotta comunità d'origine, ad un "grembo materno" che consente all'individuo di non perdersi nella massa anonima. Ma non si tratta solo della contrapposizione tra un modello comunitaristico/organico ed uno individualista/societario. L'idea principale è che lo stile di vita pre – capitalista possa essere accessibile attraverso esperienze veicolate dal marchio. La paradossalità di questo modello, quindi, risiede nel fatto che è proprio l'adesione ad uno stile di vita incarnato da un marchio che consente agli individui di differenziarsi ed uscire dall'anonimato della massa che consuma. L'esclusivismo che il marchio Disney promette in termini emozionali ed esistenziali a quanti decidono di vivere in una città interamente "*disneyzzata*"³⁶ è ricreato attraverso un sentimento artificiale ed indotto di nostalgia. Si tratta di una "nostalgia" che assume delle sfumature fortemente securitarie. Infatti, non bisogna dimenticare che le comunità di interesse costituiscono soprattutto uno spazio di assicurazione contro il rischio, contro gli imprevisti, gli ostacoli, le brutture della vita quotidiana. Si tratta, insomma, di comunità ad accesso controllato, nelle quali sono le politiche di *self – security* e di *wellness security* a trionfare. Sono comunità dove, inoltre, proprio

questione diviene ancora più complessa. Non è solo il corpo del vip che stimola il consumo. Ma delle divinità possono nascere dalla creazione di "personalità" che il marchio ha portato al successo. Dunque, non è soltanto un processo di promozione del logo per mezzo del personaggio famoso o del personaggio famoso per mezzo del marchio. Il branding crea "celebrità su misura" e le immette nel mondo dello spettacolo, facendoli esordire sulle scene come "*promoters*" del modo di vita espresso dal marchio. Così tali personalità non potranno più essere distaccate dall'immagine della multinazionale che gli sta dietro. E per far ciò è opportuno anche aprire le porte della notorietà a personaggi poco conosciuti o, addirittura, a comuni cittadini. Ciò rappresenta l'ultima frontiera del branding che mira alla cattura, alla riproduzione e alla successiva invenzione di stili di vita. In questo contesto un terreno molto fertile è rappresentato dal mondo giovanile. Si deve comprendere ciò che è *cool*, alla moda, ciò che fa tendenza e bisogna cercare di inserirvi il proprio marchio. Ma tali tendenze si ridisegnano continuamente per cui tale esperimento deve essere dinamico e mutevole. E deve essere legato non soltanto alla cultura dominante ma anche ad una singolare rivisitazione mercificata delle sub – culture urbane. La "tendenza", dunque, potrebbe manifestarsi nel vendere ai neri gli abiti dell'agiata classe media bianca, mentre ai bianchi quelli della cultura *hip – hop* nera. Anche quello che negli anni Settanta era considerato "alternativo" in termini ironici ed anti – capitalistici si trasforma in *cool*. L'ironia, il fatto che il marchio si prenda in giro, può rappresentare oggetto di marketing (per esempio lanciando sul mercato prodotti caricaturali o antiquati e facendoli tornare di moda con stile provocatorio). Dunque, anche l'arma dell'ironia è sottratta alla critica ed utilizzata nel campo del branding.

³⁶ Cfr. A. Bryman, *The Disneyization of society*, Sage, London, Thousand Oaks, 2004.

la chiusura costituisce per gli abitanti una garanzia di autenticità contro l'indistinzione della massa. Basta acquisire il diritto di accesso per ritrovarsi in un vero e proprio “*bunker dell'autenticità*”³⁷. Infatti, il fenomeno che il sociologo A. Bryman ha definito con un neologismo “*disneyzzazione della società*” fa riferimento alla diffusione di uno stile di vita e di consumo ispirato ai parchi tematici disneyani e che manifesta la propria complessità nell'interrelazione di standardizzazione e differenziazione³⁸.

Questo discorso riportato alla sfera della bioeconomia riesce a chiarire alcuni aspetti fondamentali del capitalismo cognitivo. Come si evince dalla trattazione foucaultiana della genealogia neo – liberale, uno degli effetti più immediati dell'evoluzione bio – economica (che ha portato l'individuo ad agire in un nuovo campo governamentale coincidente con lo spazio del mercato) è il lento scivolamento della dimensione pubblica in quella privata e viceversa. Dunque, il “pubblico” che si indetermina con il “privato” nella strutturazione di un nuovo spazio politico – sociale. la società civile. Sono, infatti, le relazioni sociali il perno intorno a cui un nuovo modello economico si sviluppa. Ma tale luogo “sacro” della produzione e del consumo, in cui l'attività imprenditoriale del singolo concorre con quella delle aziende, è lo spazio del comune. Questa nuova accezione del “comune” annuncia, dunque, una forma di socialità che si pone a metà strada tra il pubblico ed il privato, o meglio, che si radica nel pubblico per privatizzarne le risorse fondamentali come, ad esempio, le conoscenze tacite, i saperi condivisi, i beni collettivi, ecc. Il linguaggio, la conoscenza, le modalità abitative, il tempo libero divengono beni sottoposti ad appropriazione in quanto “risorse” immateriali che posso liberamente fluire dalla sfera pubblica a quella privata. Infatti, se il “comune” non è equivalente di “pubblico” non lo è nemmeno di “privato”. Esso è lo spazio nel quale si articola la dialettica pubblico/privato, nel quale le “risorse” pubbliche, come le conoscenze condivise, vengono appropriate e nel quale, successivamente, circolano come “risorse” scarse o in forma di saperi standardizzati e codificati. La sfera del comune, in altre parole, è necessaria a questo tipo di economia, trasformata nelle forme e nelle condizioni che maggiormente consentono al capitale cognitivo di penetrare nell'esistenza del singolo e della società per gestirne produttivamente le relazioni. È questa idea di “comune” che viene ricreata artificialmente nelle comunità commerciali o in quelle residenziali di cui abbiamo parlato. In esse è la relazionalità degli individui ad essere sfruttata a fini economici e ad essere rimessa in circolazione sottoforma di *lifestyle branding* o *marketing* emozionale. Ma il problema del diritto d'accesso non emerge solo nel monopolio delle competenze cognitive e sociali degli individui; esso si intreccia strettamente con il restringimento dei diritti politici,

³⁷ N. Klein, *No logo. Economia globale e nuova contestazione*, op. cit., p. 201.

³⁸ Questi due aspetti, dunque, non appaiono scindibili. Il marchio diviene veicolo di un'identità e di una differenziazione sociale giocata all'interno di una semantica economica tendenzialmente unificante. Le logiche sottese alla proliferazione di catene di negozi in *franchising*, ad esempio, testimoniano tale dualismo. La familiarità del marchio veicola uno specifico riferimento identitario, sociale, un preciso stile di vita differente rispetto a quello di qualsiasi altro marchio. Ma la moltiplicazione dei concessionari e dei punti vendita che commercializzano quel particolare marchio manifesta anche la necessità per le aziende di mantenere un legame con un certo mercato di massa.

sociali, lavorativi e con l'assenza di un diritto comune che vada al di là del tradizionale diritto pubblico.

Questa tematica molto importante è sollevata da Fumagalli, con riferimento non soltanto alla sfera del *branding* ma anche, e più genericamente, a quella del lavoro. La destrutturazione delle tradizionali garanzie legali nel campo delle politiche di *welfare* non ha portato ad un corrispondente rafforzamento del diritto comune. Se, infatti, è vero che lo spazio del comune si è trasformato sempre più in un luogo di moltiplicazione esponenziale delle logiche del capitalismo cognitivo ed immateriale, diviene fondamentale sottoporre tale sfera ad una regolamentazione giuridica più estesa.

In entrambi i casi, da una parte, la conoscenza nel momento della produzione, dall'altro, il *brand* nel momento della realizzazione sono il frutto di una cooperazione (...) che consente un processo di valorizzazione sociale che il diritto, oggi, rende privatizzabile, proprio per l'assenza di un diritto comune, che vada al di là del tradizionale diritto pubblico. Sia il *general intellect* che il *brand*, infatti, sono strettamente connaturati all'agire individuale e alle sue caratteristiche e perciò non possono ascrivere del tutto alla sfera pubblica del diritto. Ma, allo stesso tempo, in quanto frutto di relazione e cooperazione sociale, non sono neanche del tutto ascrivibili al diritto privato³⁹.

Fumagalli ha individuato quattro *ambiti conflittuali del comune* che generano precarietà esistenziale.

Il primo è quello che l'autore definisce *convenzione finanziaria*, cioè quel meccanismo di creazione delle aspettative tramite il ruolo performativo del linguaggio che sta alla base degli indici dei mercati finanziari. La convenzione finanziaria è quel complesso processo di interazione individuale in base al quale si creano immaginari finanziari omogeneizzati. Dunque, la finanziarizzazione investe l'esistenza del singolo e della collettività in quanto si inserisce in tali meccanismi che creano immaginari simbolici e sfruttano le abilità comunicativo – relazionali degli agenti economici sul mercato borsistico e non solo. La finanziarizzazione, in tal modo, investe molti ambiti dell'esistenza che precedentemente rimanevano al di fuori e che, per l'appunto, erano coperti da garanzie legali e pubbliche. Faccio riferimento ai settori pensionistici, assicurativi, previdenziali nei quali la vita futura degli individui, l'assicurazione contro la vecchiaia, l'accumulazione privata di reddito sono affidate agli umori dei mercati finanziari e, dunque, inseriti in una semantica del rischio e dell'eccezione permanente. Ma l'estensione del processo di finanziarizzazione a molti aspetti dell'esistenza trova una resistenza molto forte, che può essere riassunta nella discrepanza tra breve periodo e lungo periodo. Il processo di valorizzazione finanziaria, infatti, si sviluppa nel breve periodo mentre l'individuo vive nel medio – lungo periodo. Ad esempio, la possibilità di ottenere plusvalenze finanziarie nel breve periodo non consente all'individuo di ottenere garanzie di sicurezza del risparmio, degli investimenti, della pensione per l'intero arco della vita. Il secondo ambito conflittuale del comune è l'intellettualità che investe quella dimensione che Marx chiamava *general intellect* e che noi abbiamo individuato

³⁹ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma dell'accumulazione*, op. cit., p. 194.

come il cuore della *knowledge economy*, la *conoscenza come sapere comune*. Il terzo elemento è lo *spazio*. In esso esiste una duplice contraddizione. La prima riguarda la velocità di trasferimento di dati attraverso i *networks* cognitivi che deve essere differenziata dalle reti del commercio dei beni materiali. A tal proposito, Fumagalli distingue tra reti lunghe materiali e reti corte immateriali. Ma tale distinzione si riflette anche su quella tra spazio virtuale e spazio fisico. Alla moltiplicazione della velocità e della potenzialità del primo tipo di spazio corrisponde la frammentarietà del secondo, nel quale la mobilità fisico – lavorativa è sottoposta ad un regime di controlli e limitazioni. In altre parole, se i capitali virtuali sono caratterizzati dalla massima libertà di circolazione, i lavoratori sono investiti da criteri di mobilità restrittivi o, comunque, sottoposti a controllo. Infine, il quarto elemento è la *pubblicità*. Con tale termine l'autore fa riferimento al processo che consente al marchio di veicolare valore simbolico condiviso.

Se queste sono le quattro sfere conflittuali del comune individuate da Fumagalli, ve n'è un'altra nella quale il monopolio del patrimonio "comune" ha delle ricadute biopolitiche ancora più evidenti. Si tratta della brevettabilità del patrimonio genetico dell'umanità⁴⁰. Le risorse genetiche del pianeta hanno cominciato ad essere privatizzate nel 1971, nel momento in cui il microbiologo Ananda Chakrabarty ha chiesto ed ottenuto dall'ufficio brevetti e marchi registrati degli Stati Uniti l'autorizzazione a brevettare un microrganismo geneticamente modificato, progettato allo scopo di eliminare le chiazze di petrolio negli oceani. Dopo una lunga contesa giudiziaria la Corte suprema statunitense ha dato il via libera alla brevettabilità del microrganismo. Ciò in quanto le modifiche nel patrimonio genetico del microrganismo furono considerate alla stregua di una qualsiasi invenzione tecnologica o meccanica. Questo evento ha aperto la strada allo sfruttamento commerciale delle forme di vita e del patrimonio genetico. Poco tempo dopo, inoltre, la prima multinazionale genetica, la *Genentech*, è stata quotata in borsa. Nel 1987 l'ufficio brevetti della Corte suprema degli Stati Uniti ha esteso la brevettabilità a qualsiasi organismo vivente pluricellulare, includendo animali, embrioni, feti ma anche geni umani, linee cellulari, tessuti ed organi. Ne rimangono esclusi il corpo umano nella sua integrità e gli organismi già presenti in natura che non siano soggetti a modifiche. Da allora sono stati brevettati una molteplicità di animali, ibridi (formati dall'unione di geni di differenti animali) o chimere (ibridi uomo /animale).

La manipolazione è stata estesa anche alla sfera agricola allo scopo di produrre alimenti geneticamente modificati come il mais, la soia, ecc. Ma a sollevare le maggiori polemiche è stato il processo che ha portato alla mappatura ed alla successiva commercializzazione del patrimonio genetico umano. Nel 2000 è stato annunciato il primo sequenziamento del genoma umano, realizzato dalla società privata *Celera Genomics* nell'ambito del progetto denominato *Human Genome Project*. Il primo a sottoporsi al sequenziamento del proprio genoma è stato J. Watson (premio Nobel con D. Crick nel 1953), il quale nel 2007 affidò la mappatura del proprio DNA al *National Human Genome Research Institute*. Ma anche intere

⁴⁰ Cfr. J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, trad. it. di L. Lupica, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.

nazioni come l'Islanda, la Svezia, il Canada, hanno negli ultimi anni affidato ad istituti di ricerca privati o a grandi multinazionali la creazione di vere e proprie banche dati del proprio patrimonio genetico. Nel caso dell'Islanda i diritti relativi ai codici genetici dell'intera popolazione sono stati venduti per un periodo di 12 anni alla *deCODE Genetics*, una società locale. Ma si stima che dei circa 4.000 brevetti sul DNA che ogni anno vengono rilasciati negli Stati Uniti, più del 20% è di proprietà di industrie farmaceutiche o università⁴¹.

Codeluppi, riprendendo le riflessioni di Rifkin, sostiene che tali tendenze stanno portando allo sviluppo di una nuova *economia dei tessuti*.⁴² Le multinazionali che operano nel campo della genetica, delle biotecnologie, della farmaco – medicina, infatti, ricavano grandi profitti dalla commercializzazione di parti minime del corpo umano come pelle, sperma, ovaie, ovuli, cellule, embrioni, cordoni ombelicali. Ciò finisce anche per alimentare un commercio internazionale di organi che, spesso e volentieri, sfrutta circuiti illeciti o mercati in nero per ottimizzare i profitti. In ogni caso, si tratta di un immenso potere di controllo che poche grandi multinazionali esercitano sul commercio bio – genetico mondiale. Secondo N. Rose è in atto un vero e proprio salto di qualità nella nostra capacità di ingegnerizzare, modulare, controllare e gestire le componenti organiche del corpo umano⁴³. La biomedicina, tuttavia, non opera a livello organico ma a livello molecolare, isolando, manipolando, riaggregando i tessuti umani ed in ciò rendendo sempre più labile ed invisibile il confine tra ciò che è considerato naturale e ciò che è considerato passibile di intervento tecnologico. È così che la sempre più estesa ingegnerizzazione della vita si è inserita in un processo generale di *reengineering* economico. Il corpo umano oggi può essere frammentato e ricombinato, può essere, cioè, adattato alle caratteristiche microfisiche e virtuali dei flussi economici e cognitivi. Il patrimonio genetico è un altro di quei settori nei quali si può chiaramente applicare il paradigma dell'accesso di Rifkin. Infatti, il valore bio – economico derivante dalla commercializzazione dei geni e di altre componenti organiche non deriva dalla vendita ma dalla cessione su licenza. Si tratta, dunque, del problema della privatizzazione, della monopolizzazione, della brevettabilità del patrimonio per eccellenza “comune” a tutti gli uomini come le basi genetiche della vita. Anche in questo caso la conoscenza, che qui investe i “saperi” bio – organici del corpo, deve essere limitata, circoscritta ed appropriata privatamente, apponendo un marchio o un brevetto alla scoperta ed alla mappatura di nuove linee genetiche. Solo in un secondo tempo, tale conoscenza può circolare ed essere fruita da altri, tramite la concessione di diritti di accesso e di

⁴¹ Così la cronaca registra casi come quelli del signor John Moore, cittadino americano che si è visto negare dalla Corte suprema della California il diritto di procedere legalmente contro l'Università della California e la società Sandoz, accusate di aver creato e brevettato una linea cellulare prelevata, ad insaputa del proprietario, dai tessuti della sua milza. La Corte ha, infatti, stabilito che l'Università ha agito legalmente brevettando i tessuti del DNA di Moore, dai quali fu sintetizzata una proteina del sangue che facilita la crescita di agenti antitumorali. Fu sancito, dunque, che Moore non avrebbe potuto avanzare alcun diritto di proprietà sulla linea cellulare di cui si era appropriata per fini commerciali. L'Università e la società privata ad essa collegata. Per approfondimenti si veda J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, op. cit. e J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, op. cit.

⁴² Cfr. V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

⁴³ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, op. cit.

sfruttamento del capitale simbolico – cognitivo. A riprova di ciò Rifkin propone un parallelismo tra la privatizzazione del capitale intellettuale nel campo del *franchising* e la politica dei brevetti nel contesto della bio – genetica moderna. Anche in questa sfera, infatti, la proprietà intellettuale e scientifica rimane nelle mani del fornitore che è titolare dei brevetti mentre le scoperte genetiche vengono cedute in uso temporaneo ad un utente (in questo caso, ad esempio, gli agricoltori). A tal fine le grandi multinazionali biotecnologiche e biogenetiche operano rilevazioni in ogni angolo della terra al fine di trovare ed isolare rarità genetiche presenti in microrganismi, piante, animali ed uomini. Una volta individuati, i geni che possiedono un potenziale valore commerciale vengono brevettati, divenendo invenzioni. A differenza del passato, dunque, la brevettabilità di una sostanza chimica, di un microrganismo, ecc. non si limita al processo tramite il quale la risorsa può essere utilizzata e trasformata; lo scarto introdotto dalla nuova industria del *biotech* consiste nella brevettabilità delle sostanze e dei materiali genetici stessi non dei processi scientifico – tecnologici che li rendono accessibili.

Le ripercussioni di tale trasformazione sono evidenti soprattutto in agricoltura. Le grandi società biotecnologiche e biogenetiche hanno proceduto da anni all'acquisto dei pochi produttori indipendenti di sementi, ottenendo un controllo pressoché totale sul plasma germinale da cui dipende la produzione agricola mondiale. Le stesse aziende hanno poi modificato geneticamente le sementi, estraendo stringhe genetiche e ricombinandole in modo tale da ottenere delle sequenze brevettabili come invenzioni. Nel 2000 il 32% del mercato delle sementi mondiali era detenuto da 10 aziende del settore agro – alimentare, bio – tecnologico e chimico, tra di esse tre multinazionali del calibro di Du Pont, Monsanto e Novartis. In particolare Monsanto si è trasformata in un colosso delle scienze biologiche che oggi occupa il secondo posto come produttore mondiale di sementi. La privatizzazione della biodiversità mondiale addirittura è stata perseguita dalle multinazionali con strumenti che hanno reso brevettabili tecnologie di sterilizzazione delle sementi, rendendo, così, impossibile agli agricoltori ripiantare i semi ottenuti dal raccolto. Questa tecnologia, denominata con il significativo appellativo di *Terminator technology*, è stata, però, dichiarata illegale nel 1998 e ne fu vietato l'uso alle multinazionali che le avevano brevettate nei programmi di ricerca. Questi ed altri esempi dimostrano che l'obiettivo prioritario della bioeconomia contemporanea è privatizzare i percorsi di accesso alla conoscenza ed alle risorse naturali tramite la trasformazione di queste in potenzialità produttive inesauribili e dotate di un valore economico spesso indissociabile dal proprio sostrato bio – organico.

4.4 Lavoro flessibile e processi di soggettivazione

Da quanto detto in merito ai molteplici e complessi snodi dell'economia cognitiva si comprende come l'organizzazione flessibile del lavoro assuma un'importanza fondamentale. La maggior parte delle indagini che si occupano di approfondire questo argomento fanno riferimento alle continuità ed alle discontinuità tra capitalismo industriale fordista e capitalismo post – industriale o post – fordista, al fine di delineare i tratti caratteristici dell'*era post – salariale*. Con questo termine si

designa solitamente il progressivo svincolamento delle dinamiche lavorative dal sistema occupazionale e retributivo fondato su modalità contrattuali a tempo indeterminato e sulla stabilità degli orari e degli spazi lavorativi. Il modello più esplicativo da quest'ultimo punto di vista è quello della grande fabbrica taylor – fordista, incentrata sulla staticità e la burocraticità delle strutture organizzative e produttive. Tale sistema occupazionale, dunque, risulta caratterizzato da rigidità organizzativa e da forme di controllo totalizzanti ed alienanti che sottopongono il lavoratore ad una specifica e minuziosa suddivisione scientifica delle mansioni, dei tempi, dei movimenti del corpo. Ma si tratta anche di una struttura organizzativa ed occupazionale che consente al lavoratore di costruirsi un percorso lavorativo stabile e coerente e di poter accedere a tutta una rete di servizi sociali e di garanzie *welfaristiche*. Il fordismo, infatti, è stato accompagnato, ma anche concretamente supportato, da politiche di *welfare* che, implementando l'inclusività sociale e i diritti sostanziali dei lavoratori, costituirono anche una piattaforma strategica per la nascita della cosiddetta "società del benessere". In altre parole, per poter sviluppare la produzione di massa era necessario stimolare un consumo di massa. Dunque, il produttore/consumatore dell'era salariale era incluso in un sistema di regolamentazioni economiche ed occupazionali che consentiva di inquadrare e dare solidità a percorsi di vita e di lavoro, costringendo, tuttavia, l'esistenza individuale entro i vincoli della produzione e del consumo. Il lavoratore flessibile della *new economy* vede cadere, invece, tali vincoli, essendo la propria esperienza lavorativa inclusa in flussi microfisici e reticolari di produzione nei quali alla rottura delle garanzie contrattuali a tempo indeterminato corrisponde anche una frammentazione degli orari e degli spazi lavorativi. In questo caso, la discontinuità sul piano occupazionale produce la precarizzazione delle storie di vita o l'impossibilità di dare coerenza al proprio percorso lavorativo ed esistenziale. Ma tale condizione potrebbe, secondo alcuni studiosi, aprire anche degli spazi di autonomia per il singolo o creare dei precorsi che, riportando in primo piano i processi di soggettivazione, attutiscano o cancellino la rigidità del sistema di produzione taylor – fordista. Ma bisogna stare molto attenti nell'interpretare le trasformazioni organizzative – soprattutto quelle inerenti la condizione lavorativa – in termini strettamente dualistici. Non si tratta, infatti, di discutere la natura e le caratteristiche del passaggio da un tipo di economia ad un'altra⁴⁴.

Pur avendo sottolineato l'innovatività della *knowledge economy* moderna, non è possibile parlare di un esaurimento del sistema di produzione tipico del capitalismo industriale taylor – fordista. E ciò, da una parte, perché alcune caratteristiche specifiche di tale modello sono state riprese nell'ambito dei sistemi di produzione toyotisti che, spesso, fanno convivere moderne tecnologie informatico – relazionali con forme di gerarchizzazione organizzativa ed istituzionale, e, dall'altra, perché la loro compresenza risponde alle esigenze specifiche di un determinato sistema di divisione internazionale del lavoro. Questo implica, ad esempio, che la produzione materiale venga esternalizzata o delocalizzata dalle imprese madri a ditte sub –

⁴⁴ La tesi della continuità tra modello di produzione taylor – fordista e toyotista è sostenuta, tra gli altri, da Gallino. Per approfondimenti si veda L. Gallino, *Biopolitiche del lavoro in Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano – Udine, 2008.

fornitrici che operano in contesti di rigidità, prescrittività e controllo tipiche del modello fordista. Allo stesso tempo non bisogna pensare che le prime fabbriche nelle quali fu applicato il sistema parcellare e scientifico di suddivisione del lavoro di stampo taylorista non fossero caratterizzate da forme di direzione delle condotte e di controllo biopolitico dei lavoratori che vengono solitamente attribuite a processi di precarizzazione lavorativa più recenti. F. W. Taylor, ad esempio, scriveva ne *“L’organizzazione scientifica del lavoro”* che i primi cambiamenti organizzativi devono essere introdotti nell’impresa con molta lentezza, occupandosi in modo parcellare di ogni singolo lavoratore, persuadendolo dei vantaggi del sistema di produzione e strutturando rigidamente la sua esistenza fin quando il singolo non avrà dimostrato la massima adesione al modello lavorativo e produttivo. In seguito si sarebbe potuto procedere massivamente e con maggiore rapidità nell’attribuire agli individui nuovi metodi di lavoro, operando un completo capovolgimento delle loro opinioni in modo tale che tutti i prestatori d’opera potessero essere *“ansiosi di far parte del nuovo sistema di lavoro”*⁴⁵. O ancora, negli stabilimenti Ford di Highland Park nel 1914 venne istituito, accanto alla catena di montaggio, il Sociology Department, una sezione di ricerca composta da 30 investigatori che aveva il compito di indagare sul comportamento personale e sulla vita familiare dei dipendenti. Non si trattava di un controllo sulle abilità professionali: questo era garantito dalla rigida regolamentazione del lavoro di fabbrica e dalla dipendenza del lavoratore dai ritmi della macchina. Si trattava, invece, di una forma di controllo microfisico rivolto alla vita, alle abitudini, ai comportamenti extra – lavorativi dell’operaio. Si trattava, dunque, dei primi tentativi di imposizione di un regime governamentale e neo – pastorale, che si esercitava, come direbbe Foucault, sia nel contesto dell’anatomo – politica del corpo e della biopolitica della popolazione. Dunque, ritengo che le continuità tra queste due forme di organizzazione del lavoro non debbano essere sottovalutate essendo radicate nel medesimo retroterra pastoral – biopolitico di cui, peraltro, Foucault ha ricostruito attentamente la genealogia.

Ma, allo stesso tempo, come suggerisce L. Bazzicalupo, è necessario considerare con la massima attenzione la specificità delle nuove prassi e l’instabilità dinamica che le contraddistingue⁴⁶. La descrizione dei dispositivi della *new economy* caratterizzati da nuove forme organizzative come la consociatività, il *self employment*, l’economia dei servizi o la lenta erosione delle garanzie giuridico – sociali (come l’indebolirsi delle tutele sindacali e giuridiche, l’allungamento della giornata lavorativa, il salario – reddito) consentono di mettere in evidenza sia la continuità con il modello industrial – salariale sia la radicalizzazione delle forme di sfruttamento o le nuove opportunità di innovazione. Secondo la studiosa è proprio la nozione di lavoro che deve essere sottoposta ad analisi poiché in essa - nella sua formulazione biopolitica - si annida il cambiamento. Dunque, è il dispositivo lavoro nel suo complesso e non soltanto la sua strutturazione organizzativa che si modifica. Ricordiamo che un dispositivo è un insieme eterogeneo di saperi, poteri, istituzioni, regolamenti, enunciati morali, decisioni economiche e giuridiche che hanno degli effetti di potere diretti sul vivente.

⁴⁵ F. W. Taylor, *L’organizzazione scientifica del lavoro*, trad. di F. Garella, L. Grandi, L. Zannini, Etas, Milano, 2004, p. 228.

⁴⁶ Cfr. L. Bazzicalupo, *Soggetti al lavoro in Biopolitiche del lavoro*, a cura di L. Demichelis e G. Leghissa, Mimesis, Milano - Udine, 2008.

Il dispositivo bioeconomico è già di per sé “produttivo” in quanto organizza, predispone, condiziona i processi di soggettivazione in cui il vivente è incluso ed orientato. Ed è, dunque, a tali processi di soggettivazione che va rivolta l’attenzione in quanto rappresentano il più immediato riflesso delle trasformazioni del lavoro nell’epoca post – fordista. Si tratta di considerare quali effetti di potere e di soggettivazione può avere una prospettiva lavorativa che ponga l’agire, l’intrapresa, la libertà (nella maggior parte dei casi solo apparente) di scelta, la volontà bioeconomica al centro dell’attenzione. Non si tratta solo di una trasformazione tecnico – organizzativa dalla passività all’attività o dalla rigidità alla fluidità. È proprio la dinamica di potere interna ad ogni dispositivo che dev’ essere indagata con specifico riferimento alla connessione tra regimi di sapere ed effetti di verità. Ed è in questi termini che il *self made man* organizza la propria attività economica agendo sui processi di soggettivazione, producendosi attivamente come soggetto che incarna ed incorpora gli imperativi biopolitici della produzione e del consumo. Questo è anche il motivo per cui la figura del produttore si indetermina con quella del consumatore; il cosiddetto “*prosumer*” del capitalismo cognitivo è un soggetto che modella i propri atteggiamenti di consumo ed i propri desideri anche sulla base di criteri soggettivi come l’aspirazione all’auto – realizzazione personale o il riconoscimento del “talento”. Le tecnologie bioeconomiche si basano su processi di bio - controllo che investono la strutturazione dell’identità, i valori simbolici, le prassi soggettive e sociali. Si tratta di forme di governo ed autogoverno che cadono al di fuori della sfera giuridica e politica e che sono influenzate unicamente dagli imperativi mutevoli e sfaccettati del mercato. Gli individui in qualità di agenti economici divengono dei veri e propri vettori di processi di soggettivazione/assoggettamento che sfruttano la valorizzazione bioeconomica delle qualità, delle competenze, dei talenti bio – sociali. Tutto ciò genera, secondo Bazzicalupo, un campo di immanenza indefinito, che vincola i processi di soggettivazione alle trame infinite, contingenti, mobili, della domanda e dell’offerta di mercato, privando il singolo di un progetto d’insieme, di una coerenza e di una visione generale del proprio racconto di vita. Si tratta di un dispositivo bioeconomico nel quale, dunque, i singoli rappresentano degli attori molto importanti che operano sia auto – assoggettandosi che auto – liberandosi dai vincoli rigidi precedentemente imposti dal sistema economico e lavorativo ma che gestiscono le multiformi dinamiche che li inglobano essendo generalmente privati della visuale d’insieme che dà coerenza ai singoli frammenti d’esperienza. La responsabilità soggettiva è moltiplicata all’infinito ma è immersa nel flusso sfaccettato delle esperienze relazionali, comunicative, organizzative dei differenti soggetti che cooperano tra loro. L’individuo, in altre parole, possiede una libertà regolata dall’esterno, eterodiretta nei flussi infinitamente contingenti delle reti economiche e comunicative che gestisce attraverso l’azione ed un’apparentemente infinita possibilità di espressione e scelta. Ma ciò in realtà sviluppa dei processi di soggettivazione che creano precarietà e vulnerabilità esistenziale, lavorativa, relazionale, affettiva in quanto il soggetto, immerso in questa apparente autonomia, difficilmente riesce a cogliere gli effetti di assoggettamento e spersonalizzazione a cui va incontro nel

momento in cui la propria vita si trasforma in una collezione infinita ed incoerente di esperienze di cui non si riesce a ricostruire l'unità di senso.

Molti studiosi che si occupano dei risvolti antropologici delle trasformazioni bioeconomiche moderne ritengono, infatti, che la perdita di senso e di progettualità dell'esperienza complessiva di vita del soggetto sia la prima e più drammatica ricaduta che la precarizzazione dei processi lavorativi comporta. Il mercato del lavoro, inoltre, funziona come un sistema che seleziona continuamente gli *insider* e gli *outsider*, che pone delle barriere e dei confini, che rigetta all'esterno gli individui considerati inadeguati o inefficienti. Il capitalismo cognitivo, ad esempio, organizza la conoscenza distinguendo tra saperi più o meno taciti, che valorizzano la posizione di chi li detiene, ed informazione codificata, che dequalifica i lavoratori. Ma questa è ancora una distinzione interna al sistema economico – conoscenza. Esistono anche coloro che rimangono esclusi in via transitoria o definitiva dalle relazioni economiche e lavorative e che sono privati, con l'interdizione ai percorsi d'accesso, anche della possibilità di scegliere. Il ricatto costante di un mercato del lavoro che continuamente frammenta ed individualizza i percorsi lavorativi e le esperienze di vita si rispecchia nella differenziazione delle condotte e delle condizioni occupazionali, imponendo la rottura dei legami di solidarietà reciproca tra lavoratori e rendendo impossibili forme di organizzazione sindacale. La proliferazione del lavoro atipico, la creazione, anche all'interno dei medesimi contesti lavorativi, di figure professionali che godono di condizioni contrattuali e diritti differenti, la continua minaccia dell'esclusione creano incertezza, disagio, disaffezione ma soprattutto rottura dei legami di solidarietà sociale tra i lavoratori. Ciò a maggior ragione perché il rischio con cui costantemente devono convivere i lavoratori è quello di poter ricadere in ogni momento al di fuori dei confini del mercato del lavoro e di doversi in qualche modo reinventare un'esistenza ed un'impiego.

Dunque, come sostiene Bazzicalupo si profilano due livelli di esercizio del biopotere: il primo è regolato dai dispositivi d'accesso al mercato (le condizioni d'accesso di cui parla Rifkin) che distribuiscono le frammentarie posizioni derivanti dalla partecipazione alle reti relazionali di un mercato del lavoro sempre più modellato sui percorsi soggettivi e vitali degli individui. Il secondo può essere definito come "interno" al sistema; coinvolge, cioè, i lavoratori che partecipano attivamente al gioco economico e che sono toccati da logiche di condizionamento economico e di emergenza inedite, nelle quali possono anche generarsi degli spazi parziali d'autonomia e delle controfinalità. La selezione dei percorsi di accesso viene regolata con riferimento ai processi di soggettivazione. E in essi, infatti, che il "prosumer" assume potere sulla propria vita ed, indirettamente, sul mercato. Il produttore/consumatore, infatti, agisce attivamente nel contesto economico trasformando l'intero campo dei propri comportamenti, delle doti relazionali, della creatività, della socievolezza, dell'empatia intersoggettiva, della cooperazione, della capacità di apprendimento e di disapprendimento in valore produttivo e contrattuale. L'espressività, l'identità, la socialità del lavoratore vengono codificate economicamente generando un meccanismo per il quale diventa sempre più impossibile distinguere nettamente percorsi di soggettivazione personale e processi di valorizzazione delle "risorse umane" stimolati ed indotti dalle dinamiche

microfisiche del sistema bioeconomico. Anche l'enfasi posta sul benessere soggettivo, sulla salute, sulla cura del corpo, sulla promozione di stili di vita che affidano lo spazio/tempo non lavorativo all'industria del divertimento e dei servizi concorrono a realizzare tale codificazione economica. Ciò soprattutto in quanto queste tecnologie di potere/sapere gestiscono e monopolizzano le dinamiche desideranti del "prosumer" moderno fino a trasformare i momenti e gli atteggiamenti di consumo nella massima incarnazione dell'espressività e della creatività. La gratificazione personale data dal consumo coinvolge pienamente, fino a saturarli, i processi desideranti che investono il corpo del produttore/consumatore moderno. E lo fanno in maniera ancora più subdola e silente dei meccanismi tradizionali ispirati all'economia del consumo di massa. La differenziazione dei prodotti, l'economia dei servizi, l'industria del divertimento trasformano il nesso consumo – soggettivazione in processi ancora più invasivi sul fronte bioeconomico, in quanto interamente giocati intorno a fenomeni di strutturazione identitaria e sociale.

Tale sistema economico, inoltre, si fonda su un equilibrio instabile, immanente, contingente, un equilibrio che Bazzicalupo definisce omeostatico. I criteri di accesso a tale sistema che si fonda su una regolazione oscillante e continuamente mutevole sono fondati non sull'inclusività prettamente professionale dell'individuo, cioè sulla valutazione delle prestazioni lavorative, ma sulla capacità soggettiva di sviluppare un rapporto di fiducia, di affiliazione, di compartecipazione. Dunque, il processo di soggettivazione individuale è lo strumento principale attraverso cui le forme del controllo – stimolo biopolitico penetrano nel corpo e nella mente del lavoratore per essere sfruttate e valorizzate in termini capitalistici.

Il coinvolgimento della vita nell'attività del lavoro permette indubbiamente alle dinamiche di mercato di mercificare l'immaginario e di far leva sul serbatoio vitale del corpo, sul suo desiderio di relazione e di riconoscimento. E lo fa volgendo questo desiderio – energia in direzioni che siano saturabili, che possano essere soddisfatte attraverso merci e servizi che sono il simulacro di ciò che è desiderato. In questo modo colma la mancanza, infantilizza e dunque desoggettivizza le persone. Ma queste dinamiche (...) sono a loro volta produttive di relazioni e di comunicazioni. Un lavoro – colonizzato per motivi aziendali di produttività, di *reengineering*, di *outsourcing*, in direzione di una sempre più marcata autonomizzazione e personalizzazione – è per sua natura riflessivo, comunicativo, vive della relazione linguistica più aperta possibile con donne e uomini che interagiscono e fanno circolare idee, combinazioni simboliche, rapporti interpersonali⁴⁷.

In questo senso, la definizione foucaultiana secondo la quale nel contesto del biopotere contemporaneo è in gioco l'esistenza dell'uomo non soltanto come essere sociale ma anche come organismo significa che è proprio nei processi di soggettivazione che si crea il discrimine tra una qualificazione umana ed una degradazione meramente organica. Il lavoro ha sempre rappresentato il crinale tra l'umanizzazione e l'animalizzazione, articolando la dialettica tra libertà e necessità, tra autonomia e bisogno. Nell'economia dell'immateriale e nei dispositivi del lavoro flessibile il paradosso dell'umano è scavato sempre di più nell'ottica della

⁴⁷ L. Bazzicalupo, *Soggetti al lavoro in Biopolitiche del lavoro*, op. cit., p. 68.

realizzazione di un intreccio invisibile di queste due condizioni; la creatività e la libera azione umana possono divenire sia veicolo della massima libertà che della massima sottomissione. Di certo la precarizzazione esistenziale rappresenta la faccia drammatica della medaglia della soggettivazione biopolitica in quanto iscrive la volontà e la libertà umana in meccanismi che generano eteronomia e dipendenza, in tecnologie che agiscono sulla frammentazione del vissuto individuale e collettivo, sulla rottura della continuità, sulla perdita di senso. Se un certo approccio sociologico tende a spiegare tale parallelismo ricorrendo alla distinzione mente/corpo, la prospettiva che vorrei approfondire si discosta in parte da questo assunto.

Il ricorso alla tesi del *dualismo delle sostanze* costituirebbe, infatti, una spiegazione insufficiente in quanto sfumerebbe la portata paradossale del paradigma biopolitico – cognitivo. Infatti, nelle nuove forme di economia dell'immateriale non è implicata una rappresentazione antropologica che scinde il lato cognitivo da quello corporeo. I processi di soggettivazione chiamano pericolosamente in causa le ragioni dell'unità non quelle della differenza tra mente e corpo, unità che nel corso dei secoli è stata lungamente rivendicata e strenuamente conquistata nel sogno di liberazione delle dinamiche desideranti dai vincoli di potere dogmatici. Su tale conquistata libertà, tuttavia, si sono inseriti l'economia del benessere ed il neoliberismo che, prendendo di mira le logiche desideranti, promuovono il coinvolgimento complessivo, globale dell'unità corpo/mente nei propri meccanismi di valorizzazione – riproduzione. Proprio per questo, soggettivazione ed oggettivazione coincidono nelle dinamiche di controllo – stimolo del biopotere: perché chiamano in causa le ragioni di un corpo che non è qualcosa di diverso rispetto alla mente, un organismo che può essere inserito senza difficoltà nel flusso molteplice e sfaccettato dell'economia immateriale. Ma il problema sorge dal fatto che la rappresentazione del corpo come un flusso desiderante libero e multiforme - come i processi cognitivi che contiene in sé - si scontra con la materialità, la corporeità del suo substrato. In altre parole, è la realizzazione del deleuziano *corpo senza organi*⁴⁸ il soggetto/oggetto di questo tipo di economia, un'economia che non mira al corpo ma alla corporeità, dissolvendola nei flussi molteplici del capitale e sfruttandone l'espressività, la creatività, la vitalità. Così ad un'apparente celebrazione delle potenzialità e delle virtù del corpo, della salute, del benessere fisico corrisponde un'appropriazione ed uno sfruttamento delle dinamiche di valorizzazione della corporeità. È una corporeità resa immateriale ed astratta, privata del proprio corpo e proprio per questo costretta ad inseguire il flusso contingente ed imprevisto degli eventi.

Il paradosso si incarna in questo punto: la valorizzazione bioeconomica della componente organica si intreccia e confonde con una valorizzazione delle competenze tipicamente umane, come la socialità, la libertà d'azione, la creatività. Il risultato di tutto questo è un sentimento complessivo e generalizzato di *vulnerabilità* che sorge dalla percezione che intere generazioni, masse di corpi al lavoro, cooperino ad un progetto bioeconomico di deprivazione volontaria della propria soggettività. E ciò, tristemente, proprio attraverso i processi di soggettivazione che li qualificano come corpi produttivi o corpi che consumano.

⁴⁸ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

La medesima contraddizione che fa del corpo un contenitore deprivato del proprio contenuto, svuota anche il significato sociale presente nella prassi dell'agire umano. Anche in questo caso, la sfera del lavoro rappresenta una dimensione intermedia tra il puro dispendio di energie fisiche e il valore simbolico – collettivo attribuito all'azione. Nel lavoro circolano, infatti, i significati simbolici e sociali ed i saperi condivisi che si esplicano attraverso l'agire creativo e produttivo. Si può sostenere, dunque, che il lavoro contiene in sé la semantica della potenzialità che non si risolve nel singolo atto che esaurisce i propri effetti e la propria validità. Esso ha un contenuto potenziale che si radica nei valori socialmente condivisi. Dunque, esso non dovrebbe essere concepito in termini individualizzanti; è veicolo di socialità, di creazione di vincoli sociali. È interessante, dunque, comprendere come i processi di socializzazione che circolano attraverso il lavoro esprimano tale componente sociale alla luce delle trasformazioni dell'economia dell'immateriale di cui abbiamo lungamente discusso.

La *new economy* sembra, infatti, valorizzare proprio il contenuto sociale – relazionale incorporato nell'attività lavorativa. Ciò è testimoniato dall'importanza che assumono i valori cooperativi, comunicazionali, le attitudini espressive dei singoli nell'attività di gruppo. Il problema è che tale relazionalità è organizzata in termini strettamente funzionali alla riproduzione di un sistema che garantisca un controllo non gerarchico e rigido sulle attività lavorative e, nello stesso tempo, semplifichi e renda più veloci le attività decisionali ed operative. Si tratta di una strutturazione modulare o reticolare del lavoro nella quale la cooperazione in piccoli gruppi è incentivata rispetto a catene gerarchiche e dispersive di comando. Ciò crea un'ottimizzazione della prestazione lavorativa in termini di tempo, di efficienza, di adattabilità agli imperativi del mercato ma, come detto, stimola anche una microfisica del controllo che consente al lavoratore di sviluppare l'attitudine all'autonomia ed all'auto – responsabilizzazione. In realtà questi due aspetti appaiono più illusori che reali. O meglio, si tratta di valori e principi che devono circolare nel contesto lavorativo al fine di creare quel clima generalizzato di fiducia e di collaborazione che è funzionale alla riproduzione economica. Ma cosa si intende in questo caso per autonomia? In che senso questo termine coincide con quello di auto – realizzazione?

Per autonomia si intende la creazione di spazi, seppur marginali, di responsabilità operativa, una funzionale e controllata crescita delle capacità trasformative del soggetto. Queste sono veicolate soprattutto attraverso le competenze relazionali che vengono pienamente investite e messe in comune nell'esperienza di lavoro di gruppo. È la capacità individuale di adattamento, di risoluzione dei problemi, di reazione a situazioni fortemente instabili e improvvise che compone tale concezione di autonomia. Il lavoratore per considerarsi ed essere considerato autonomo deve essere versatile e pronto a modificare se stesso, i propri comportamenti, le proprie competenze professionali, le proprie attitudini lavorative ed extra – lavorative in situazioni di crisi, di emergenza o in condizioni di razionalità limitata. Dunque, l'autonomia si esplica nell'accumulo di attitudini e competenze che rendono il lavoratore adattabile, flessibile alle esigenze del mercato. Ma non solo. Infatti, si tratta di attitudini e competenze che vengono valorizzate in un orizzonte di

potenzialità non di attualità. Ciò significa che sono le potenzialità che investono nella loro totalità il lavoratore e sono impiegate nelle dinamiche relazionali e comunicative di gruppo. L'auto - realizzazione individuale coincide con la capacità di esprimere e saper impiegare produttivamente le abilità cooperative e lo spirito di sacrificio, contribuendo a realizzare la solidarietà economicamente funzionale.

Ma questa organizzazione modulare e reticolare non esprime la componente simbolico – sociale contenuta nel lavoro. Al contrario, deve, in un certo senso, frammentarla e depotenziarla al fine di differenziare le forme di gestione e controllo dei processi di soggettivazione e dei percorsi lavorativi dei singoli. La realizzazione di condizioni di vita e di lavoro differenti, la diversificazione delle garanzie, dei diritti, degli status contrattuali genera divisioni tra i lavoratori, impedendo la formazione di un autentico spirito di gruppo o la messa in comune di saperi e competenze. Dunque, il lavoro di gruppo può essere concepito come una strutturazione episodica, occasionale, continuamente variabile. Il dispositivo biopolitico che regola le condotte lavorative in un'economia flessibile deve, infatti, scongiurare in tutti i modi la formazione di legami sociali, la circolazione autonoma di idee, la solidarietà sociale e l'organizzazione sindacale. Deve, al contrario, frammentare ed isolare gli individui sottoponendoli al controllo informale ed invisibile degli altri lavoratori. Nelle dinamiche di gruppo, infatti, il lavoratore subisce il controllo dei colleghi che si esplica ad un livello molto più profondo del tradizionale sistema gerarchico - istituzionale. Si genera, infatti, un processo di interiorizzazione del controllo che si sviluppa, però, in termini diffusi. Non si tratta soltanto della dinamica del controllo panoptico delle istituzioni totali. Nella maggior parte dei casi non esiste né costrittività fisica né un sistema consolidato di premi e di punizioni. L'auto – controllo nasce dallo spirito di competizione, dalla rivalità con i colleghi, dall'interiorizzazione del sentimento del dovere legato alla prestazione lavorativa. Ma tale sentimento del dovere, se frustrato, si traduce in un senso di inadeguatezza che investe globalmente l'individuo. Il lavoro di gruppo, infatti, contribuisce anche ad estendere la presa microfisica del potere bioeconomico su ogni caratteristica comportamentale e caratteriale del lavoratore. Si tratta, dunque, del veicolo di una forma inedita e depotenziata di socialità che non mette in campo la condivisione di contenuti, saperi, esperienze di vita che potrebbero accomunare i lavoratori ma che realizza forme di collaborazione frammentate ed anonime nelle quali deve essere realizzato un equilibrio collaborativo.

La componente sociale del lavoro, quindi, si modifica rispetto al periodo fordista. Nel modello taylor – fordista, infatti, il lavoro era strettamente inquadrato e standardizzato, tuttavia la componente sociale che incorporava era molto forte ed estesa e consentiva di parlare di una strutturazione sociale di classe. I lavoratori delle diverse classi sociali erano uniti da forme differenti di solidarietà di classe e dalla condivisione di un universo di valori politici, sociali, culturali. In questi termini si esprime F. Chicchi in un interessante contributo dal titolo "*Capitalismo, lavoro e forme di soggettività*", nel quale interpreta la progressiva disconnessione antropologica del lavoro di sussunzione sociale come separazione della componente poetica da quella pragmatica dell'attività lavorativa:

Se nel capitalismo industriale l'azione di sottomissione del lavoro al capitale si attivava attraverso il sempre più stretto comando sull'attività di *poiesis* del lavoro, e cioè attraverso la de – strutturazione prima e l'oggettivazione poi del sapere professionale di ciascun lavoratore coinvolto nel processo lavorativo, nel post – fordismo l'azione di controllo agisce ad un livello differente, e cioè non più direttamente costringendo nel piano produttivo l'attività lavorativa estrinseca, ma sull'altro lato generico del lavoro, quello sociale e pre - individuale della *praxis*. Il Capitale agirebbe cioè non più “dominando” immediatamente l'azione trasformativa sulla materia prima ma sottomettendo il senso sociale del lavoro, che diverrebbe, in quest'ottica, una mera attività strumentale volta a sostenere e a favorire la capacità di consumo di ciascun individuo. (...) Tale meccanismo di separazione interno al lavoro provocherebbe in altri termini la disconnessione del lavoro dalla sfera pubblica, escludendo l'individuo dalla pratica di costruzione partecipata del senso del mondo che abita⁴⁹.

Tale divaricazione, dunque, genera un profondo individualismo che intacca i processi di socializzazione sui quali la costruzione della soggettività umana si basa. Il post – fordismo induce illusoriamente il soggetto a considerarsi libero ed autonomo, bastante a se stesso, operatore del suo destino, *self made man*. Ma tale illusione si traduce nella condizione paradossale del soggetto moderno: il capitalismo flessibile genera e riproduce le situazioni lavorative, economiche, etiche, politiche che producono una disconnessione tra l'individuo e la propria esistenza sociale per ricomprendere all'interno dei propri codici strutturali di produzione le capacità e le competenze estromesse dai processi di socializzazione. Si tratta dell'altra faccia della medaglia di quel paradosso che, sul piano dei processi di soggettivazione, abbiamo riconosciuto nel dispositivo – lavoro e nella presa biopolitica del corpo e della mente umana. Dunque, la dissociazione che la logica bioeconomica deve presupporre è radicata sia nella componente organico/corporea degli individui (dissociazione tra corpo e corporeità) sia nelle dinamiche socio – politiche che investono la collettività (dissociazione tra esistenza sociale e socializzazione capitalistica). La rottura dei legami sociali non cancella la sfera pubblica, contribuisce a realizzare una pericolosa commistione tra pubblico e privato.

È la possibilità di una separazione tra le due sfere che viene a sfumare in una logica *oikonomica* come quella che investe il moderno capitalismo cognitivo. La direzione delle condotte che opera nel sistema del lavoro flessibile non soltanto disarticola l'agire pubblico ma anche il privato individuale, vendendo sul mercato le dimensioni più intime dell'esistente, piegandole ad una logica di valorizzazione economica e di infinita scambiabilità. Con il prevalere dei diritti d'accesso ciò che è “proprio” e che dovrebbe ricadere nella sfera del privato viene reso pubblico, cioè pubblicizzato, spettacolarizzato. Non si tratta di una modalità di condivisione che implica la creazione di uno spazio collettivo di relazione e racconto. Lo spazio spettacolarizzato e pubblicizzato nel quale i vissuti individuali, gli affetti, i sentimenti sono esposti, sfruttati, prodotti, enfatizzati o repressi, utilizzati, in ogni caso, per fini di valorizzazione economica è uno spazio *oikonomico* nel quale viene meno ogni confine o separazione tra sfera pubblica e sfera privata. L'aveva già intuito Debord

⁴⁹ F. Chicchi, *Capitalismo, lavoro e forme di soggettività* in AA.VV., *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000 - Edizioni multimediali, Roma, 2005, p. 171.

quando, negli anni Sessanta, parlò di *società dello spettacolo*⁵⁰: regime dell'immagine nel quale la distinzione tra pubblico e privato viene meno ed in cui sia la dimensione pubblica che quella privata risultano snaturate dagli imperativi della produzione e del consumo. L'autore, naturalmente, faceva riferimento alla società del consumo di massa. La massificazione minacciava soprattutto totalizzazione, perdita dei riferimenti identitari. Oggi il rischio è quello opposto. La ricerca spasmodica di identità, di differenziazione e di senso diviene il maggior veicolo di penetrazione della logica capitalistica, che sfrutta le componenti immateriali e simboliche dei marchi e della pubblicità per modellare gli individui, inserendosi nelle dimensioni più intime dell'esistenza. La destrutturazione degli spazi sociali è la preconditione della socializzazione bioeconomica. Laddove un mondo cade in frantumi, non riuscendo più ad esprimere sentimenti di solidarietà sociale e spazi di condivisione politica, culturale, esistenziale si inserisce la dinamica di produzione-consumo. Se non esistono più spazi di socializzazione, si possono pur sempre creare contenitori pseudo – sociali come le *communities* di consumo o i centri commerciali, dove la condivisione simulata di “valori” e simboli passa per la merce esposta sui banconi o trasformata in pretesto di aggregazione.

La crisi della socialità e la precarietà di vita sono gli aspetti posti al centro dell'attenzione nell'esperienza etnografica di R. Sennett⁵¹. Il percorso di ricerca di questo autore si sofferma sulle tematiche del lavoro e delle istituzioni e sulla dimensione culturale che in tale relazione è implicata. Per cultura in questo caso devono essere intesi in senso lato l'insieme delle pratiche e dei valori che circolano attraverso le istituzioni e gli individui che entrano in relazione tra loro. Nell'opera “*La cultura del nuovo capitalismo*” l'autore richiama i percorsi di ricerca che, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, lo impegnarono nell'approfondimento di tematiche connesse con l'organizzazione dei percorsi lavorativi e delle esperienze di vita dei soggetti da lui intervistati⁵². Tale riflessione diacronica consente all'autore di indagare le ragioni della continuità o della discontinuità tra il modello a capitalismo sociale e quello a capitalismo flessibile. Ed è proprio la vulnerabilità che costituisce il punto focale di tale riflessione. L'autore, infatti, si chiede quali sono i valori e le pratiche, qual è la “cultura” che può tenere insieme le persone se le istituzioni nelle quali vivono si frammentano.

Già negli anni Novanta in un fortunato studio⁵³ che poneva al centro dell'attenzione i percorsi di precarizzazione di lavoratori quasi tutti appartenenti alla *middle class*, lo studioso aveva compreso che i riflessi più pesanti della destrutturazione dei riferimenti sociali, istituzionali e politici si riversavano sul vissuto individuale ed, in particolare, sulla possibilità di attribuire una coerenza, una continuità esistenziale, una progettualità alle proprie esperienze di vita. I soggetti intervistati, sembravano essere non solo coscienti delle trasformazioni intervenute nel mondo del lavoro ma,

⁵⁰ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori, - F. Vasarri, Baldini Castoldi, Milano, 2004.

⁵¹ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, op. cit.

⁵² Cfr. R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Mulino, Bologna, 2006.

⁵³ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, op. cit.

in alcuni casi, anche pienamente inseriti nell'etica della flessibilità. Tuttavia, essi non riuscivano ad elaborare ed a prendere coscienza del senso di un incombente e perenne fallimento, se non quando si trovarono effettivamente in stato di disoccupazione o quando sperimentarono la progressiva instabilità dei loro percorsi lavorativi. Dunque, l'assenza di coerenza, la precarietà, il senso del fallimento generano una sorta di *dissonanza cognitiva* negli individui che razionalmente aderiscono ad un sistema che promette autonomia, libertà, indipendenza a chi dimostra di sapersi adattare alle situazioni, modificando continuamente i propri ritmi, stili di vita, competenze, abilità, relazioni in base alle esigenze mutevoli del mercato. Ma questa dimensione si scontra con quella che l'autore ha definito come "*costanza dei caratteri*", cioè la necessità antropologica di dare una coerenza ai propri percorsi di vita, di attribuire alla propria attività un marchio identitario. I percorsi identitari degli individui, infatti, rispondono non tanto alla domanda "*chi sono*" ma a quella "*cosa faccio*", per cui l'attività lavorativa rappresenta uno degli aspetti più importanti nella formazione dei percorsi di soggettivazione. La *dissonanza cognitiva* e l'erosione del senso di stabilità dei "*caratteri*" creano quella vulnerabilità sociale che si traduce anche nell'impossibilità di narrare la propria esperienza di vita. I racconti di vita, infatti, non riescono più ad esprimere la continuità speciale e temporale dei corpi e delle menti al lavoro. E proprio questa tematica è ripresa nella sopracitata opera "*La cultura del nuovo capitalismo*" in cui l'autore riassume le tematiche trattate parlando in particolar modo di due questioni intorno a cui ruota il problema della destrutturazione dei percorsi identitari dei lavoratori.

La prima riguarda il *tempo*. Se le istituzioni non costituiscono più un quadro unitario e stabile, come far fronte ai percorsi a lungo termine che investono la vita ed il lavoro? Si determina un'incongruenza temporale tra esperienze biografiche che si sviluppano nel medio/lungo termine ed i tempi della produzione e del consumo che esigono il breve termine. E ciò è vero non soltanto nella sfera prettamente economica. Secondo Sennett i ritmi divoranti e nullificanti del consumo si estendono anche allo spazio politico, divenendo metafora della crisi della partecipazione generata dalla mediatizzazione e spettacolarizzazione del discorso politico. Privato di pubblicità, lo spazio della politica si riduce al consumo di slogan che si sforzano di differenziare un "prodotto politico" appiattito e omogeneizzato. Questa può essere anche considerata la radice *oikonomica* che alimenta i fenomeni di disaffezione o disinteresse politico che la maggior parte dei cittadini nutre oggi nei confronti di una politica che sempre meno esprime spazi e canali di partecipazione. Ma tale dimensione, interpretata dall'autore nei termini di una "*passione che consuma se stessa*", ha una carica dissipativa che si esprime nell'atto dell'incorporazione, del consumo veloce di tutto ciò che ha una durevolezza ed una stabilità. Ed ecco ritornare la dimensione temporale. È la temporalità degli oggetti, dei corpi, delle situazioni sociali che tende ad essere ridotta, frammentata o addirittura annullata nell'iper – estensione del desiderio di consumo a tutto ciò che esiste. La società del consumo tende a ridurre i tempi dell'incorporazione e della metabolizzazione di ciò che è consumato, rendendo indispensabile anche beni e servizi accessori e annullando la durevolezza delle corse e dei corpi. Tutto viene rimesso nel flusso del consumo immediato ma ciò è possibile soltanto agendo sui processi desideranti,

accorciando o annullando la sospensione temporale che separa l'insorgenza del desiderio dalla soddisfazione del desiderio. Ma ciò significa, come fa notare l'autore, che si crea un circolo in cui il desiderio consuma continuamente se stesso semplicemente riducendo la distanza temporale e spaziale tra la potenza e l'atto.

Il problema è che la natura stessa della dinamica desiderante è di tipo potenziale. Il desiderio si annulla nell'atto della sua soddisfazione. Esso è tensione irrisolta. Il desiderare, dunque, diviene un'esperienza evenemenziale che deve essere inclusa in una temporalità ridotta e deve mirare alla moltiplicazione continua di se stesso. Come dire, moltiplicando i desideri si snatura l'emozione, il coinvolgimento, il significato che il moto desiderante ha nel vissuto individuale e collettivo. Ciò non significa che si riducono gli stimoli desideranti; al contrario, l'iper - stimolazione desiderante del consumatore è uno degli obiettivi principali dell'economia di mercato, soprattutto nella sua configurazione immateriale. Ma la moltiplicazione degli stimoli riduce l'intensità del coinvolgimento, che, a sua volta, deve essere amplificato esponenzialmente ricercando nuove e differenziate proposte di consumo. È questo il circolo vizioso del consumo che tende a coinvolgere non soltanto beni e servizi ma anche corpi al lavoro. In questa fase, la dinamicità, l'adattabilità, la flessibilità spontanea o indotta dei corpi e delle menti deve essere iper - stimolata, agganciandola agli imperativi della produzione *just in time*.

La seconda dimensione coinvolta nei cambiamenti del modello bio - capitalista è la *qualifica*. Si tratta del problema della rapida obsolescenza dei saperi e delle competenze dei lavoratori. Secondo Sennett ciò avviene soprattutto perché il nuovo ordine emergente combatte contro "*l'artigianalità del lavoro*", intesa come attitudine a svolgere con attenzione, costanza e dedizione un determinato lavoro. L'artigianalità implica, infatti, un saper fare e delle competenze radicate che investono non soltanto abilità tecniche e conoscenze professionali ma anche una certa esperienza trasmessa o un insieme di saperi maturati nel tempo. Questa presuppone, inoltre, il coinvolgimento attivo del vissuto e la coerenza biografica del racconto. Riconoscersi in ciò che si fa è, infatti, un presupposto indispensabile per scoprire chi si è o chi si vuole diventare. Il problema che la precarizzazione dei percorsi lavorati pone innanzi ai soggetti è duplice da questo punto di vista. Discontinuità professionale significa assenza di coerenza lavorativa e difficoltà di formazione, ma anche impossibilità di immaginare il futuro. Essa si traduce, dunque, in una disarticolazione della percezione temporale e spaziale che investe il passato, privato del beneficio di una storia professionale condivisa e trasmessa, e si proietta al futuro nei termini di una crisi dell'autocomprensione. Quest'ultimo aspetto potrebbe provocare, a sua volta, indebolimento del prestigio sociale ed abitudine al *rischio*. Come Sennett aveva già dimostrato ne "*L'uomo flessibile*" riportando il caso di una donna di mezza età che aveva tentato l'inserimento nel mondo della pubblicità, il rischio è un orizzonte che i lavoratori imparano ad accettare in nome della ricerca di un presunto spazio di autonomia e di autogestione lavorativa. Ma in questa come in altre storie narrate da Sennett, la percezione di poter gestire la contingenza sparisce dopo le prime esperienze lavorative; l'attitudine al rischio, infatti, coinvolge globalmente il soggetto e si espande all'intera vita del lavoratore, impedendogli di dare coerenza agli eventi e di poter impiegare le competenze ed i saperi maturati nel tempo. Nel

caso specifico di questa donna la precarietà era aggravata da un sentimento di inadeguatezza che nasceva dalla presunta obsolescenza delle sue competenze e dalla percezione di essere anziana. Dunque, l'artigianalità del lavoro, caratterizzata dalla componente tempo e da quella forma di oggettività che si esplica nella valutazione del saper fare e delle competenze professionali sul terreno in cui si esprimono (mondo del lavoro), viene per lo più sostituita con il *principio meritocratico* che fa emergere la componente del *talento* individuale.

Nel *talento* l'ereditarietà delle competenze, delle cariche e delle professioni viene sostituito da un principio maggiormente democratico che annulla le differenze iniziali ed iscrive il criterio di valutazione nella sfera personale. Sennonché la valutazione meritocratica presuppone sempre che siano stabiliti dei criteri che facciano da metro di giudizio. Il talento è valutato prendendo in considerazione la persona nel suo complesso e sviluppando, soprattutto, un'importante riflessione sulle *potenzialità* del soggetto. La valutazione del potenziale, infatti, è l'aspetto fondamentale per un mercato del lavoro che esige il reclutamento di talenti che sappiano manifestare flessibilità e capacità di adattamento e reinvenzione. Ma quando si parla di potenzialità si fa riferimento non alle competenze che il soggetto ha ma a quelle che potrebbe avere. Inoltre, la potenzialità possiede uno statuto paradossale: è qualcosa che il soggetto deve possedere in maniera innata ma che può anche evolversi e perfezionarsi. Parlando di talento si fa riferimento, dunque, ad una dimensione intermedia ed ambigua tra condizione biologica ed apprendimento sociale. Se la componente "innata" del talento può essere colta con specifici indici di valutazione (Sennett descrive il SAT, *Scholastic Aptitude Test*), la componente acquisitiva deve essere stimolata ed adeguatamente diretta attraverso interventi specifici. Nella maggior parte dei casi, comunque, la valutazione delle potenzialità dei lavoratori è condotta dall'istituzione, anche attraverso la gestione di complesse dinamiche di affiliazione o fidelizzazione.

La valutazione del potenziale, dunque, può divenire uno strumento di controllo e direzione del lavoratore che interpreta il proprio vissuto personale e lavorativo come un processo "in divenire". Se si è consapevoli di avere delle potenzialità non pienamente espresse si aspetta soltanto che qualcuno fornisca le opportunità e gli strumenti per poterle esprimere. Il criterio potenziale produce esiti di autocontrollo ed auto - disciplinamento in quanto trasforma il giudizio soggettivo dell'individuo in un bilancio provvisorio ed incompleto che aspetta solo di poter essere espresso in maniera completa e coerente. La capacità potenziale è sogno di crescita, è attesa di emancipazione. Ma fin quando il soggetto al lavoro non ottiene un pieno riconoscimento rimarrà un individuo in continuo stato di bisogno, eterodipendente dall'esterno, incapace di scegliere autonomamente. Egli permane in una condizione di sospensione che ne fa un essere infantile che deve crescere. Ma questo paradosso non può essere dipanato: la potenzialità delle attitudini, delle conoscenze, delle competenze deve rimanere tale. Deve esserci, dunque, un nocciolo duro di potenzialità non atualizzabili. A ciò va aggiunto, come abbiamo più volte accennato, che il talento è un carattere soggettivo che investe l'intera personalità non soltanto le competenze professionali e lavorative. Scrive Sennett:

I giudizi sulla capacità potenziale sono ben più personali di qualsiasi stima delle prestazioni. La prestazione collega l'io a condizioni sociali ed economiche, a circostanze accidentali e opportunità. La capacità potenziale, invece, riguarda soltanto l'io. L'affermazione «*ti manca il potenziale*» è molto più devastante dell'affermazione «hai combinato un pasticcio», perché contiene un giudizio di fondo su chi tu sei. Essa comunica la percezione dell'inutilità in un senso più profondo⁵⁴.

In termini foucaultiani la valutazione dei potenziali rappresenta una tecnologia microfisica di potere che si inserisce nel dispositivo – lavoro. Attraverso questa ed altre forme di controllo – stimolo le istituzioni nella loro configurazione organizzativa di rete estendono biopoliticamente la presa sul vivente/lavoratore. Ciò è testimoniato anche dall'utilizzo, nel linguaggio corrente dell'istituzione, di termini come “persona” per indicare il dipendente. Tale uso discorsivo è attestato da alcuni studi etnografici⁵⁵ e dimostra come la componente individuale venga incorporata nella propria complessità e globalità nel discorso di potere biopolitico. Ma, come sostiene R. Esposito, lo status della persona nella nostra tradizione filosofica rimanda ad una duplice sfera, quella dei diritti - ed in questo caso indica il *cittadino* - e quella biologica - ed in questo caso presuppone il concetto di *evoluzione bio – organica*⁵⁶. Dunque, anche il concetto di *persona* come quella di *talento potenziale* ha una valenza paradossale: testimonia la condizione di sospensione del *vivente che lavora* tra la dimensione biologica e quella giuridica. Questa riflessione emerge anche dall'esperienza etnografica:

Ritengo che nel concetto di persona utilizzato in azienda si possano distinguere due significati essenziali: uno (...) fa disordinatamente riferimento ai diritti. In questa accezione, “persona” equivale di fatto a cittadino”, uomo adulto e consapevole, in grado di comprendere ed interagire politicamente con il mondo che lo circonda, influenzandolo positivamente con il proprio apporto di idee e di creatività. Poi, però, c'è l'altro aspetto, intrinsecamente connesso al primo, che è quello dell'essere biologico: la “persona” non è semplicemente vita, è ovvio, ma quando non ha ancora raggiunto un livello di maturazione sufficiente ad esercitare pienamente i suoi diritti civili, il discorso aziendale la retrocede. Al dipendente viene offerta la possibilità di crescere. Non di “imparare”, non di “apprendere” ma di crescere, come il bimbo che deve nutrirsi ed andare a scuola per diventare grande. Finché non è “pronto” ad agire come una “persona” vera e propria, il dipendente si trova in uno stato di minorità e il suo essere giuridico si confonde, o perlomeno si sovrappone, alla sfera biologica. Soltanto qui, almeno nel discorso, fa capolino la nuda vita⁵⁷.

Dunque, la metafora della persona va di pari passo con quella della crescita. Ma la definizione della condizione del lavoratore flessibile come un potenziale *homo sacer*⁵⁸ dei nostri tempi merita una riflessione aggiuntiva. Ed essa sarà dedicata la parte conclusiva di questo lavoro.

⁵⁴ R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, op. cit., p. 92.

⁵⁵ Cfr. L. Burgazzali, *La metafora della “persona” come pratica manageriale: una riflessione etnografica*, in *Biopolitiche del lavoro*, a cura di L. Demichelis e G. Leghissa, Mimesis, Milano - Udine, 2008.

⁵⁶ Cfr. R. Esposito, *Terza persona, Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit.

⁵⁷ L. Burgazzali, *La metafora della “persona” come pratica manageriale: una riflessione etnografica*, in *Biopolitiche del lavoro*, op. cit., p. 120.

⁵⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Potere sovrano e la nuda vita*, op. cit.

4.5 Branding

Il *brand* è le manifestazioni più lampante e complessa del capitalismo cognitivo. Ciò soprattutto perché nel *brand* l'elemento che genera, contiene ed esprime il valore è riconducibile alla dimensione immateriale ed informativa del marchio, composto da logo e nome della marca. Si tratta, dunque, ancora una volta di un aspetto che fa dell'economia dell'immateriale e della componente socio – comunicativa incorporata nel *brand* la dimensione emergente del valore. La cultura mediatica che ruota intorno ai media elettronici - primo tra tutti Internet - costituisce l'ambiente "naturale" per la diffusione del valore immateriale del *brand* il quale si modella e struttura proprio sfruttando i multiformi canali della comunicazione umana, traendo da essi un vero e proprio "surplus" etico. Ciò significa che l'enorme amplificazione quantitativa degli stimoli espressivi ed esperienziali resi possibili dai *new media* crea un ambiente "immateriale" particolarmente adatto alla diffusione ed alla proliferazione di culture commerciali fondate su strategie di "*brandizzazione*" che sfruttano le componenti emotive e socio – culturali dei soggetti per incrementare in maniera diretta o indiretta il proprio valore economico.

Si tratta di uno degli aspetti più complessi ed insidiosi della bioeconomia contemporanea. La letteratura in materia bioeconomica suggerisce di interpretare i processi di progettazione, posizionamento, diffusione e innovazione delle strategie di branding e di marketing con una chiave di lettura bio – naturale. È come se nel discorso di verità dei guru dell'economia immateriale si esprimesse la consapevolezza e la forza di un progetto che mira sempre più a cancellare ogni linea di confine tra vita ed economia dell'immateriale. Il logo cristallizza in sé questo progetto. In primo luogo, infatti, è necessario sottolineare che quando si parla dell'appropriazione o della riproduzione commerciale del "surplus" etico e comunicativo umano si è già nel cuore della sinergia bioeconomica che trasforma la vita, le proprie qualità e caratteristiche, in elementi commerciali. La socialità, le emozioni, i sentimenti sono le componenti principali che confluiscono nel valore del *brand*, o meglio, costituiscono ciò che del *brand* è suscettibile di infinita valorizzazione. In questo caso, infatti, il *brand* identifica non tanto le caratteristiche funzioni associate al prodotto ma le dimensioni espressive con cui il prodotto si presenta sulla scena sociale. Ma tali componenti possono essere definite come caratteristiche identificative del *brand* - e, quindi, del prodotto - solo in seconda battuta. Esse appartengono, prima di tutto, agli individui. Sono questi ultimi, infatti, che attribuiscono al logo del prodotto una specifica identità, un carattere, delle qualità emotive o sensoriali. Il *brand*, dunque, viene ad assumere un'importanza centrale e soppianta il valore materiale del prodotto, in quanto è l'unica dimensione nella quale la prossimità tra sfera vitale ed economica può essere pienamente sfruttata per produrre valore monetario e finanziario. La bioeconomia, dunque, attinge al *comune*, cioè a quella sfera simbolica che media e rende possibile la comunicazione umana, aprendo il reale al possibile ed universalizzando l'esperienza. Gli strumenti di valorizzazione economica divengono in tal modo veicoli di socialità diffusa in quanto rappresentano gli ambienti ed i linguaggi fondamentali attraverso

cui si costruisce la relazionalità umana e si rappresentano i processi identitari. La nascita di *communities* commerciali come luoghi veri e propri di socializzazione rappresenta solo uno degli aspetti del variegato mondo della “*brandizzazione*”. Se è vero che la socialità ed i processi di costruzione simbolica della realtà e delle identità sono sempre passati per l’intermediazione degli oggetti, compresi i beni di consumo, il grado di immaterialità del *brand* contiene una ricorsività che tende sempre più ad essere associata ai ritmi biologici della vita. Non si tratta solo della complessa tematica post – modernista della destrutturazione dei tradizionali meccanismi di costruzione simbolica, del senso di socialità e dell’emergere dell’individualismo. Un discorso simile si potrebbe fare se la valenza simbolica dei *brand* o la forza coesiva delle *brand communities* (comunità di marca) non tenesse. Al contrario, la forza con cui oggi tali dimensioni riescono a divenire veicolo di socialità o a rappresentare il maggiore collante simbolico – identitario della modernità dovrebbe spingerci a problematizzare in maniera ancora più radicale le ragioni della nascita e del radicamento simbolico della cultura del *brand*. Naturalmente, con questo discorso non si intende in alcun modo sostenere un punto di vista che risolve ingenuamente l’intero significato simbolico – esistenziale negli usi o abusi della cultura “*brandizzata*” promossa dalla bioeconomia contemporanea.

Vorrei semplicemente sottolineare che la potenzialità simbolico – identitaria che il logo porta con sé deve essere più che altro vista come una forma di estensione o spoliazione delle qualità umane. Ciò significa che quelle che sono emozioni ed esperienze umane divengono emozioni ed esperienze del *brand*. Questo, dunque, inserendosi nelle dinamiche di costruzione simbolica e di comunicazione, espropria l’individuo della propria emozionalità, emotività, esperienza trasferendola all’immagine di marca per restituirla in seconda battuta, depotenziata, omogeneizzata, filtrata dall’imperativo della valorizzazione economica.

Quanto detto, inoltre, giustifica pienamente il punto di vista foucaultiano. In primo luogo, infatti, bisogna affermare che la “cultura del *brand*” va di pari passo con quel processo di governamentalizzazione *oikonomica* cui Foucault attribuì la responsabilità più diretta della sovrapposizione tra paradigmi disciplinare e biopolitico. Il regime di verità della bioeconomia contemporanea non è un regime disciplinare quale poteva, fino ad un certo punto, essere definito quello vigente nell’economia taylor – fordista. Come ho più volte sottolineato la bioeconomia inaugura un discorso di verità in cui è la creazione di un regime di semi – libertà, cioè di una libertà al contempo stimolata e limitata, che genera valore economico. E nella logica del *brand* l’emotività e la sensibilità umana sono indotte a giocare un ruolo di primo piano nel processo di progressivo trasferimento dei significati e delle valenze simbolico – vitali dal corpo individuale e collettivo al *general intellect*. Ed in questo strano paradosso i valori materialistici veicolati dalla cultura del capitalismo cognitivo si intrecciano con un processo di progressiva astrazione e generalizzazione delle competenze espressivo – sociali degli individui. Ciò significa che l’emotività, la sensibilità, le dimensioni affettive si allontanano sempre più dal proprio retroterra corporeo, carnale per divenire oggetti della comunicazione mediatizzata e della valorizzazione economica. Ne discende l’ennesimo paradosso: la stimolazione desiderante delle componenti emotivo - espressive umane risulta potenziata ed estesa

quantitativamente, mentre la capacità soggettiva o collettiva di esprimerle diviene sempre più impersonale, incorporea, astratta, uniformata. È al livello della rappresentazione che qualcosa sembra essersi spezzato. La carica simbolica del logo non consente di vivere e di mettere in comune la *complexio oppositorum*. Ma ripeto, ciò non significa che la socialità espressa nella bioeconomia contemporanea non riesca più a esprimere la sfera del comune. Produce una scissione tra *bios* e *logos* tale per cui un'emotività sempre più esasperata si stacca dal corpo e diviene la componente simbolico – comunicativa più importante dell'economia dell'immateriale. Dunque, al *ciclo di vita del prodotto* si sostituisce il *ciclo di vita del brand*. La metafora organica è utilizzata in questo caso in maniera ancora più specifica in quanto il *brand*, a differenza del prodotto, non racchiude solo le componenti *funzionali* – potremmo dire fisiologiche – ma anche e soprattutto quelle *espressivo sensoriali*. In tal modo si esprime anche A. Arvidsson in un recente contributo intitolato “*La marca nell'economia dell'informazione*”:

I brand sono (...) esempi di capitale talmente socializzato da riuscire a penetrare nel più piccolo dettaglio delle relazioni della vita quotidiana, al punto da trasformarsi in un contesto di sviluppo della vita. E viceversa, in quanto capitale contestuale, i brand divengono sia un mezzo di produzione da utilizzare in un processo autonomo di costruzione di un comune, sia la manifestazione di una nuova forma di dominio capitalista che regola tale autonomia produttiva attraverso particolari “facoltà di fare”. La marca, come il capitale cognitivo in generale, agisce mediante il contesto bio – politico dell'esistenza per sussumere la qualità fondamentale della vita umana – la vera “nuda vita” dell'umanità, secondo la definizione formulata da Agamben: la capacità di produrre un mondo sociale comune⁵⁹.

Le marche sono utilizzate, dunque, come uno strumento che direziona la vita quotidiana e soprattutto la capacità di scelta del consumatore, spingendolo a maturare il giusto grado di attenzione verso il prodotto. In questo caso il *brand* sviluppa un *programma d'azione* in grado di anticipare determinate motivazioni dell'agire e le loro conseguenze. Ciò significa che l'individuo trova nella marca non solo la motivazione presente ma anche e soprattutto quella futura. La sfida che i progettatori di *brand* si pongono è quella della *potenzialità*. La marca ha un valore “virtuale” o potenziale in quanto non si limita a rappresentare un prodotto ma ne fornisce il *contesto d'utilizzo*. La marca è una “cornice d'azione”, può essere definita goffmanicamente come un *frame*⁶⁰. I *brand*, dunque, conferiscono al consumatore la facoltà di fare, non sostituendosi pienamente ad essi ma dando significato e senso alle azioni, anticipando quelle future. Dunque, accompagnano l'azione definendone il contesto, i valori, gli orizzonti di senso, le sensazioni associate a status sociali e specifiche identità.

Si comprende, allora, come la materialità del prodotto possa divenire secondaria rispetto alla dimensione immateriale o virtuale di senso veicolata dal *brand*. Esso non rappresenta il prodotto ma l'*idea del prodotto* e, nella maggior parte dei casi,

⁵⁹ A. Arvidsson, *La marca nell'economia dell'informazione. Per una teoria dei brand*, trad. it. di E. Tomassucci, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 31.

⁶⁰ Cfr. E. Goffman, *Frame Analysis: l'organizzazione dell'esperienza*, a cura di I. Matteucci, Armando Editore, Roma, 2001.

racchiude un insieme di significati simbolici, identitari, sociali, emotivi molto complessi e sfaccettati. I *brands* più conosciuti possono addirittura fare a meno dei prodotti in quanto sono dotati di vita propria, hanno una propria fisionomia, una propria “personalità”, un proprio carattere autonomo e dotato di una longevità sicuramente maggiore dei singoli beni o servizi che si prestano a rappresentare. Ed è tale attribuzione di una “personalità” o di un “carattere” alla marca che consente al consumatore di identificarsi con essa e fare del possesso di un’idea la chiave della realizzazione di molteplici e sfaccettati stili di vita, auto – rappresentazioni personali e sociali, opportunità di socializzazione. La personalità del *brand*, dunque, influenza ed affascina il consumatore in quanto è percepita come una componente autonoma ed astratta dalla materialità dei prodotti commercializzati. Supera le contingenze attuali ed esprime una complessità emotiva, esperienziale, sensoriale, affettiva difficile da racchiudere in singoli oggetti commerciali.

Dunque, il valore del *brand* non è oggettivamente valutabile, esso dipende dai significati e dalle idee che rappresenta ed esprime attraverso la personalità che incarna. È attraverso il *brand* che si manifesta l’aspirazione all’autonomia dell’*homo oeconomicus* moderno. La ricerca dell’autorealizzazione, dunque, è veicolata da simboli fortemente identificativi di valori sociali o personali indotti dall’azienda o auto – prodotti dal consumatore; in ogni caso, è intorno a tali valori che si costruisce l’auto – percezione soggettiva e si recupera l’autenticità persa. Il *brand*, infatti, ha il potere di unificare il passato ed il futuro, di rendere il tempo continuo e privo di interruzione. Le tecniche utilizzate nelle politiche di marketing delle aziende, ad esempio, sfruttano il potere evocativo del marchio per rigenerarsi e dotarsi di nuovi significati, proiettandosi al futuro ed innescando un complesso processo di scavo storico alla ricerca dell’essenza più intima che contraddistingue il marchio⁶¹. Le strategie di branding si fanno portavoce di una vera e propria ricerca dell’autenticità, che si rende necessaria nella ridefinizione dell’immagine di marca come nei processi di socializzazione bioeconomica del consumatore. Inoltre, a differenza dei beni materiali che divengono obsoletti, il *brand* è continuamente proiettato al futuro, può modificarsi continuamente, innovandosi, pur riuscendo a mantenere le proprie caratteristiche “genetiche”. Dunque, è sinonimo per il consumatore di dinamismo e capacità continua di “apprendimento”.

In questi termini si può comprendere, allora, come mai le grandi multinazionali abbiano nettamente differenziato le fasi di produzione dei beni materiali (cui dedicano sempre meno risorse e finanziamenti, de - localizzando le produzioni ed abbattendo i costi) dai processi di progettazione, ricerca, *re - styling* del *brand*. Attraverso l’economia del *brand* le imprese si garantiscono vita eterna. Esse, infatti, possono modificare nel tempo la propria fisionomia adattandosi alle esigenze mutevoli del mercato globale e investendo nei processi di finanziarizzazione senza curarsi della trasformazione della produzione materiale.

Inoltre, come accennavo precedentemente, la marca ha la capacità di inserirsi nelle dinamiche di socializzazione esprimendo la dimensione immateriale ed espressiva

⁶¹ Cfr. Fioroni M., G. C. Titterton, *Brand Storming. Gestire la marca nell’era della complessità*, Morlacchi, Perugia, 2007.

non solo dei beni e servizi ma dell'idea che ad essi si associa. Il processo di posizionamento di una marca sul mercato dipende dal *livello di attenzione* che ottiene da parte dei consumatori. I managers chiamano *brand equality* la capacità della marca di generare valore captando l'attenzione dei consumatori in base a ciò che essi pensano del *brand* o dell'uso che ne fanno. L'attenzione può essere parzialmente catturata tramite la pubblicità, il design e il *brand management* ma essa discende soprattutto dai canali esterni della comunicazione sociale che mantiene un certo grado di autonomia. Il processo produttivo che dà vita ai *brands*, dunque, si genera soprattutto all'esterno dell'organizzazione del management d'azienda, sfruttando i canali della comunicazione e della socialità umana. Sono i consumatori che rispondono positivamente o producono interamente il *frame*, la cornice di senso, l'idea intorno a cui si costruisce il valore del *brand*. Ma è proprio in simili processi di posizionamento che viene messo in campo il regime di libertà controllata dell'*homo oeconomicus* moderno. L'individuo produce se stesso attraverso la marca, o meglio, produce l'immagine di se stesso, ciò che crede di essere o che vuole essere, attraverso il *frame branding*. In queste condizioni gli individui si trovano in quel regime di semi – libertà o di libertà diretta e controllata di cui parla Foucault a proposito del neo – liberalismo moderno. Ciò significa, in ultima istanza, che, da una parte, gli individui partecipano attivamente ai processi di “*brandizzazione*” in cui sono chiamati a svolgere sia ruoli attivi che passivi; ma, dall'altra, tali dinamiche sono guidate, controllate e gestite in modo tale che i potenziali significati, idee, valori che ne scaturiscono siano oscillanti entro dei parametri accettabili. Nei processi di posizionamento del *brand* si manifesta, dunque, il paradosso della libertà del neoliberalismo moderno.

Il risultato auspicato è, in ogni caso, il coinvolgimento attivo del consumatore che diviene anche produttore. Oggi la produzione si allontana dai luoghi di lavoro e si configura sempre più come un processo che deriva da una serie di attività precedentemente considerate parte del variegato universo del consumo. Accanto alla sovrapposizione tra tempo di lavoro e tempo libero è l'appropriazione delle esternalità a segnare una trasformazione radicale. Il capitalismo immateriale, infatti, sfrutta sempre più la conoscenza sociale degli individui trasformandola in capitale sociale ed in capitale dell'immagine. Ciò è riscontrabile in un'ampia gamma di fenomeni come ad esempio quelli che strutturano la “socialità di rete” e l'*on – line economy* (siti di incontri, giochi di ruolo sul Web, social *networks*, ecc.) oppure, in un differente contesto, quelli che sfruttano la bioeconomia delle risorse comuni (privatizzazione dei diritti di proprietà intellettuale, informazioni genetiche, biodiversità, ecc.).

Inoltre, M. Lazzarato⁶² segnala che il lavoro immateriale è in gran parte “libero”, cioè non retribuito e non supervisionato e nasce dall'attività relazionale, ludica, comunicativa degli utenti della rete e dei consumatori. Ciò produce un “surplus etico” o una “plus – socialità” che infine genera l'ambiente più idoneo per la produzione/valorizzazione economica. Diviene, dunque, difficile individuare una differenza tra lavoro produttivo e comunicazione non produttiva o consumo. Le

⁶² Cfr. M. Lazzarato, *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre corte, Verona, 1997.

strategie moderne di *brand management* che riguardano nello specifico il *branding dei beni di consumo* ed il *Customer Relationship Management*, puntano alla commodizzazione della produzione autonoma dei consumatori nonché all'anticipazione, programmazione, creazione di esigenze di consumo che riproducano determinate identità di marca. Strategie di questo tipo sono ad esempio, il *cool hunting* ("caccia alle tendenze") ed il *marketing virale*, che si rivolgono a segmenti di consumatori particolarmente attivi, oppure le tecniche di posizionamento mediatico come la *pubblicità*, la creazione di *comunità di marca* ed il *branding urbano* (predisposizione di *branding spaces*). Ma esistono anche numerose strategie di branding su Internet (*Internet economy*) che agiscono creando ambienti pre-strutturati per l'esercizio di forme controllate di libertà.

Dunque, dal punto di vista dei *brand managers* gli individui utilizzano le marche come mezzi di produzione. Le strategie di branding che si sviluppano a partire dagli anni Ottanta differiscono parecchio dalle strategie di marketing di stampo fordista che miravano all'imposizione di forme di consumo e di comportamento ai consumatori. Il marketing esperienziale aspira, al contrario, alla trasformazione dei beni e dei servizi in strumenti attraverso i quali gli individui possono costruire i propri significati. I consumatori, dunque, non sono disposti a pagare per il *brand* in sé ma per l'esperienza, la sensazione, l'emozione che il *brand* consente di realizzare. I managers si attendono, quindi, che i soggetti aggiungano valori più o meno personali alla marca, che la incorporino nei loro stili di vita, che producano le loro interazioni a partire dall'ambiente strutturato dal marchio. Per questo, le strategie di branding più utilizzate fanno riferimento a differenti tipologie di interazione consumatore/marchio/prodotto.

Un metodo che negli ultimi anni si è diffuso notevolmente è il "*marketing virale*" (chiamato anche "guerriglia marketing" e "*stealth marketing*") che consiste nello stimolare il coinvolgimento del consumatore nella diffusione e circolazione del *brand*, attraverso il passaparola e mettendo in opera l'interazione e le risorse comunicative della vita quotidiana, le relazioni formali o informali dell'individuo. A sua volta, le tecniche di marketing che fanno capo a questa strategia sono delle più varie: diffusione di un prodotto presso un gruppo di consumatori precedentemente selezionato, considerato particolarmente affidabile ed autorevole; organizzazione di vere e proprie messinscena che coinvolgono i consumatori e consistono in slogan pubblicitari e spot da recitare in luoghi pubblici ed affollati; attività informativa con SMS, e - mails e strumenti multimediali.

Una tecnica simile ma più consolidata è l'introduzione del *brand* in reti o comunità sociali già esistenti e caratterizzate da una forte identità differenziale. L'idea è quella di associare a particolari condizioni, status, orientamenti sessuali, interessi, dinamiche di coinvolgimento emotivo uno specifico marchio che si propone di rappresentare simbolicamente la condizione, il punto di vista, l'identità del gruppo. È ciò che Nike, ad esempio, è riuscita a realizzare presso le comunità afroamericane delle periferie suburbane, nelle quali il possesso di scarpe da ginnastica con il logo della multinazionale ha rappresentato un simbolo di integrazione sociale e di emancipazione economica. Lo stesso dicasi di marchi come Absolut Vodka presso le

comunità gay o il cognac Courvoisier per gli appassionati di musica rap. La marca diviene parte integrante dell'universo simbolico di una particolare sottocultura.

Ma i consumatori sono utilizzati anche come partecipanti attivi e co – produttori nel processo di sviluppo dei beni commercializzati. Molte aziende, infatti, attendono i *feedback* dei consumatori ed il giudizio da questi formulati sul gradimento di un prodotto prima di procedere alla commercializzazione o in fase di *re – styling*. In altre circostanze, invece, si chiede agli stessi consumatori di prendere parte alla progettazione ed alla realizzazione del prodotto con proposte che possono essere inoltrate tramite Web, servendosi dei siti Internet delle aziende o attraverso l'utilizzo di altre tecnologie di comunicazione interattiva. Si tratta di una proposta che, ad esempio, è stata lanciata con grande successo dalla Fiat, che, annunciando la produzione della nuova Cinquecento, si servì di progetti inviati da consumatori (evidentemente esperti) per il *re – styling* della vettura. Tali forme di coinvolgimento diretto del consumatore non sono, come potrebbe sembrare evidente, volte alla creazione di una relazione operativa o funzionale con il consumatore. L'idea che ispira tale strategia, al contrario, è che il coinvolgimento nella progettazione del prodotto possa divenire veicolo di affezione e interesse nei confronti del marchio. Il coinvolgimento attivo consente al consumatore di introiettare e diffondere il credo aziendale, di affezionarsi alla personalità del *brand*. Il *brand* deve, dunque, penetrare nella quotidianità del soggetto, ne deve uniformare automaticamente ed inconsciamente le modalità d'azione e di pensiero. Deve, inoltre, garantirsi una veloce ed efficace circolazione, utilizzando come *media* i canali relazionali e le competenze comunicative del soggetto.

Ma sarebbe errato sottovalutare il vantaggio economico che le aziende ricavano da strategie direttamente volte ad alleggerire le spese di progettazione e distribuzione del prodotto. La delega di alcune funzioni di progettazione, collaudo, organizzazione e pubblicità ai consumatori ed agli utenti è sempre più utilizzata anche nella vendita al dettaglio, ad esempio nelle grandi catene di negozi o nei *megastore*, dove il cliente è sempre più coinvolto nelle fasi di organizzazione (ad esempio il pagamento tramite casse fai da – te) o nella fase di trasporto e montaggio dei prodotti (ad esempio il cosiddetto “*metodo Ikea*”)⁶³.

Ulteriori strategie utilizzate sono quelle che rientrano nell'ampio settore del *cool hunting*. Con questo termine si intendono tanto le più recenti metodologie comportamentali che vengono impiegate nelle ricerche di mercato, quanto l'istituzione di figure che consentono all'impresa di realizzare il monitoraggio “dal basso” degli atteggiamenti di consumo. Le aziende di *trand scouting*, ad esempio, vanno alla ricerca di persone che abbiano un elevato grado di motivazione ed adeguate caratteristiche relazionali e comunicative, che gli consentono di prevedere o anticipare mode e tendenze. I *trand setters* sono dei soggetti in grado di anticipare atteggiamenti e stili di vita futuri. Recenti studi hanno, tuttavia, dimostrato che ciò che muove tali soggetti è soprattutto il risentimento che li spinge ad accettare la sfida del mercato, accentuato dal senso di provocazione sociale. In altre parole, come si evince dall'etimologia del termine inglese “*cool*” (atteggiamento di sfida e provocazione), il risentimento di questi soggetti è sfruttato dalle più recenti strategie

⁶³ Cfr. V. Codeluppi, *Il biocapitalismo*, op. cit.

di branding per mettere in moto la circolazione dell'immagine di marca anche in contesti difficilmente raggiungibili come in alcune comunità giovanili. E sono giovani, nella maggior parte dei casi, i soggetti che vengono ingaggiati per diventare *brand setters* di un determinato marchio. Ma la ribellione che questi soggetti incarnano, come sottolinea A. Quart⁶⁴, costituisce una forma di resistenza privata ed a – politica, una modalità di evasione dal coinvolgimento attivo. Tale bisogno di differenziazione, non a caso, è l'opposto della tendenza all'omologazione dei gusti che anche le più recenti politiche di branding tendono a contrastare. In altre parole, la conflittualità di questi soggetti, per lo più appartenenti ad una cultura giovanile priva di identità politiche forti, si manifesta contro la tendenza alla massificazione economica e si incarna nell'aspirazione a ricercare nel *brand* l'elemento che contraddistingue, che differenzia. Per questo il *cool* diviene il motore di una ribellione apolitica ed individuale, una ribellione che vede nel *brand* l'unico valore che vale la pena difendere.

Esistono anche strategie di marketing in grado di estendere il *brand* a piattaforme mediatiche diverse, facendo riferimento al contenuto. Il *branding di contenuto* si diffonde laddove esistono una molteplicità di “*commodities* intertestuali”, cioè quando un particolare prodotto viene promosso attraverso canali mediatici diversi o venduto in formati differenti (viene, per esempio, pubblicizzato in un film, in un libro, attraverso gadget, ecc.). Ciò consente al contenuto di spaziare tra differenti prodotti con il risultato che è l'ambiente in cui si strutturano i significati del *brand* ad assumere importanza. Ciò costituisce, come ho già sottolineato, una strategia molto produttiva per l'azienda, in quanto la creazione di ambienti in cui far circolare prodotti, utilizzando i consumatori come vettori di comunicazione e senso, consente al marchio di innovarsi continuamente e di inserirsi dinamicamente nella sfera di libertà controllata del consumatore. Si tratta, dunque, di tecnologie bioeconomiche che non fissano i soggetti entro regole stabilite. Creando ambienti di vita e di lavoro il *branding* sfrutta la capacità innovativa, la creatività, l'imprevedibilità del soggetto per produrre valore economico e rinnovare continuamente l'immagine del proprio marchio. Addirittura, entro certi limiti, l'imprevedibilità degli atteggiamenti e delle reazioni di produzione/consumo deve essere provocata ed indotta, al fine di riprodurre il dinamismo associato all'idea di *brand*.

La mediatizzazione del consumo si riflette soprattutto nella trasformazione delle strategie di *comunicazione pubblicitaria* che si servono sempre più frequentemente degli ipertesti e delle tecnologie multimediali che garantiscono un'interazione diretta e costante con gli utenti. Essa, dunque, non passa più solo per i canali tradizionali come la televisione, i giornali o la radio. Anche nel caso della pubblicità vale la regola della creazione di ambienti di consumo, cosa che può essere realizzata, ad esempio, inserendo spot pubblicitari più o meno espliciti nei film o nelle serie tv. Ma strategie ancora più sottili ed efficaci di branding sono realizzate trasformando lo stesso spazio fisico in ambiente per la creazione, promozione e circolazione dei simboli di marca. Si tratta del cosiddetto *marketing urbano*, tra le ultime tendenze in fatto di strategie di interazione con il consumatore. Il *marketing urbano* può essere

⁶⁴ Cfr. A. Quart, *Generazione R: i giovani e l'ossessione del marchio*, trad. it. di I. Rubini, Sperling & Kupfer, Milano, 2003.

applicato a vari settori, come ad esempio la progettazione di beni e servizi urbani, gli interventi di riqualificazione urbana, il miglioramento all'accesso dei servizi, la promozione dell'immagine e dei valori della città o delle proprie opere d'arte, monumenti, musei, ecc. In altre parole, anche i simboli della città o l'immagine che ad essa si associa possono essere trasformati in un marchio, cedendo i diritti di proprietà associati al *brand* ad imprese pubbliche o private, che ne gestiranno la commercializzazione, la riproduzione, la circolazione.

Ma il *brand* prende di mira anche altri spazi fisici, quelli che Ritzer definisce come *ambienti tematici*⁶⁵. Questi coincidono per lo più con i punti vendita delle diverse aziende. In essi non prevale l'orientamento all'esposizione ed alla vendita del prodotto come nei negozi tradizionali ma la valorizzazione del *brand* attraverso la creazione di un ambiente in cui il cliente è chiamato a fare "esperienza". L'introduzione del "fattore E" (dove E sta per "entertainment") indica che l'organizzazione dello spazio fisico deve avvenire in base all'esigenza ludico – ricreativa del consumatore, cioè attraverso la trasformazione degli anonimi "non – luoghi" della modernità in luoghi del divertimento e dell'intrattenimento in cui le famiglie possono trascorrere il tempo e fare "esperienza", entrando in contatto con lo "spirito" e la "personalità" del *brand*. Ritzer sottolinea come gli spazi di esposizione spettacolare della merce non possono certo essere considerati un'invenzione recente. Codeluppi mostra come la "vetrinizzazione"⁶⁶ è un fenomeno antico come il capitalismo. Tuttavia, i santuari dell'economia moderna in cui si diffonde il *marketing esperienziale* sono differenti dalle vetrine dei *passages* parigini. Essi chiamano ad un coinvolgimento attivo del consumatore attraverso esperienze pratiche, giochi, iniziative, attività che ruotano non soltanto intorno ai prodotti ma intorno ai valori che essi intendono veicolare con la marca. I prodotti veri e propri divengono dei puri strumenti; ciò che interessa è produrre emozioni, affettività, coinvolgimento emotivo verso quell'ambiente e quel marchio in modo tale da incrementarne la familiarità. Oltre a ciò, vi sono le già citate comunità di marca, nate già a partire dagli anni Ottanta, dall'improvviso successo delle tecniche di *Customer relationship management* che resero disponibili enormi quantità di informazioni sui soggetti e sui profili di consumo di questi, organizzati in banche dati ed accessibili gratuitamente alle aziende.

Da quanto detto si evince che il *brand* è la manifestazione paradigmatica della logica del capitalismo cognitivo. Per esplicitare questa premessa si considererà il capitale in una triplice dimensione. Da una parte, come strumento materiale utilizzato per produrre qualcosa, *mezzo di produzione*. Dall'altra, come una *relazione di potere*. Infine, come *manifestazione del valore*. In quest'ultimo caso, il valore indica il processo produttivo cristallizzato nelle macchine, negli stabilimenti industriali, nelle diverse attività. Si tratta di "valore in divenire", plusvalore in senso marxiano. Date queste tre accezioni di capitale, Arvidsson si chiede in che modo il *brand* ne

⁶⁵ Cfr. G. Ritzer, *La religione dei consumi: cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iper – consumismo*, trad. it. di N. Rainò, Il Mulino, Bologna, 2000.

⁶⁶ Cfr. V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, op. cit.

costituisce l'aspetto paradigmatico e l'elemento di "modernità"⁶⁷. La risposta che l'autore dà si articola intorno a tre prospettive che riassumono le tre accezioni di capitale precedentemente delineate.

-Immaterialità. Questo aspetto è stato lungamente trattato nella sezione dedicata al capitalismo cognitivo. Si tratta della prevalenza della dimensione emotivo – espressiva, oltre a quella prettamente cognitiva, rispetto alle caratteristiche funzionali dell'oggetto di marca. L'aspetto relazionale che costituisce il presupposto della creazione di "ambienti" consoni alla produzione e circolazione di nuovi significati e "valori" economici non si limita ai rapporti tra persone ma anche a quelli tra individui e oggetti, immagini, simboli, suoni. La multidimensionalità ed il polisensualismo caratterizzano delle componenti importanti dell'immaterialità del *brand*. Un esempio lampante di ciò è costituito dal cosiddetto "marketing di contenuto", in base al quale la "cultura del *brand*" è veicolata attraverso una molteplicità, spesso eterogenea, di mezzi mediatici ed informatici. È il contenuto immateriale della marca che emerge come *mezzo di produzione* capitalistica. Il capitale sociale, cognitivo, umano della conoscenza non ha un valore d'uso che risiede nella materialità dei mezzi di produzione (pixel, database, schermi, ecc.) ma nelle relazioni simboliche che questi riescono a generare. Questa caratteristica implica anche l'impossibilità di collocare le marche in uno specifico spazio fisico, divenendo, allo stesso tempo, ubiquo ed invisibili. È questa caratteristica che le rende, come sostiene T. Negri, coestensive alla ri-produzione, cioè affini alla vita stessa⁶⁸. Ciò significa che il *brand* stesso diviene uno spazio in cui la realtà può svilupparsi e costituisce, come detto, una vera e propria *piattaforma d'azione*.

-Programmazione. I *brand* operano come dei programmi che producono e controllano altri programmi. All'interno di circuiti programmabili di azione/reazione la capacità progettuale dei *frames branding* non implica un'assoluta rigidità. Al contrario, tali circuiti devono essere flessibili e gradualmente adattabili alle risposte dei consumatori. Gli individui, dunque, sono chiamati all'azione ed all'interazione produttiva all'interno di sistemi di rete che necessitano di continui adattamenti funzionali. Arvidsson sottolinea la caratteristica governamentale di tale sistema. Il governo delle relazioni economiche avviene in base ad un concetto di programmazione che, in termini foucaultiani, implica – e non esclude – l'esercizio di una certa libertà d'azione e d'iniziativa da parte dei soggetti coinvolti. Non si ha, dunque, una programmazione rigida ma caratterizzata da un equilibrio funzionale e controllato tra libertà e costrizione. Secondo l'autore il governo raggiunge la sua massima espressione con la diffusione globale della tecnologia dell'informazione che consente di moltiplicare i processi di soggettivazione economica mantenendo allo stesso tempo delle forme concrete di controllo. Così Arvidsson:

Il brand management deve (...) assicurarsi che ciò che viene prodotto dalla moltitudine emerga come una qualità compatibile con le altre, e quindi garantire che la produttività

⁶⁷ Cfr. A. Arvidsson, *La marca nell'economia dell'informazione. Per una teoria dei brand*, op. cit.

⁶⁸ Cfr. T. Negri, *Value and affect*, *Boundary 2*, 26 (2).

si sviluppi secondo «piattaforme desiderabili e preferibili». È questo lo scopo della programmazione: i brand si evolvono con l'attività del sociale, ma in maniera programmata, facendo emergere solo le qualità compatibili. Il brand management dunque si basa sulla “depurazione riflessiva” della produttività della moltitudine, che viene filtrata e reinserita nel sociale come qualità “finita”⁶⁹.

-*Valore*. Trasformando le qualità individuali in “*piani di compatibilità*” il *brand* agisce come una sorta di *medium* generalizzato della comunicazione. Così come il denaro, infatti, il *brand* rappresenta un mezzo che trasforma qualcosa in qualcos'altro ma, in questo caso, non si tratta della trasformazione del valore d'uso in valore di scambio, della qualità in quantità. La marca assicura la trasmissibilità e la compatibilità globale di determinate qualità. Questo aspetto è riassunto in una delle caratteristiche più importanti del *brand*: la *modularità*. Le qualità della marca possono essere trasmesse in modo discreto, servendosi di pacchetti informativi differenziati, ma possono essere anche riassemblate senza che le caratteristiche qualitative specifiche ne risentano. Come abbiamo visto, nella letteratura sul marketing il valore di una marca è generalmente definita *brand equity*, cioè l'insieme delle risorse che la marca riesce a mobilitare in termini di nome, simboli, attività che consentono di aumentare o diminuire la valorizzazione di un bene o di un servizio.

Oltre a queste tre proprietà – *immaterialità*, *programmazione*, *valore* – che contraddistinguono il *brand* come forma di capitale cognitivo esistono dei “nuovi” obiettivi che esprimono la valorizzazione dei marchi e che consentono loro di sopravvivere, adeguandosi ad un mercato sempre più competitivo e globalizzato. Si tratta dell'adozione di nuovi codici di comportamento e “valori” di riferimento. Tra di essi vi è, ad esempio, quella che nella letteratura di riferimento è definita come “eticità”: “*essere etici per essere competitivi*”⁷⁰. È questo l'obiettivo fondamentale da cui dipende la sopravvivenza delle imprese. Si tratta di assumere la vocazione solidaristico/sociale come criterio per attribuire nuove caratteristiche al *brand*, associandolo ai valori di un'economia sostenibile, attenta all'ambiente e sensibile alle responsabilità sociali che derivano da un'oculata gestione delle risorse naturali (si può citare l'esempio del tonno che non contribuisce a spopolare il mare o della carta igienica che non provoca il disboscamento dell'Amazzonia). Si tratta dell'ultima frontiera della bioeconomia contemporanea: trasformare i movimenti d'opinione e i contenuti critici in risorse per rilanciare l'immagine dell'impresa e del marchio, promotrici di “valori” sociali, culturali, ambientali importanti per l'intera umanità. Le imprese cercano, dunque, di assecondare i processi di sensibilizzazione, inserendosi in essi e sviluppando una nuova coscienza etica come forma di penetrazione bioeconomica. Tali processi fanno presa in maniera diretta sulla sensibilità e l'emotività degli individui, attuandone un controllo ancora più impercettibile e silente.

⁶⁹ A. Arvidsson, *La marca nell'economia dell'informazione. Per una teoria dei brand*, op. cit., pp. 157-158.

⁷⁰ M. Fioroni, G. C. Titterton, *Brand storming. Gestire la marca nell'era della complessità*, op. cit., p.7.

Un'altra caratteristica che rinnova l'immagine dei *brands* nella bioeconomia contemporanea è l'interesse per la salute. Le marche sono sempre più associate a prodotti che hanno l'obiettivo di prevenire, curare, garantire la salute. Per stimolare l'interesse verso il marchio e fidelizzare i consumi è necessario costruire un'etica della salute/salvezza, che faccia riferimento non tanto ai singoli beni commercializzati ma alla linea di prodotti che sono riuniti intorno ad un'immagine di marca. È necessario, in altre parole, che la vocazione salutista divenga una delle caratteristiche fondamentali, se non la principale, del "carattere" di marca. In questo come in altri casi è l'emotività del consumatore che deve rispecchiarsi nella vocazione etica alla salute del marchio. E ciò soprattutto perché ciò a cui le imprese mirano è la creazione di una relazione solida e stabile con il consumatore. In questo orizzonte valoriale il *brand* mira alla strutturazione di un rapporto fiduciario con il consumatore/paziente che evoca, anche se in maniera sicuramente più leggera e spensierata, la solidità di una relazione medico/potenziale malato. L'elemento della potenzialità è molto importante anche in questo caso. Nessuno yogurt, infatti, potrebbe sostituirsi pienamente ad un medicinale curativo. Tuttavia, quello stesso yogurt può farsi promotore di una sensibilità salutista che mira alla prevenzione ed all'assicurazione contro i rischi derivanti da condotte di vita scorrette. In questo caso, dunque, la creazione di un rapporto fiduciario e duraturo con il cliente si basa sulla programmazione di stili di vita in cui pratiche di prevenzione si intrecciano con rappresentazioni etico – morali. Il *marketing della salute* non ha come obiettivo la cura ma la prevenzione intesa tanto in senso medico che in senso etico/morale. Ed i sentimenti individuali e collettivi intorno a cui questo aspetto ruota sono alimentati da un'implicita evocazione del rischio che porta con sé il dovere di predisporre dei rimedi. Ciò significa che i meccanismi sottili del marketing pubblicitario fanno leva sui piccoli sensi di colpa che i consumatori provano per non essersi perfettamente adeguati ai modelli dominanti di una società sempre più attenta alla dimensione estetica e salutista. Le politiche del benessere ed i modelli sociali ad esse corrispondenti impongono dei criteri di salubrità e degli stili di vita considerati "normali". Il marketing della salute ha creato nuove fette di mercato attraverso la differenziazione dei prodotti e dei marchi. In simili contesti, il ruolo del *brand* è molto importante, in quanto è l'elemento che cristallizza in sé le immense potenzialità di valorizzazione e rivalorizzazione sociale.

È nell'epoca che ha visto il declino delle grandi ideologie che il branding si candida a diventare vettore di valori sociali e di racconti condivisi. E per far ciò utilizza la forza coesiva del simbolo. Il linguaggio del marketing e del branding, infatti, diviene veicolo di socialità e di eticità in quanto si sostituisce alle grandi narrazioni collettive, ne prende il posto, inserendosi nelle dinamiche di costruzione simbolica. In un'epoca in cui, come ha messo efficacemente in luce Sennett⁷¹, ha luogo la disarticolazione dei percorsi di vita e si sperimenta l'impossibilità di esprimere e dare coerenza ai racconti individuali e collettivi, la forza emotivo – simbolica del *brand* può costituire un'ancora di salvezza, può dare voce al disorientamento identitario ed alla frammentazione esistenziale. Presentandosi come portatori di idee, valori,

⁷¹ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, op. cit.

messaggi, tratti caratteriali che per l'individuo possono essere desiderabili, i *brands* ottengono la forza coesiva del simbolo, unificando l'universo interiore ed esteriore.

É in questi termini che si esprime la letteratura economica di riferimento, parlando del branding come quello strumento, quasi sacro, che riesce ad esprimere e ricomporre i disagi della modernità, soprattutto di fronte al rischio della sovrapposizione tecnologica e mediatica. In questi termini, l'ordine del discorso del *brand* sembra soffermarsi su un'etica in un certo senso anti – tecnologica e anti – mediatica. L'ultima frontiera del branding, dunque, mira a celare o, quantomeno, sfumare le importantissime precondizioni tecnologico – mediatico – comunicative che la determinano. In quest'ottica il *brand* diventa quasi uno strumento che consente di recuperare la fisicità e l'emozionalità sopite dai regimi iper – tecnologico ed iper – mediatico in cui viviamo quotidianamente. Si può parlare, dunque, di un'impronta etica che stimola il consumatore a riporre nella forza evasiva del *brand* la speranza di un superamento della mera materialità e strumentalità della tecnologia o delle barriere che impediscono la piena espressione della fisicità. Si tratta, dunque, di un ordine del discorso che si fa paradossalmente promotore di una nuova forma di umanizzazione, vista sia nei termini del "ritorno" ad una condizione pre – tecnologica che ad un superamento delle barriere e dei confini meramente strumentali verso una visione iper – tecnologica. In questo secondo caso, si fa riferimento ad un'idea di tecnologia che va oltre se stessa, che supera qualsiasi barriera fisica per aderire completamente alle esigenze espressive e vitali dell'individuo, che si fa "naturale" proiezione del corpo umano e, nello stesso tempo, strumento del proprio superamento. Facendo leva sulle aspirazioni umane, infatti, l'etica iper – tecnologica si propone di attuare il superamento delle barriere e dei limiti. Le politiche di branding delle grandi multinazionali dell'informatica, infatti, nella maggior parte dei casi, promuovono proprio questa capacità di superamento, questa aspirazione alla totalità, questo sogno di potenziamento delle possibilità umane verso una dimensione più che umana. In queste immagini l'aspetto strumentale della tecnologia è secondario; prioritaria è l'idea di potenza, di completezza, di realizzazione che il "carattere" del *brand* veicola dando vita alle aspirazioni ed ai sogni umani. Si tratta di un tocco quasi magico. In fondo all'uomo viene promesso ciò che è umanamente impossibile realizzare: il superamento dei limiti, il controllo del mondo, l'assicurazione contro ogni rischio. Questo aspetto consente di individuare due dimensioni molto importanti dal punto di vista bioeconomico e biopolitico.

Da una parte si assiste ad una promessa di perfezionamento dell'uomo attraverso i valori, le idee, le possibilità veicolate dal *brand* e dalla forza coesiva dei suoi simboli. Obiettivo del *brand* è la definizione di un orizzonte valoriale e di un ordine del discorso che mira, in diversi modi, al superamento dell'umanità sulla strada della totalizzazione e della pienezza esistenziale, sensoriale, emotiva, esperienziale. Evasione dalla dimensione umana, dunque, e promozione di un'immagine di pienezza. Tratto comune alla letteratura apologetica ed a quella critica sul marketing è la considerazione del *brand* come nucleo mitopoietico di una religione laica. Tale religione, caratterizzata dai propri simboli e dai propri rituali, nonché da profeti ed adepti, promette all'uomo il superamento della condizione di fallibilità e di precarietà

attraverso una trascendenza immanente, cioè una trascendenza a cui si accede *oikonomicamente*.

Ma, dall'altra parte, sono i *brands* ad assumere sempre più le caratteristiche umane. L'umanizzazione del *brand* costituisce il risvolto della medaglia della biopolitica contemporanea. Aderendo completamente alla vita ed al corpo individuale il branding ne assume le sembianze, si fa portatore di caratteristiche emotivo – etiche – caratteriali molto simili a quelle umane. Il *brand* diviene, dunque, indistinguibile dall'individuo, si intreccia con esso. L'umanizzazione del *brand* è visibile in tutte quelle strategie cui ho fatto riferimento, come il *marketing virale*, che assumono, anche nella denominazione, un significato biologico – vitale. Ed è la componente genetica, ancor più che quella organica, ad essere chiamata in causa nella valorizzazione dei tratti umani del *brand*. Gli esperti di marketing e di strategie pubblicitarie, infatti, parlano liberamente del *brand* come il DNA di un prodotto, dei processi di innovazione produttiva come evoluzione biologica e delle strategie trasformative o di ristrutturazione produttiva come interventi di ingegneria genetica. Ma anche la metafora organica è molto utilizzata: il *brand* è visto come un organismo che deve necessariamente adattarsi all'ambiente per sopravvivere e condurre una dura lotta per l'esistenza per assicurarsi fette di mercato. La metafora organica, già utilizzata agli albori dell'economia politica (Ricardo, Malthus) riemerge nel linguaggio del branding moderno. Ma in un organismo la dimensione più superficiale, più esteriore - il corpo - non ha un'importanza secondaria. Le ultime frontiere del branding tendono, ad esempio, alla valorizzazione del *polisensualismo* come componente bioeconomica fondamentale⁷². Se, infatti, il marketing si era tradizionalmente concentrato sulla stimolazione della vista, attraverso l'iper - esposizione del soggetto alle immagini, le strategie della moderna bioeconomia mettono in campo anche gli altri sensi: l'udito, l'olfatto, il tatto, il gusto. Ciò per realizzare una dimensione esperienziale/sensoria completa e pienamente soddisfacente. Questo è solo uno dei molteplici esempi che potrebbero essere citati rispetto alla "vocazione" sensoriale del marketing moderno. Quanto detto consente di isolare due dinamiche con le quali si intende in questo contesto rendere conto, seppur in maniera parziale e schematica, della duplice anima della bioeconomia moderna.

- "*Brandizzazione*" dell'uomo. Essa è realizzata attraverso la "vocazione" religiosa del *brand*, cioè la caratteristica che fa dei loghi i nuclei sacri di una nuova religione laica. Non sono rari i casi di campagne pubblicitarie in cui l'approccio con il sacro, con il fine superiore dell'esistenza e con l'assoluto diventano il tema principale. Un esempio per tutti: la campagna pubblicitaria che qualche anno fa lanciò la Nike con lo slogan "*Test your faith*", in cui una figura sfocata ed indefinita correva stagliandosi contro un cielo terso e nitido. Tale corsa evocava, quindi, la verticalità, il bisogno di assoluto, lo slancio religioso. In altri termini, la corsa perdeva la sua caratteristica di attività fisica e diveniva uno slancio verso il trascendente, reso possibile dalle calzature sportive. Il significato che valorizza il marchio, dunque, non è la descrizione didascalica di ciò che si può fare con il prodotto ma la dimensione

⁷² Cfr. Fioroni M., G. C. Titterton, *Brand Storming. Gestire la marca nell'era della complessità*, op. cit.

simbolica e “sacra” cui si ha accesso. La corsa dell’atleta diviene, allo stesso tempo, simbolo di libertà, di assenza di costrizioni e veicolo di un’esperienza di natura trascendente. L’uomo si trova in un orizzonte significativo che propone contemporaneamente il superamento dei vincoli umani e l’accesso ad un’esperienza trascendente, che proietta l’esistenza individuale verso un fine superiore. Se le religioni tradizionali appaiono agli individui sempre più distanti dalla realtà sociale ed incapaci di farsi interpreti dei cambiamenti socio-politici ed economici, la bioeconomia si propone come un universo trascendente caratterizzato da miti, riti, dogmi, vere e proprie forme liturgiche. Esistono, infatti, molteplici indicatori che fanno assumere alle strategie di branding l’aspetto di una vera e propria religione laica:

- *Credo*. Si tratta della dimensione mitologica. Così come nel contesto religioso, anche nel campo della bioeconomia è necessario costruire un nucleo mitico, un credo, intorno a cui edificare il senso di appartenenza di coloro che diverranno membri della “comunità di marca”. Il *brand* riesce ad esprimere questa dimensione attraverso la narrazione di un racconto condiviso che fornisca una visione semplificata della realtà, un fine ultimo verso cui tendere. Nel caso di alcuni *brands*, ad esempio, il fine espresso è quello della soddisfazione assoluta, dell’appagamento emotivo ed espressivo; in altri casi il fine può coincidere con l’adesione a determinati stili di vita, veicolati dai media o la “promessa” di diventare come qualcun altro. Ciò avviene, ad esempio, quando l’immagine di marca è associata a personaggi celebri del cinema, della musica, dello spettacolo. In questo caso, l’immagine della realtà preconfezionata dalle strategie di branding è il raggiungimento della celebrità, della notorietà o semplicemente di uno stile di vita degno di una star.
- *Liturgia*. Questa dimensione è correlata alla ritualità del consumo, che genera familiarità e relazionalità e che, in ultima istanza, struttura quello spazio simbolico, quel *frame*, che costituisce l’ambiente in cui l’immagine di marca nasce, cresce e si moltiplica attraverso le pratiche quotidiane ed i processi di soggettivazione. La liturgia del *brand* predispone anche gli spazi simbolici e sacri nei quali prende forma e si rinnova periodicamente la forza coesiva del culto.
- *Iconografia*. Fa riferimento ai simboli attraverso cui i marchi si esprimono. La dimensione simbolica è fondamentale nella sfera del branding in quanto la forza di un marchio si esprime proprio attraverso il proprio indicare altro, la trascendenza che la dimensione simbolica consente di esprimere ma anche la capacità di tenere insieme (*sym – ballein*) ciò che per sua natura è differente, l’immanenza e la materialità dei corpi e degli oggetti. Dunque, i *brands* cercano di catturare sul piano bioeconomico la vocazione unificante, identitaria, relazionale del simbolo, dando in tal modo solidità ed evidenza al nucleo mitopoietico che ne costituisce la base.
- *Agiografia*: Il branding struttura una religiosità che ha espressione anche nel culto di “profeti” e “santi”. La dimensione mitologica, dunque, si incarna anche in personalità creative, innovative, *sui generis* che rappresentano i capostipiti del credo,

coloro che hanno dato vita al marchio e ne hanno garantito la sopravvivenza e la diffusione. Molto spesso i *brands* non sono altro che la cristallizzazione simbolica del carattere del loro fondatore ed è, infatti, intorno a questa figura che la liturgia si costruisce anche con la sacralizzazione dei luoghi di fondazione, che divengono dei veri e propri “santuari” per il culto del profeta e per la venerazione delle sue reliquie⁷³.

- *Escatologia*: La forza di un *brand* si rispecchia anche nella *promessa di un mondo ideale* che può esistere oltre a quello reale. La dimensione escatologica si riassume in una vera e propria *promessa di salvezza* che non implica, però, l’attesa della fine dei tempi. La redenzione è nel *qui ed ora*, non si proietta in un altro mondo ma nello stesso mondo. È questa una delle caratteristiche che fa della vocazione “religiosa” del branding una trascendenza immanente, un’elevazione spirituale che può dare la “beatitudine in terra”. Il segreto per la salvezza è racchiuso nell’accesso al mondo del marchio, mondo parallelo, concretamente accessibile in questa vita.
- *Pastorale*. Un altro aspetto importante è quello delle pratiche di “proselitismo” che un marchio deve attuare per garantire la diffusione della “parola”. Questo aspetto, come ha efficacemente mostrato Foucault ricostruendo la genealogia delle pratiche pastorali, ha l’obiettivo fondamentale di garantire longevità e stabilità al credo e favorirne la moltiplicazione attraverso le esperienze di vita e il racconto dei suoi adepti. La *brand religion* necessita di una pastorale per creare quei campi di relazione, quei dispositivi di potere/sapere che contribuiscono a strutturare l’equilibrio, sempre instabile, tra soggettivazione ed oggettivazione, tra pratiche attive e controllo disciplinare. Ma non bisogna dimenticare che un rapporto pastorale presuppone una *cura di sé*, cioè l’assunzione di un progetto salvifico/curativo da parte dei pastori e di un atteggiamento di docile abbandono da parte degli “adepti”. La disciplina consente a tale relazione di perpetuarsi nel tempo, di rafforzarsi, garantendo l’ancoraggio del credo religioso nelle pratiche di vita quotidiana. Tutto ciò è visibile, ad esempio, nelle strategie di *branding virale* o nel settore del *Customer relationship management* nei quali l’individuo è continuamente chiamato a dare prova della propria fedeltà al marchio attraverso condotte esemplari e pratiche quotidiane di “devozione”.

-*Umanizzazione del brand*. La sfida maggiore che le politiche di branding si propongono oggi è quella di rendere umano ciò che per sua natura non lo è. Non faccio semplicemente riferimento all’attitudine umana, da sempre esistita, ad antropomorfizzare oggetti non animati. Mi riferisco, invece, alla tendenza a considerare i *brands* passibili di assumere ed esprimere caratteristiche bio –

⁷³ Basti pensare, per avere un esempio di ciò, al ruolo fondamentale che Steve Jobs ha avuto come fondatore di una delle multinazionali più importanti e ricche del mondo: la Apple. Il ruolo di Jobs è stato considerato come il motore vero e proprio dell’azienda, l’anima della propria attività. La multinazionale non è riuscita a distaccarsi dal culto del suo profeta nemmeno quando Jobs, per motivi di salute, ha dato le proprie dimissioni dal consiglio di amministrazione. C’è chi, in quell’occasione, si spinse ad ipotizzare che l’abbandono del fondatore avrebbe gettato la Apple in una crisi irreversibile. Da questo esempio si può comprendere fino a che punto il *brand* di un’azienda possa essere caratterialmente ed emotivamente legato alle vicende biografiche del proprio fondatore.

organiche umane, essendo definiti da veri e propri contenuti genetici e vitali. È il consumatore che chiede disperatamente al marchio di umanizzarsi, per rispondere più efficacemente alle complesse esigenze bio-sociali dei singoli e delle collettività. Al *brand* si chiede, dunque, di essere amico, di farsi portatore delle esperienze più intime e profonde dell'individuo, di trasformarsi in principale strumento comunicativo ma soprattutto di divenire *racconto* di vita. La crisi delle grandi narrazioni, l'impossibilità individuale e collettiva di raccontarsi, in una società sempre più dominata dalla frammentazione degli spazi e dalla riduzione dei tempi, stimolano l'accaparramento di spazi e luoghi dove ricostruire il senso dell'esperienza, l'identità, la coerenza narrativa e biografica. Ed una delle più importanti precondizioni affinché i *brands* riescano a colmare tale vuoto narrativo è che guardino la realtà con gli occhi dell'individuo, che si incarnino nei percorsi vitali, assumendone le sembianze. Alla divinizzazione dell'uomo corrisponde un umanizzazione del divino. È proprio il senso del confine, la *santità* del limite che viene messa in discussione fino ad essere cancellata. Per questo la marca può essere considerata oggi alla stregua di un *organismo vivente* dotato di un proprio statuto organico, di una propria identità e di un proprio carattere. La personalità del *brand* è considerata come l'insieme delle caratteristiche umane associate al marchio. Ed i concetti darwiniani di *sopravvivenza del più adatto* e di *evoluzione biologica* sono ampiamente impiegati nel campo del branding per dare corpo e sangue ai marchi, per umanizzarli. Così, ad esempio, si esprimono Fioroni e Titterton, esperti di *brand marketing*:

Nella stessa evoluzione della marca riscontriamo i tratti dell'evoluzione umana per come essi sono stati rappresentati da Darwin. Il marchio, come l'uomo, è destinato a combattere per la sopravvivenza e quindi i principi che regolano la natura sono simili a quelli del mercato in quanto in entrambi i casi ci si trova in luoghi impervi e competitivi in cui l'imperativo diventa *sopravvivere*. Sopravvive il più adatto, quello che riesce ad adeguarsi prima al cambiamento delle condizioni. Con le variazioni dell'ambiente anche il brand è obbligato a mutare e chi non è in grado di farlo muore – è il principio della selezione della specie⁷⁴.

In relazione a quanto detto possono, dunque, essere isolati alcuni indicatori che rendono schematicamente conto delle dinamiche di *umanizzazione del brand* e che riassumono alcuni termini e concetti bio – genetici (soprattutto di matrice darwiniana) di cui il branding tende sempre più ad appropriarsi. Essi sono:

- *Lotta per l'esistenza*. Con questo termine si definisce la competizione economica come una dinamica conflittuale caratterizzata da rapporti di forza che conducono i *brands* più forti, più aggressivi, più dinamici alla sopravvivenza e quelli più deboli alla morte. Questo aspetto fa leva soprattutto sulla considerazione del conflitto economico come un gioco a somma zero, dove le fette di mercato e le risorse disponibili devono essere appropriate a scapito degli altri *competitors*. In questo

⁷⁴ M. Fioroni, G. C. Titterton, *Brand storming. Gestire la marca nell'era della complessità*, op. cit., p. 72.

universo semantico, inoltre, la dimensione economica emerge come sfera della ferinità, spazio pre – politico sottratto alle regole del mercato e della concorrenza.

- *Ereditarietà.* L'impronta genetica è massicciamente presente nel linguaggio del branding soprattutto attraverso l'associazione, in verità non soltanto linguistica, tra codice genetico e codice economico. Il codice, cioè, rappresenta il nucleo di programmazione che contiene le informazioni principali di un organismo così come di un *brand*. Ed il *brand* rappresenta, così, il codice sorgente delle informazioni e dei contenuti riguardanti determinati tipi di prodotti. Differenti prodotti che fanno capo ad uno stesso marchio, infatti, possiedono un DNA praticamente identico, salvo qualche componente genetica che ne determina la differenziazione. La genetica è utilizzata in genere come metafora di molti sistemi e linguaggi di comunicazione e di trasmissione delle informazioni, dunque, non riguarda soltanto la sfera del branding. C'è da dire, tuttavia, che il *brand* si presta meglio di altre componenti ad assumere il ruolo di paradigma informazionale e codice di programmazione nella realtà bioeconomica moderna. Basti pensare alla capacità del marchio di assumere sempre nuovi significati ma allo stesso tempo di conservare inalterato il nucleo significante "ereditario" anche in presenza di repentini cambiamenti esterni.
- *Apprendimento ambientale.* Abbiamo detto come una delle componenti più importanti del *brand* è la capacità di modificarsi, di cambiare, non soltanto adattandosi all'ambiente ma anche retroagendo creativamente su di esso. Non si tratta, quindi, di un processo semplicemente reattivo. L'apprendimento implica un ruolo attivo, creativo, innovativo del *brand* che deve fare tesoro dei processi di trasformazione per sopravvivere. Questo aspetto proietta l'immagine di marca verso strategie che valorizzano la temporalità futura e la capacità previsionale.
- *Variazione.* Questo termine deve essere considerato nella sua accezione darwiniana. Da questo punto di vista la variazione è una dimensione intermedia tra adattamento e trasmissione genetica. Da una parte, infatti, la variazione genetica dà vita ad individui con caratteri dominanti o recessivi. La trasmissione ereditaria tende a selezionare il carattere considerato più forte, cioè più adatto alla sopravvivenza, con più successo di riprodursi che diverrà dominante. Dall'altra parte, però, le strategie di adattamento richiedono la consonanza tra caratteristiche genetiche ereditarie e condizioni ambientali. Ci possono essere, dunque, delle circostanze in cui determinate variazioni ambientali possono provocare un miglior adattamento di individui della specie che possiedono caratteri genetici recessivi, rispetto a quelli con caratteri genetici dominanti. In questo caso, ciò che era considerato uno svantaggio evolutivo diviene una condizione fondamentale per garantire la sopravvivenza. Gli esperti di marketing ritengono che questo concetto di variazione si presti bene a spiegare le strategie di sopravvivenza dei *brands* sul mercato competitivo, specialmente in un contesto massicciamente globalizzato. Per variazione, infatti, si intende in questo caso la capacità di un marchio di adattarsi ai cambiamenti ambientali pur non perdendo ma rafforzando produttivamente la propria identità

“genetica”, facendo ricorso al proprio patrimonio originario per proporsi innovativamente sul mercato.

- *Omeostasi*. Il concetto di variazione conduce a quello di omeostasi. L'equilibrio omeostatico è, dunque, un equilibrio variabile e nasce dal mantenimento di livelli accettabili di irritazione che non pregiudichino comunque la stabilità dell'organismo. L'omeostasi, quindi, è la dimensione che realizza un equilibrio interno/esterno all'organismo, equilibrio continuamente giocato tra ereditarietà ed apprendimento. Ed è intorno a tale equilibrio che si definisce la salute. Ciò anche nel branding. Si dice che un determinato marchio è in salute nel momento in cui la capacità di mantenere un nucleo genetico di significazione, valori portanti, idee radicate si intreccia con la necessità di variare, di trasformarsi in base alle esigenze di un mercato sempre più differenziato e competitivo. L'ereditarietà e l'apprendimento ambientale devono intrecciarsi in un equilibrio omeostatico che mantenga la dialettica tra passato e futuro del *brand*, impedendogli di estinguersi e conferendogli, se non proprio l'immortalità, almeno una longevità superiore rispetto a quella condizione umana che ne costituisce il termine di paragone.
- *Rischio genetico*. Non bisogna dimenticare, però, che la salute non è una condizione duratura: essa può sempre essere messa in pericolo. Dunque, il mantenimento dell'omeostasi come condizione di equilibrio presuppone che venga sempre rimesso in discussione il confine labile tra salute e malattia. Ciò anche attraverso delle azioni di prevenzione che assicurino l'organismo sano contro i rischi di cadere nella malattia. Si entra nell'orizzonte degli interventi preventivi contro il rischio bio – genetico di cadere in una condizione di malattia. Anche il *brand* agisce sulla base di una logica proattiva e fa di essa addirittura un “valore” che normativamente si propone come simbolo dell'affidabilità del marchio. Le politiche di branding che assicurano i consumatori contro i rischi derivanti dalla possibile obsolescenza dei valori e dei caratteri sono quelle che hanno maggiori possibilità di sopravvivenza. I processi di fidelizzazione del cliente, soprattutto, agiscono come degli strumenti di assicurazione contro i rischi derivanti dal mercato e da una società sempre più atomizzata, creando, al contempo, un clima di familiarità che si propone come risposta più efficace allo spaesamento dell'uomo moderno.

4.6 Rischio e finanziarizzazione della vita

U. Beck identifica nella bioeconomia contemporanea i tratti caratteristici della società del rischio⁷⁵. La distribuzione del potere e le dinamiche conflittuali delle *società del benessere*, infatti, si intrecciano con quelle della *società del rischio*. Si potrebbe anche dire che le società del benessere producono necessariamente una certa distribuzione dei rischi, che vengono considerati come effetti imprevisti, collaterali dello sviluppo economico. Così, sostiene l'autore, se la modernità può essere intesa come l'epoca che ha promosso l'aspirazione al benessere ed ha posto l'obiettivo della crescita economica come prioritario orizzonte di senso e di valore, la

⁷⁵ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, op. cit.

post – modernità è una società del rischio, caratterizzata dal problema di porre un freno, un contenimento, agli effetti nefasti prodotti da politiche di sfruttamento economico che si estendono globalmente, mettendo in crisi i tradizionali confini geopolitici, condizionando sempre più le condotte umane ed i processi di soggettivazione. Naturalmente l'autore non intende attribuire alla società del rischio un'innovatività assoluta: le società umane hanno sempre dovuto fronteggiare ed includere un certo livello di rischio ed hanno tratto dai dispositivi assicurativi predisposti per la difesa le condizioni di possibilità della propria esistenza. Si può dire, in altri termini, che il rischio rappresenta una categoria politica e normativa che consente alle società umane di ricreare meccanismi securitari ed assicurativi che consentano di individuare, di volta in volta, quali sono i confini politici del "noi" e chi debba esserne considerato escluso (nemico esterno/nemico interno).

Ma Beck individua nella società del rischio degli aspetti che giustificano la collocazione di questa definizione in un contesto specificamente biopolitico. Addirittura l'autore vede nella definizione di "società del rischio" la chiave di lettura più idonea per descrivere i processi socio – politici ed economici che solitamente cadono nel più generico campo semantico di "post – modernità". Ed abbracciando la tesi della specificità post – moderna della categoria di rischio ciò che va immediatamente sottolineato è che si tratta, in primo luogo, di una specificità che trova giustificazione nella complessificazione e nella moltiplicazione quantitativa degli effetti rischiosi prodotti da un'accelerazione dello sfruttamento bioeconomico e biotecnologico delle risorse naturali, del lavoro, della terra e della stessa vita animale ed umana. Dunque, il rischio scaturisce da una dinamica di interconnessioni globali difficilmente prevedibili ed arginabili. La contingenza bioeconomica e biotecnologica rende, così, lo spettro del rischio un orizzonte sempre più presente nell'esistenza di tutti noi, esteso a tutte le dimensioni della vita. Il rischio, oltre a comportare un'accelerazione delle dinamiche distributive e redistributive, moltiplica microfisicamente i propri effetti, divenendo sempre più invisibile e non identificabile (si pensi ai numerosi rischi per la salute che derivano dall'aumento delle emissioni nocive di Co2 nell'aria che respiriamo). Inoltre, se nella società del benessere il rischio si identifica genericamente con una condizione di *insufficienza* (ad esempio, il rischio sociale considerato più grave è la povertà o i processi di mobilità intergenerazionale discendente), il problema del trattamento bioeconomico delle esternalità sposta il dibattito della rischiosità sul terreno dell'*eccesso* (ad esempio, l'eccesso di emissioni nocive nell'aria o l'eccessivo disboscamento, ecc.). La percezione di sempre nuovi pericoli, inoltre, disarticola le tradizionali categorie di spazio e tempo e le sfere del pubblico e del privato. Nella società del rischio, come abbiamo visto, tempo di lavoro e tempo di vita si confondono ed il confine tra privato e pubblico si fa sempre più indistinto e labile. I rischi, dunque, sono una conseguenza dello sviluppo della società capitalistica. Essi producono una *domanda indotta*, potenzialmente inesauribile, infinita, auto - produttrice. Per questo si può sostenere che la società del rischio è auto – referenziale.

Senza sottovalutare la complessa portata delle trasformazioni bioeconomiche che conducono Beck ed altri autori a parlare delle caratteristiche specifiche della società del rischio, vorrei provare a spostare il baricentro della discussione sul concetto di

rischio come discorso di verità. Il potenziale politico della società del rischio, infatti, si fonda anche su un *sapere dei rischi*⁷⁶, cioè su un complesso sistema di dispositivi e tecnologie di sapere che articolano e definiscono i “discorsi veri” sulla rischiosità sociale, ambientale, economica. La penetrazione biopolitica della semantica del rischio avviene su due livelli d’osservazione: il discorso di verità del rischio si articola, in primo luogo, sulla definizione dell’ “oggettività” della minaccia ed in secondo luogo sulle conseguenze “collaterali” che si manifestano a livello sociale, economico, politico, ecc. In altre parole, quello che Back definisce “*potenziale politico delle catastrofi*” racchiude un discorso *del rischio* ed un discorso *sul rischio*. La distribuzione microfisica dei poteri, dunque, agisce ad un primo livello attraverso le autorità scientifiche preposte a definire le condizioni di rischio ed, in seconda battuta, attraverso l’azione di quei dispositivi che valutano gli effetti concreti dei fenomeni rischiosi in termini socio – politico – economici. La definizione di rischio contiene una duplice potenzialità interna. Il discorso di verità prevalente diviene un tentativo di definizione della *rischiosità sociale del rischio*. Si comprende come tale discorso di verità sulla rischiosità sociale del rischio comporti un’aleatorietà molto elevata. Se, infatti, la definizione del rischio si pone nella sfera del potenziale e non in quella del reale, il secondo livello d’osservazione comporta una potenzialità ancora maggiore. Con ciò non si intende mettere in discussione la gravità sociale, medica, politica di determinati discorsi sul rischio e la necessità di opporvi misure correttive o assicurative. Si intende semplicemente richiamare l’attenzione sulla dinamiche di formazione del discorso di verità sul rischio.

Il regime di verità che pone al centro di se stesso il rischio è doppiamente vincolato ad un orizzonte di significazione potenziale. La potenzialità è enfatizzata e posta volontariamente come orizzonte di senso degli effetti di rischio scientificamente accertati fino a prova contraria. La semantica del rischio, dunque, pone il discorso di verità entro un orizzonte indeterminato di possibilità. Il rischio si costruisce su un “effetto latente collaterale” che ammette e legittima la realtà del pericolo basandola sulla non - conoscenza e sulla non - volontà di produrlo, cioè sulla considerazione che si tratta di una conseguenza non voluta. Questa osservazione ha un’ulteriore implicazione: la costruzione dell’ordine del discorso del rischio sulla semantica della non - volontà implica la definizione degli “effetti latenti” del rischio come degli *effetti destinali naturali*. Ciò che non è previsto non è voluto ma è potenzialmente sempre presente, può essere descritto e giustificato come un “destino naturale”, incorporato in determinati fenomeni sociali. Attraverso un simile discorso la società

⁷⁶ Gli enunciati sui pericoli, non essendo mai pienamente inquadrabili come meri enunciati “di fatto” contengono una duplice componente: teorica e normativa. Al puro fatto, cioè, è necessario aggiungere un’interpretazione causale. Quindi nella società del rischio ciò che è separato in termini di contenuto, spazio e tempo, è connesso causalmente ed è collocato in un contesto di responsabilità sociale e giuridica. Ma se i rischi sono invisibili anche la causalità resta incerta, temporanea, sottoposta al dubbio. Dunque, i rischi vissuti presuppongono un orizzonte normativo di sicurezza perduta, in quanto, a loro volta, le teorie scientifiche non sono direttamente esperibili, devono essere credute vere. Rimane, dunque, un nucleo di rischiosità del rischio che non può essere cancellato. Il problema fondamentale è quello della non – volontà dei cambiamenti, cioè il fatto che tali effetti imprevisi non sono voluti. Le modalità di determinazione del rischio sono la forma in cui l’etica fa capolino nei centri nevralgici della modernità, cioè in economia, nelle scienze naturali, nelle discipline tecniche. Questi problemi, infatti, rispolverano le domande più radicali dell’uomo e contribuiscono ad articolare il complesso rapporto uomo/natura/tecnica.

del rischio legittima il ricorso alla terminologia “eccezionale” o “destinale” come chiave di interpretazione e d’azione anche in condizioni non - eccezionali.

In altre parole, nella società del rischio l’indeterminazione dei confini che separano norma ed eccezione è volontariamente enfatizzata da un discorso “veridico”, che si struttura in un orizzonte di senso del “possibile altrimenti”. L’azione assicurativa che impone dei contorni politici a ciò che per sua natura non può essere politico, cioè la condizione d’eccezione nella quale si sviluppa il discorso di verità sul rischio, mira anche a ristabilire i confini della norma. Utilizzando il linguaggio schmittiano recentemente riproposto da G. Agamben, la società del rischio è una società in cui lo stato d’eccezione tende a divenire permanente⁷⁷ o è episodicamente sfruttato per rafforzare ed estendere gli effetti microfisici delle politiche di normalizzazione sul “destino” biologico dell’uomo. Come aveva acutamente messo in evidenza Foucault proprio nel corso al *Collège de France* in cui parlò degli effetti biopolitici del neo – liberalismo⁷⁸, la libertà è l’altra faccia della medaglia della sicurezza. E le politiche securizzanti sono la risposta più immediata agli effetti potenzialmente destabilizzanti e disgreganti della *società del rischio*.

Ma il potenziale di rischiosità che, in questo contesto, interessa approfondire sia come dispositivo di potere che come apparato di sapere è quello che produce la *finanziarizzazione della vita*. Questa rappresenta uno dei rischi più imminenti ed invisibili della bioeconomia contemporanea. A tal proposito Marazzi sostiene che nell’economia fordista il rischio era quasi completamente concentrato sul capitale, mentre oggi è distribuito tra capitale e lavoro. L’*homo oeconomicus*, l’imprenditore di se stesso, agisce in un contesto di libertà economica che lo espone continuamente ad un potenziale di rischio molto elevato.

Cos’è in gioco con l’investimento nei mercati borsistici? È in gioco la nostra vita futura, il nostro reddito futuro, la nostra pensione, la possibilità di vivere dignitosamente una volta usciti dal mercato del lavoro per entrare in pensione e non solo; è in gioco, per la prima volta in modo perentorio, esplicito, il bios e questo attraverso la finanziarizzazione dell’economia, e attraverso di essa, della società. E cioè in gioco la nostra vita presente. La persona che risparmia per investire in fondi pensione è la stessa persona che subisce i contraccolpi e i dettami dei mercati finanziari, e quindi, contemporaneamente, da una parte ha interessi ad alti rendimenti dei propri risparmi investiti e dall’altra subisce questi stessi alti rendimenti in termini di precarizzazione del lavoro, dell’occupazione, di aumento della produttività e quant’altro⁷⁹.

Quella che era considerata una dimensione specifica dell’*agire innovativo* dell’imprenditore schumpeteriano, ora rappresenta la condizione bioeconomica di ogni agente. Il problema è che il potenziale di rischio non si distribuisce solamente nel contesto dell’*agire economico* e sul mercato. L’ “*effetto latente collaterale*” del rischio - per dirla con Beck - tende ad identificarsi con quel *surplus bio – vitale* che precedentemente ricadeva al di fuori delle logiche di valorizzazione dell’economia capitalistica. Nello stato d’eccezione permanente che si instaura nelle politiche

⁷⁷ Cfr. G. Agamben, *Stato d’eccezione*, op. cit.

⁷⁸ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, op. cit.

⁷⁹ C. Marazzi, *Il corpo del valore: bioeconomia e finanziarizzazione della vita*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit., p. 139.

lavorative flessibili, nelle strategie di *brand marketing*, nei flussi de - localizzanti di un'economia altamente globalizzata la vita è interamente colpita dalle dinamiche di precarizzazione e dall'instabilità della bioeconomia moderna. La finanza capta tale "valore bioeconomico", sottraendo al lavoratore quote crescenti di "lavoro vivo". Il profitto perde importanza come categoria economica, essendo sostituito dalla rendita. Ciò significa che "il lavoro è entrato in crisi come base del valore"⁸⁰ in quanto il lavoro vivo diviene una componente secondaria e trascurabile del capitale nella determinazione del plusvalore. La ricerca dei profitti, dunque, passa sempre più per la finanziarizzazione di componenti vitali ed extra - lavorative: "è difficile in questo senso trovare un "fuori" in questo spazio della finanziarizzazione"⁸¹. Nella logica dei mercati finanziari tutto - anche l'esistenza di coloro che, senza reddito, erano esclusi dal processo economico - deve essere sottoposto a dinamiche "perversamente espansive" che trasformano gli individui in "soggetti di diritto potenziali"⁸². Ciò significa che quelli che erano considerati come diritti di proprietà sociale (rendita pensionistica, casa, ecc.) divengono diritti di proprietà privati. La finanziarizzazione finisce per trasformare reddito, casa, pensione in fonti di valorizzazione che creino una *domanda aggiuntiva*. I meccanismi espansivi sono stimolati dalla creazione sempre più massiccia di contingenze, cioè dall'estensione della logica del rischio anche ad aspetti fondamentali della vita presente e futura del lavoratore come la pensione, il sistema assicurativo, ecc. Come sottolinea Marazzi, l'individuo che investe i propri risparmi in *fondi pensione* si sottopone a tutte le oscillazioni ed instabilità dei mercati finanziari e delega a questi le "previsioni" fondamentali che riguardano la propria vita. Dunque, i *fondi pensione* ed i *fondi comuni d'investimento* realizzano il "drenaggio" del risparmio collettivo ed il suo crescente investimento in borsa⁸³. Anche Fumagalli è concorde nel definire il processo di *finanziarizzazione* come la forma, attualmente più complessa, di potere bioeconomico:

Possiamo (...) definire *finanziarizzazione* il dirottamento del risparmio delle economie domestiche sui titoli azionari che, sull'onda dello spostamento del finanziamento

⁸⁰ C. Marazzi, *Il corpo del valore: bioeconomia e finanziarizzazione della vita*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit., p. 140.

⁸¹ *Ivi*, p. 139.

⁸² *Ivi*, p. 141.

⁸³ Fumagalli ricostruisce la storia recente della *socializzazione della finanza* a partire dagli anni Settanta. In questo periodo prende forma quella massificazione degli investimenti borsistici che negli anni Novanta, con l'espansione di Internet e dell'*online trading*, ottiene una definitiva consacrazione. Due sono le tappe fondamentali. 1. L'informatizzazione della raccolta e del collocamento del risparmio ha inizio con la crisi fiscale dello stato sociale di New York del 1974/75. La rivoluzione silenziosa dei fondi pensione prende avvio dalle politiche che utilizzarono i fondi pensione degli impiegati pubblici per finanziare il disavanzo della città. Dunque, nel 1975 cominciò il dirottamento massiccio del risparmio sui titoli borsistici e l'utilizzo dei fondi pensione per il finanziamento del debito pubblico. In questi anni si ebbe la ri - articolazione dell'esercizio del potere statale ed imprenditoriale sul reddito e sulla vita dei lavoratori con l'effetto di far dipendere quote crescenti di reddito da lavoro dall'andamento borsistico. L'esito più immediato fu la distribuzione del rischio finanziario privato sull'intera collettività, allargando sempre più la base della partecipazione ai mercati finanziari. 2. Nel 1981 la creazione del primo schema pensionistico a contribuzione definita (401 k) soppiantò i precedenti schemi a prestazione definita, facendo dipendere la rendita pensionistica dai rendimenti dei titoli in cui i risparmi sono investiti. Gli schemi a contribuzione definita furono strutturati in modo tale da favorire i titoli azionari a scapito delle obbligazioni e dei beni immobili. I fondi comuni d'investimento si svilupparono proprio all'interno di tali piani pensionistici.

dell'economia dal settore bancario a quello borsistico, ha contribuito in modo decisivo alla formazione della new economy di fine millennio. La finanziarizzazione, più o meno coatta, del reddito da lavoro non immediatamente percepito e non immediatamente spendibile è la forma attualmente più sofisticata di *biopotere economico*⁸⁴.

É evidente che la tematica del rischio si impone con tutta la sua drammaticità nei complessi processi di flessibilizzazione e precarizzazione dei percorsi professionali ed umani degli individui. Questo aspetto riassume in maniera più lampante la condizione d'eccezionalità permanente nella quale operano i dispositivi di potere e sapere della bioeconomia moderna. Se lo stato d'eccezione diviene una condizione esistenziale permanente la logica del rischio si estende ad ogni contesto, giustificando qualsiasi tipo di intervento e qualsiasi richiesta provenga dal sistema economico. Ritengo che esista una grande continuità tra quanto detto da Sennett in merito alla destrutturazione del senso di continuità delle narrazioni biografiche⁸⁵ e l'estensione indiscriminata della logica emergenziale nella società del rischio. La disarticolazione del senso d'identità, l'incapacità di dare una continuità narrativa ed affettiva agli eventi esterni è il portato di questa percezione e di questa esperienza permanente del rischio. Tale estensione avviene soprattutto nell'ordine del sapere, come abbiamo detto. Il discorso di verità bioeconomico costruisce senza sosta profili di rischio e rende estremamente contingente e segmentata la realtà sociale, economica, vitale. Tale semantica ha provocato, da una parte, un drastico abbassamento delle soglie di accettabilità della rischiosità socio – economica necessitando, però, dall'altra, di ricreare continuamente situazioni d'emergenza. La finanziarizzazione della vita provoca, dunque, una sorta di assuefazione al rischio ma la ridefinizione costante dei pericoli e dei possibili profili d'intervento alimentano la paura, l'instabilità, il bisogno di politiche assicurative, preventive o repressive. Si potrebbe anche osservare che, a fronte di una complessiva precarizzazione delle esistenze, soprattutto per quanto attiene alla dimensione lavorativa, fa da contraltare la necessità di rifugiarsi in politiche securitarie che promettono, in termini compensativi, la prevenzione o l'eliminazione della rischiosità sociale. Poi, che queste politiche, spesso e volentieri, creino preventivamente i profili e le situazioni di rischio che mirano a combattere è una problematica spesso sottovalutata o deliberatamente rimossa. In linea generale, vorrei sostenere che ad un'elevata tolleranza nella distribuzione dei *rischi economici* l'ordine del discorso biopolitico fa corrispondere una stretta securitaria sulla *pericolosità sociale*. La dialettica libertà/sicurezza che Foucault aveva individuato come tratto costitutivo del neoliberalismo moderno e dell'etica dell'*homo oeconomicus* ha nei dispositivi e nelle tecnologie di potere della società del rischio il proprio fulcro. Tale rischiosità, però, non risiede soltanto nei processi di finanziarizzazione della vita e di precarizzazione del lavoro; essa si estende microfisicamente ad alcune condotte individuali e sociali come quelle che riguardano la salute e le pratiche di soggettivazione biomedica e biotecnologica.

⁸⁴ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma dell'accumulazione*, p. 30.

⁸⁵ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, op. cit.

4.7 Economia della salute, biomedicina, biotecnica

I lavori di autori come N. Rose e P. Rabinow hanno messo in evidenza, nella ricezione delle tesi foucaultiane, l'interrelazione di tematiche bio – economiche e bio – mediche. Ciò attraverso il concetto chiave di governamentalità neo - liberale. Il biopotere è presentato come un paradigma di sintesi post – sovrana tra tecnologie del sé e tecnologie governamentali, processi di soggettivazione e di oggettivazione. Nonostante questi due autori condividano la teoria di Agamben dello stato d'eccezione permanente⁸⁶, preferiscono interpretare i processi di radicamento dei dispositivi bioeconomici come regimi pastoral - governamentali addolciti e diffusi, fondati sui concetti neo – liberali di autonomia ed interesse. Dunque, esisterebbe, secondo questo punto di vista, una convergenza di interessi tra poteri economici e dispositivi di gestione governamentale del vivente. Rose si concentra soprattutto sui dispositivi e le pratiche di medicalizzazione della salute, intravedendo in essi i principali oggetti di interesse delle lobby finanziarie, farmaceutiche, bio – tecnologiche mondiali⁸⁷. Consenso informato, autonomia di scelta, azione volontaria sono i nuclei fondamentali che articolano il concetto di governamentalità proposto dall'autore. L'obiettivo prioritario di tale indagine è di spostare il confine bioeconomico dalla dicotomia etica/potere a quella coazione/consenso, mettendo in evidenza le strategie microfisiche che penetrano nei corpi mediante complessi processi di soggettivazione. Se quest'approccio ha l'indubbio vantaggio di far emergere i sottili meccanismi di soggettivazione attraverso cui il vivente assume eticamente il compito di farsi moltiplicatore delle logiche desideranti e bioeconomiche connesse al mercato, dall'altro lato sembra che dedichi poco spazio all'aspetto, per così dire, coattivo, vincolante del controllo. Certamente il merito di un punto di vista che assuma il concetto di microfisica come asse portante di una teoria governamentale consiste proprio nell'intrecciare la sfera coercitiva e quella seduttivo – desiderante del biopotere.

Ciò non toglie che il tentativo di sfumare l'aspetto obbligante delle pratiche di controllo bioeconomico potrebbe condurre a tralasciare aspetti e scenari importanti. È difficile pensare che pratiche come il consenso informato o la libertà di scelta possano muovere le strategie di soggettivazione in paesi in via di sviluppo o in contesti politici non democratici, stretti nella morsa del sottosviluppo, dello sfruttamento, del ricatto economico. Propongo, dunque, di utilizzare gli strumenti concettuali fornitici dalle tesi di Rose e Rabinow per illuminare aspetti specifici e particolarmente spinosi di quella che potremmo definire economia della salute/salvezza, tenendo, però, ben presente che è un discorso che può essere considerato pienamente appropriato nel mondo occidentale ed industrializzato e marginale in molti altri contesti. Ciò non inficia l'importanza di tali concettualizzazioni in relazione alla tematica della globalizzazione. Gli effetti del potere globale non sono ovunque gli stessi. La microfisica del potere opera attraverso dispositivi molteplici e frammentati.

⁸⁶ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit.

⁸⁷ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, op. cit.

Come sottolinea Z. Bauman, parlando di globalizzazione non si prende in considerazione uno spazio liscio ma segmentato⁸⁸. In tal senso ritengo che le tematiche che andrebbero circoscritte o quantomeno trattate con i dovuti distinguo riguardano solo la corretta contestualizzazione dei dispositivi di soggettivazione/oggettivazione e delle pratiche di consenso informato, eticità della scelta, ecc. Rimane ferma, invece, la validità delle tesi foucaultiane riguardo a tematiche come governamentalità, microfisica, ecc⁸⁹.

Fatta questa indispensabile precisazione, vorrei procedere parlando più diffusamente di economia della salvezza/salute o “politica della vita”, come la definisce Rose⁹⁰. Alla fine del XX secolo si è diffusa l’idea di un’imminente trasformazione in senso bio – tecnologico e bio – genetico della specie umana. Alcuni autori, come J. Rifkin o G. Stock⁹¹, parlano dell’ingresso della specie umana in un nuovo “secolo *biotech*”, caratterizzato dalla diffusione di un immaginario post – genomico: il sequenziamento del genoma umano, avviato nei primi anni del nuovo millennio, avrebbe inaugurato l’epoca della manipolazione genetica. Questi autori, collegando la genomica agli sviluppi delle tecnologie riproduttive (diagnosi genetica pre – impianto, clonazione del DNA) hanno predetto la nascita di un mondo dominato dall’ingegneria genetica in cui le qualità dell’umano avrebbero potuto essere pianificate e progettate in laboratorio. Ulteriori trasformazioni sono state intraprese nel mondo della farmacologia, delle tecniche bio - mediche (screening genetico), dei trapianti, delle modificazioni genetiche degli organismi, della medicina personalizzata. Tutte queste tecniche hanno diffuso la speranza che le cure mediche possano, presto o tardi, essere condotte sulla base del genotipo individuale, implicando la personalizzazione dei trattamenti e delle condotte mediche. È a partire da questi presupposti, considerati in molti casi anche eccessivamente ottimistici, che oggi si è soliti parlare di bio – medicina in termini etici sempre più individualizzati. La singolarizzazione dei trattamenti e delle cure mediche comporta, inoltre, un forte investimento identitario da parte del singolo o delle formazioni sociali che si creano intorno alle pratiche ed alle terapie mediche di nuova generazione. Per questo motivo Rose e Rabinow parlano della medicalizzazione come la dimensione che muove oggi i molteplici e differenziati processi di soggettivazione individuale e collettiva. Ciò implica, da una

⁸⁸ Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, op. cit.

⁸⁹ Interpretando il concetto di globalizzazione in termini foucaultiani dovremmo sempre tenere presente che si tratta di inserire i dispositivi e le pratiche molteplici di potere all’interno di una griglia epistemologico – concettuale che ne individua la rilevanza come discorso di potere. In tal senso, l’ordine del discorso della globalizzazione è necessariamente un ordine del discorso capitalistico/liberale che interpreta, cioè, fenomeni globalmente diffusi con categorie e strumenti concettuali costruiti nei centri di potere dominanti. Dunque, si deve fare riferimento alle istituzioni, alle agenzie, ai poteri che articolano il discorso bio – economico sulla e della globalizzazione per cogliere gli effetti di potere. Come sostiene Foucault, bisogna sempre capire *chi parla*, in quanto i dispersi di potere rispecchiano la verità di coloro che li pronunciano. Dire che ciò è vero anche in relazione al discorso della globalizzazione credo non significhi metterne in dubbio o disconoscerne la portata globale. Significa semplicemente rendersi conto che se ne parla con le categorie e gli strumenti concettuali di una parte.

⁹⁰ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, op. cit.

⁹¹ Cfr. J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l’inizio di una nuova era*, op. cit. e G. Stock, *Riprogettare gli esseri umani. L’impatto dell’ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*, trad. it. di E. Servalli, Orme Editori, Milano, 2004.

parte, una nuova eticità, fondata su un'innovativa concezione antropologico – vitale aperta a potenzialità infinite; dall'altra, mette in campo un immaginario tecno – scientifico che scardina i confini simbolici, etico – morali, antropologici consolidati. I cambiamenti tecno – scientifici che ci troviamo innanzi suscitano, infatti, nuovi e radicali interrogativi che investono, soprattutto, la problematica relazione tra ciò che deve essere considerato naturale ed immutabile e ciò che rientra nella sfera della *tèchnē*, ed è destinato a mutare. In questo dibattito sono in gioco, dunque, i confini dell'umano, i limiti e le possibilità entro i quali si costruisce l'esperienza umana.

Non posso soffermarmi su questo interessante problema, tuttavia vorrei provare a mettere in luce il profondo paradosso che la dicotomia natura/*tèchnē* implica nel momento in cui si tenta di definire le relazioni ed i limiti entro i quali queste due dimensioni si pongono. Si potrebbe pensare, ad esempio, che le trasformazioni bio – tecnologiche che investono oggi il corpo esprimano una tendenza espansivo – potenziante che porterebbe la tecnologia a trasformare la natura biologica dell'uomo (e del mondo) in una condizione meccanica o ibrida. Si tratta del mondo delle macchine, della robotica, dei calcolatori, dell'intelligenza artificiale, dei *cyborg*. Gli sviluppi bio – tecnologici aperti dall'ingegneria genetica e dalle tecniche di sequenziamento e ricombinazione del DNA aprono uno scenario nuovo che alcuni teorici considerano il futuro inevitabile della nostra specie. Le tecnologie bio – genetiche, soprattutto quelle che intervengono sulla linea germinale, sfumano la dicotomia tra natura ed agire tecnico e, addirittura, si contraddistinguono per una vocazione iper – biologica. Ciò significa, nota Rose, che tali tecnologie mirano a ridisegnare la biologia umana operando nella sfera genetica. Si potrebbe, quindi, guardare a queste scienze come delle tecnologie che introducono un più di biologia e che mirano a rendere l'uomo biologicamente, non tecnologicamente, più potenziato. Le aspirazioni super – umane che tali tecnologie portano con sé, dunque, presentano uno scarto bio – antropologico rispetto agli scenari post – umani dominati dall'intelligenza artificiale, dalla robotica o dalla bionica. Dunque, si tratta di tecnologie che intervengono direttamente sul vivente per modificarne la costituzione, il patrimonio genetico, le potenzialità biologiche. L'aspirazione sottesa a questi tentativi credo si possa definire compiutamente superomina nel senso che mirerebbe al potenziamento illimitato ed al perfezionamento assoluto della vita umana, sostituendo l'azione artificiale dell'uomo ai processi biologici della nascita, della riproduzione, dell'invecchiamento, prevenendo o cercando di eliminare la malattia dagli orizzonti vitali. Molti si chiedono se ed, eventualmente, quali sono i limiti che devono essere posti a tali trasformazioni. Ma la domanda di base potrebbe essere ancora più radicale: esiste un limite? O l'agire tecno – scientifico è per sua natura illimitato?

Rimandando la trattazione diffusa di questa tematica ai prossimi capitoli, in questa sede preferisco rendere brevemente conto delle principali posizioni assunte dagli studiosi nel dibattito filosofico – scientifico per introdurre il nodo centrale del presente discorso: la politica della vita come dimensione centrale della nuova e fiorente economia della salute/salvezza.

Il dibattito sulla bioetica ha conosciuto negli ultimi anni diverse ipotesi. Da una parte ci sono autori come F. Fukuyama, L. Kass, J. Habermas, P. Barcellona che puntano a

definire una nuova sfera morale entro la quale la natura umana possa essere ri – sacralizzata, opponendo all’artificialità delle moderne tecnologie la necessità di ricostruire i limiti simbolico – normativi della “natura” umana⁹². Dall’altra parte, c’è chi vede nell’ingegneria genetica e nella ricerca sulla vita l’auspicabile superamento dei limiti biologico – naturali dell’umano, spingendo la tecno – scienza verso la progettazione di esseri sempre più perfetti, liberandoli dal peso della malattia, della sofferenza, della morte, dotandoli della libertà di scegliere le proprie caratteristiche vitali, modellando a piacimento il corpo ed i geni. Questo approccio, espresso da autori come R. Dawkins ed, in termini molto più radicali, da trasumanisti come R. Campa evidenzia lo scollamento tra etica e morale, sostenendo un punto di vista che nell’individualizzazione etica e nella possibilità di scelta vede, non solo un atto di libertà estrema del soggetto ma uno spazio di necessaria autonomizzazione dai vincoli delle tradizionali autorità morali⁹³. Ciò che è possibile tecnologicamente è anche necessario per lo sviluppo ed il progresso della specie nella sua globalità. Si tratta di un determinismo tecnologico che sfida apertamente i limiti antropologici ed etici in vista di un sogno infinito di perfezione. Si è spesso messo in luce il pericolo, anche solo potenziale, sotteso a tale visione del mondo e della natura umana. Molti interpreti tendono a minimizzare il peso di queste teorie, altri le interpretano come conseguenze secondarie ed accidentali di uno sviluppo tecno – scientifico che potrebbe sfuggire di mano.

Ritengo che il peso di queste teorie non debba essere né amplificato né trascurato ma valutato in relazione all’impatto sociale che visibilmente mostra nel presente, ad esempio in relazione al pericolo di discriminazione genetica o di sfruttamento economico invasivo del vivente. A quest’ultimo aspetto si richiamano Rose e Rabinow. Il loro punto di vista può essere considerato come una “terza via” percorribile ed alternativa ai catastrofismi morali degli uni o ai pericolosi ottimismo bio – genetici degli altri. Questi autori, infatti, al di là delle limitazioni geografiche che ho messo precedentemente in luce, si soffermano sugli aspetti socio – culturali ed economici delle trasformazioni in atto. Essi testimoniano l’esistenza di un dibattito socio – filosofico che affronta la tematica dei rischi bio – tecnologici a partire dal rapporto tra i sistemi capitalistici contemporanei e gli orizzonti scientifici e tecnologici delle scienze della vita. Secondo questo punto di vista la governamentalità bioeconomica è caratterizzata da tre processi:

- *molecolarizzazione del potere sulla vita*: una serie di tecnologie microfisiche che si indirizzano al vivente, attraverso pratiche di intervento manipolatorie, ricombinanti, ri – progettanti.

⁹² Cfr. F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo*, trad. it. di G. Della Fontana, Mondadori, Milano, 2002, L. Kass, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, Regan Books, New York, 2003, J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 2002, P. Barcellona, *L'epoca del postumano. Lezione magistrale per il compleanno di Pietro Ingrao*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2007.

⁹³ Cfr. R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano, 1995 e R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo, 2010.

- *soggettivazione*: una nuova forma di cittadinanza che ri - codifica diritti e doveri e crea una nuova etica individuale e nuove forme di socialità, soprattutto per quanto riguarda i rapporti tra gli individui e le autorità medico – sanitarie.

- *economia della vita*: crea un nuovo rapporto tra la capitalizzazione della vita, la ricerca del profitto, l'investimento economico e il valore che l'individuo e la società attribuiscono alla salute/salvezza, cioè al miglioramento delle condizioni di vita ed al benessere individuale.

La dimensione molecolare frammenta il vivente nelle sue parti costitutive ed inaugura un'economia in cui la conoscenza, manipolazione, ricombinazione delle basi informazionali del codice genetico “producono” bio – valore. Basti pensare all'integrazione, quasi fantascientifica, che alcuni ricercatori prevedono di realizzare nel prossimo futuro tra reti neuronali e circuiti informatici. La bioeconomia rappresenta uno degli orizzonti che maggiormente promuovono la molecolarizzazione ed informatizzazione della vita: la scomposizione della vitalità in una serie di oggetti distinti che possono essere stabilizzati, conservati, congelati, immagazzinati, accumulati, scambiati, commercializzati. Inoltre, il governo economico della vita è possibile mediante la creazione di una microfisica rete di poteri, agenzie, corpi politici, autorità economiche, imprese che intrecciano i propri interessi con le aspirazioni, i giudizi, le ambizioni dei cittadini – consumatori, delle famiglie, dei gruppi di pressione. Il potere bio – tecnologico implica l'utilizzo delle componenti genetiche del vivente come “materia prima” ma anche come valore finanziario. Si pensi alla politica dei brevetti farmaceutici, chimici ed agricoli che si estende ai nuovi prodotti geneticamente modificati. Questo potere è accompagnato, come ho accennato, da nuove tecnologie del sé che sviluppano processi diffusi di soggettivazione del vivente. È la componente bio – vitale che caratterizza, infatti, i parametri di quella che è stata definita come cittadinanza biologica. Questa è fondata su tecniche di auto – stima, di *empowerment*, di auto – imprenditorialità ed è caratterizzata dall'impegno etico per il raggiungimento del benessere individuale.

Quest'ultimo aspetto fa riferimento alla capitalizzazione economica del vivente. Nello spazio del bio – capitale e del bio – valore si muovono attori come le multinazionali farmaceutiche che quotano i risultati delle proprie scoperte in borsa o le industrie biotecnologiche che hanno modificato le forme della cittadinanza ed indirizzato gli interventi governativi in materia di prevenzione, assistenza, assicurazione sulla vita, rischio genetico. Per realizzare quella che Rose chiama politica della vita è necessario lo stanziamento di denaro su ampia scala. Gli investimenti, nella maggior parte dei casi, provengono dal capitale di rischio fornito dalle *corporations* private che raccolgono pure fondi sul mercato azionario. Questi fondi sono soggetti a tutte le fluttuazioni del mercato ed alle esigenze della capitalizzazione, come l'obbligo di profitto e la domanda di valore azionario. Le compagnie *biotech*, inoltre, non si occupano solo della commercializzazione delle biotecnologie ma svolgono ricerca ed attività di laboratorio. In questo caso, sono gli investimenti commerciali a guidare ed influenzare la ricerca scientifica e le scoperte bio – mediche. La biopolitica diviene bioeconomia in imprese come Mec Immune

Inc, Gene Logic Inc, Celera Genomics, deCodeGenetics, Genentec. Tutte queste realtà si muovono nel comune intento di produrre bio - valore, cioè valore estratto dalle proprietà vitali dei processi viventi. Anche l'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico, nella proposta di un grande progetto per la bioeconomia nel 2030, definisce la bioeconomia come quella parte delle attività economiche che cattura il valore latente nei processi biologici e nelle bio - risorse rinnovabili per produrre salute, crescita e sviluppo⁹⁴. Tutto ciò conduce Rose a parlare della nascita di una nuova politica della vita in luogo di quella che con terminologia foucaultiana poteva essere chiamata politica della salute:

Si potrebbe dire che la politica vitale del XVIII e del XIX secolo era una politica della sanità – di tassi di natalità e mortalità, di malattie ed epidemie, della vigilanza sull'acqua, fognature, derrate alimentari, cimiteri e sulle condizioni vitali degli individui agglomerati nelle grandi e nelle piccole città. Nella prima metà del XX secolo, tale interesse per la salute e la qualità della popolazione si coniugò con una particolare visione circa i fattori ereditari della struttura biologica e circa le conseguenze della riproduzione differenziale delle diverse sottopopolazioni (...). Ma la politica vitale del nostro secolo sembra alquanto diversa. Non si situa tra i corni della malattia e della salute, e neppure è focalizzata sull'eliminazione della patologia per proteggere il destino del paese. Piuttosto, si occupa delle nostre crescenti capacità di controllare, gestire, progettare, riplasmare e modulare le stesse capacità vitali degli esseri umani in quanto creature viventi. È, come suggerisco, una politica della vita stessa⁹⁵.

La posta in gioco della diffusione di questa rete di poteri, dispositivi e tecnologie bio – economiche è l'esistenza stessa. Se il profitto economico ed il bio – valore risiedono in una concezione che trasforma il vivente in terreno di scomposizione e ricombinazione o in bersaglio di politiche che sfruttano l'aspirazione al benessere per estendere la capitalizzazione, allora dobbiamo concludere che nella biopolitica è in gioco non soltanto una determinata configurazione di poteri e rapporti di forza ma il destino antropologico dell'uomo. La bioeconomia, infatti, racchiude tutti quei poteri e dispositivi che mirano a trarre profitto dalla cancellazione o dalla modificazione dei confini esistenti tra umano, sub - umano e super – umano⁹⁶.

Il campo della bio – tecnologia, della bio – medicina, dell'ingegneria genetica è di per sé neutra. La tecnologia non è né buona né cattiva è l'uso che l'uomo fa del proprio agire tecnico che può dare luogo ad esiti miracolosi o catastrofici per l'intera umanità. Ora, porre delle problematiche così importanti per l'esistenza dell'uomo e per la propria vita futura nelle mani di imprese che si muovono spesso con la sola

⁹⁴ Oecd, *The bioeconomy to 2030. Designing a policy agenda*, 2009. Disponibile su www.oecd.org/publishing/corrigenda.

⁹⁵ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, op. cit. pp. 5- 6.

⁹⁶ G. Deleuze l'aveva intuito già nel 1986, allorché, esplicando il concetto foucaultiano di “morte dell'uomo”, si chiedeva: “*Quali sarebbero allora le forze in gioco con le quali le forze dell'uomo potrebbero entrare in rapporto? Non sarebbe più né l'elevazione all'infinito, né la finitezza, ma un finito – illimitato, intendendo con ciò ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata. A costituire allora il meccanismo operativo non sarebbero, né la piega, né il dispiegamento, ma qualcosa come una “superpiega”, di cui ci testimoniano i piegamenti propri delle catene del codice genetico, le potenzialità del silicio nelle macchine di terza generazione, così come i contorni della frase nella letteratura moderna allorché il linguaggio “può solo ripiegarsi in un perpetuo ritorno su di sé”*”. Per approfondimenti si veda G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 132.

prospettiva del profitto è molto pericoloso. In altri termini, mi limito ad osservare che, comunque si voglia valutare lo sviluppo di queste tecnologie bio – genetiche ed il loro impatto sulla condizione antropologica dell’uomo, non si può fare a meno di notare che il profitto e la capitalizzazione costituiscono un pericolo enorme. Porre le prospettive future d’esistenza dell’uomo nelle mani di *élites* economiche che ne ridisegnano continuamente i confini potrebbe rivelarsi molto pericoloso, in quanto determinate scelte scientifiche o tecnologiche potrebbero essere motivate esclusivamente dal profitto di pochi e non da prospettive di crescita e benessere collettivo. Inoltre, il pericolo maggiormente evocato dai critici della moderna bioeconomia è quello della discriminazione su base genetica. Fare del comune patrimonio genetico il metro in base al quale valutare il bio – valore del singolo uomo potrebbe spingere l’economia futura verso la creazione di un’umanità di serie A e di un’umanità di serie B. Potrebbero sembrare immagini uscite da un film di fantascienza: esseri perfezionati che si oppongono ad esseri meno perfetti o che li utilizzano come materiale biologico dei propri esperimenti e delle proprie ricerche. Potrebbe sembrare uno scenario di fantascienza ma non lo è. Alcuni studiosi mettono già oggi in evidenza gli esiti discriminatori che le politiche di molte multinazionali farmaceutiche hanno prodotto utilizzando popolazioni del così detto Terzo e Quarto mondo come “laboratori” per esperimenti bio - genetici⁹⁷. O ancora, si potrebbe parlare di effetti discriminatori indiretti anche allorquando scoperte scientifiche attuate nel ricco mondo occidentale non possano essere utilizzate nei paesi più poveri a causa dei costi che comportano. Il problema di fondo è che gli squilibri economici che necessariamente si producono non dovrebbero in alcun modo influenzare scelte biologico – antropologico – vitali così importanti per tutti gli esseri umani. In questo senso, sarebbe meglio interpretare in termini un po’ meno ottimistici i fenomeni globalizzati che riguardano i poteri forti della bioeconomia moderna. Essi, monopolizzando la fiorente economia della salute/salvezza, tengono in pugno non soltanto i processi di soggettivazione individuale ma anche le possibilità ed i limiti dell’odierna condizione antropologica.

⁹⁷ Per approfondimenti si veda l’interessante saggio di S. Mazzadra, *Le forze e le forme. Governamentalità e bios nel tempo del capitale globale* in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit.

5. Tecnoscienze

5.1 Introduzione

Nella società contemporanea emerge una nuova sfera dell'agire tecnico cui è stato attribuito il nome di *tecnoscienze umane*. Esse indicano un vasto campo di pratiche e di tecnologie di potere/sapere, di discipline e di programmi di ricerca che hanno come soggetto/oggetto di studio la condizione umana. Le tecnoscienze inaugurano un campo epistemologico caratterizzato dalla convergenza di saperi bio - tecno - scientifici, come la *cibernetica*, l'*informatica*, l'*intelligenza artificiale*, le *neuroscienze*, la *genetica*, con saperi di stampo umanistico ed antropologico. Possiamo osservare che questa sfera di conoscenza e quest'insieme di dispositivi porta alle estreme conseguenze l'interrelazione tra saperi bio - economici e bio - tecnici iniziata a partire dalla seconda metà del XVIII secolo e chiaramente espressa nel percorso di ricostruzione archeologica di Foucault¹. Infatti, fino alle soglie dell'epoca moderna *scienze naturali* e *scienze dello spirito* erano rimaste separate. La diffusione dei saperi biologici, economici e linguistici hanno contribuito a realizzarne gradualmente l'interrelazione. Ed è proprio intorno ai concetti di *vita* e di *lavoro* che i perimetri rigidi dei saperi hanno finito per cedere alla logica della reciproca influenza. Ma ciò ha dato luogo ad un rinnovato ed onnicomprensivo processo di "naturalizzazione" dei due oggetti epistemologici di queste scienze. Ciò significa che le definizioni di *vita* e di *lavoro*, interpretate sempre più come processi che provocano un puro dispendio energetico animale o macchinico, hanno favorito una rappresentazione biologico/naturalistica della "natura umana". Ciò che la modernità ha espresso chiaramente è il prezzo di questa crescente sovrapposizione e commistione dei piani, il processo *oikonomico* - gestionale che ha fatto della complessità vitale e lavorativa dell'uomo un orizzonte sottoposto alla *semantica della naturalità*.

Confrontarsi con tale semantica significa, prima di tutto, prendere in considerazione in termini critici la *dicotomia natura/cultura*, interpretandola alla luce delle massicce trasformazioni che influiscono sulla definizione di "natura umana". Come già sottolineato in riferimento alla decostruzione epistemologica operata da Foucault² tale riflessione si fonda sull'attribuzione di tratti non sostanzialistici, né naturali al concetto di "natura umana". Ciò significa che tale dimensione deve essere considerata come un costrutto epistemologico - discorsivo caratterizzato da un proprio percorso archeologico ed emergente da microfisici dispositivi di sapere/potere. A partire da questo presupposto ritengo che la problematica aperta dalle tecnoscienze umane chiami in causa una sfera discorsiva che necessita di essere elaborata nei termini del superamento di ogni netta dicotomia tra natura e cultura. Questa precisazione non riveste solamente un valore metodologico. Tale dicotomia ha alimentato differenti prospettive di analisi teorica che si concentrano sulle problematichità emerse dal repentino diffondersi di tecnologie bio - scientifiche e bio - meccaniche. Propongo di definire schematicamente la costellazione problematica

¹ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

² Cfr. N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, op. cit.

che si regge sulla dicotomia natura/cultura e che ha alimentato, a partire dalla seconda metà del Novecento, il dibattito teorico sull'era della tecnologia. Si tratta di una distinzione che riveste un valore puramente euristico e che, in questo caso, deve essere interpretata in termini dinamici.

- *Cultura* → *Natura*: Da una parte vi sono una serie di prospettive che, interpretando il concetto di “natura umana” nella sua accezione differenziale, considerano il processo di tecnicizzazione come un lungo percorso culturale che fa emergere un'identità tipicamente umana, i cui confini vanno difesi e mantenuti rigidamente separati; l'uomo non ha una natura propria ma vive di una seconda natura tecnologica che gli conferisce la possibilità di costruirsi un mondo. La natura dell'uomo è quella di essere un animale mancato, incompleto o, al contrario, un essere prometeico che ha rubato il fuoco agli dei per elevarsi al di sopra della bestia. L'uomo, insomma, è qualcosa di più di un animale e qualcosa di meno di un dio. Ma da questo punto di vista discendono anche delle critiche all'estensione illimitata della tecnologia; essa è considerata come un fenomeno che rischia di trascinare l'uomo in una condizione ferina. In tale accezione, la distinzione pertinente è quella tra *natura umana* e *condizione umana*. Questa distinzione arendtiana è chiamata in causa per spiegare il cambiamento di paradigma che l'evoluzione repentina delle tecnoscienze ha generato sulla dimensione antropologica. Si sottolinea che la tecnica non si concentra più sulle sole attività produttive e sui loro risultati ma investe in maniera diretta e priva di mediazioni le *forme di vita*.

- *Natura* → *Cultura*: Dall'altra parte le teorie post – umaniste, iper – umaniste o trans – umaniste, partendo dall'assunto che la condizione umana è assolutamente coincidente con la natura umana e che, quindi, l'uomo è descrivibile nel suo statuto “naturale”, criticano l'accezione differenzialista che investe i processi di tecnicizzazione. L'uomo è un essere naturale tra gli altri esseri naturali e la tecnologia non è altro che l'estensione del suo corpo. In estrema sintesi, tali teorie ritengono che il processo di tecnicizzazione dell'uomo è una sorta di evoluzione naturale necessaria ed inarrestabile, che conduce, però, alla fuoriuscita continua dell'uomo dai limiti antropologici fissi che l'essentialismo e l'umanesimo vorrebbero attribuirgli. In poche parole, è proprio la naturalità dell'uomo a renderlo un essere artificiale, un essere che non può arrestare il flusso del progresso tecnologico. Il perno della visione post – umanista, in tutte le sue gradazioni e sfumature, rappresenta un punto di vista non – differenzialista e non – identitario che tende a criticare l'esistenza di riferimenti distintivi della sfera antropologica e propone, al contrario, una visione “continuista” nella quale *mondo umano*, *tecnosfera* e *teriosfera* sono indistinti tra loro.

Si potrebbe pensare che la sfera di problematicità aperta per l'uomo dalle tecnoscienze umane consista, da una parte nell'inarrestabile sovrapposizione delle categorie di natura e cultura, e dall'altra nel mantenimento forzato di una loro assoluta separazione. Per alcuni autori, detrattori delle più moderne teorie tecnoscientifiche, la perdita di uno spazio esclusivo di autonomia dell'uomo o, in

altri casi, la desacralizzazione della visione essenzialistica della natura umana costituiscono nodi critici da dipanare ristabilendo i confini della “naturalità”; per altri, al contrario, è l’equiparazione naturalistica dell’uomo all’animale che spalanca le porte ad una strenua difesa di qualsiasi forma di intervento tecnoscientifico che modifichi la non – identità umana. Nel primo caso il problema dei limiti dell’agire tecnico conduce ad una difesa dell’autonomia identitaria dell’umano o della sua sacralità; nel secondo caso ad una visione che sostiene le illimitate possibilità ibridative con il non - umano. Ma è evidente che il dualismo natura/cultura è giocato su una differente accezione di “natura”, tale per cui, nel primo caso è naturale tutto ciò che preserva una sfera di autonomia, di libertà, di scelta, di sacralità dell’umano rispetto all’esterno, nel secondo caso è naturale ciò che è artificiale. L’approccio post – umanista e tecnofilo, in altri termini, considera l’artificialità portato della naturalità.

Al di là delle reciproche differenze, il dibattito che pone al centro dell’attenzione il mantenimento o il superamento della dicotomia natura/cultura dimentica un aspetto fondamentale del problema: la complessità e paradossalità della condizione umana. La post – modernità non è l’era in cui tutto è irrimediabilmente perso ed il valore della vita umana e del lavoro definitivamente snaturati ma nemmeno il frangente in cui la condizione umana riuscirà a sciogliere il vincolo della necessità e della mortalità superando definitivamente i propri limiti. Il tradizionale dibattito sui limiti e le condizioni di possibilità della tecnica, rinnovato dalle trasformazioni della nuova rivoluzione tecnoscientifica, pone, piuttosto, un interrogativo radicale che fa intravede i rischi di un progressivo depauperamento della complessità umana, aspetto che non ha nulla a che fare con il dovere di difesa della “naturalità” o dell’ “originarietà” dello statuto antropologico.

Ad un primo sguardo questa osservazione potrebbe risultare priva di fondamento. È noto a tutti, e le principali teorie della post – modernità l’hanno sottolineato, che la contemporaneità è contraddistinta dall’intensificazione e dall’incremento dei livelli di complessità sistemica. Un mondo molto più contingente e caotico spinge l’uomo a ricostruire, di volta in volta ed in termini sempre più virtuali, i propri orizzonti di senso e le categorie spazio – temporali. Tuttavia, *contingenza* e *complessità* sono due dimensioni differenti. A fronte di un aumento esponenziale della *contingenza* sociale diminuisce irrimediabilmente la *complessità* - ossia, dal punto di vista antropologico - la possibilità di vivere e di comprendere il paradosso esistenziale che rappresenta la dimensione più intima dell’umanità dell’uomo. La frase nietzschiana recita: “*l’uomo è un cavo teso tra la bestia ed il superuomo – un cavo al di sopra dell’abisso*”³; la condizione umana si gioca lungo il crinale che fa dell’uomo, da una parte un animale civilizzato che ricerca l’immortalità e, dall’altra un essere sempre sospeso sul bordo del baratro, la cui esistenza è costitutivamente fragile. La sfera tecno – simbolica rappresenta precisamente quel confine entro il quale si struttura l’umanità come condizione intrinsecamente complessa ed intrinsecamente paradossale, come *complexio oppositorum* che unifica *symbolon* e *diabolon*.

Il superamento della dicotomia natura/cultura può essere utile per comprendere fenomeni importanti del presente, come il proliferare dei poteri bioeconomici e dei

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, op. cit., p. 8.

saperi tecnoscientifici ma tale prospettiva deve essere inclusa in un più ampio discorso che esprima la complessità delle problematiche che investono la vita, il lavoro ed, in generale, la sfera dell'agire umano. La critica di tale dicotomia, dunque, è alla base di un approccio tecno scientifico non riduttivo. Come ho già sottolineato nell'analisi bioeconomica, vita e lavoro divengono i soggetti/oggetti di pratiche discorsive microfisiche che, se da un lato realizzano l'indifferenza tra semantica bio – naturale e semantica tecno – artificiale, dall'altra rendono il dialogo interdisciplinare tra scienze naturali e scienze dello spirito sempre più riduttivo e schematico. La via d'uscita, dunque, deve essere vista nel reciproco dialogo teorico tra “scienze pure” e discipline umanistiche e socio – filosofiche. Solo la diffusione di un approccio scientifico *non riduzionista* che mantenga aperti i perimetri ristretti del laboratorio al contributo dell'antropologia, della filosofia e delle scienze umane può sperare di ricomporre il complesso scenario umano che presiede alla costruzione del senso. Secondo De Carolis questo orizzonte si può riassumere nel progetto di un *naturalismo non riduttivo*, in grado di operare il superamento tra le opposte polarità di natura e cultura o anche di *natura umana* e *condizione umana*⁴. Ciò a patto, però, che si sciolgano alcuni nodi teorici che giustificano per l'appunto il riduzionismo e la tesi dell'inconciliabilità tra approcci bio – tecno - scientifici e saperi antropo – filosofici.

Il primo problema critico - teorico che consente di inquadrare la tematica dell'agire tecnico in una dimensione non riduttiva, restituendo complessità a quel particolare oggetto di studio che è la natura umana, è quello della *costruzione del senso*. La maggior parte delle teorie sulla tecnica elaborate nella prima metà del Novecento hanno individuato il limite dell'agire tecnico nel divieto di sottoporre a manipolazione i sensi e le facoltà tipicamente umane. Da Heidegger a Gehlen il pensiero filosofico ha espresso la necessità di differenziare sia i perimetri disciplinari che l'oggetto di studio, sottolineando, dinnanzi all'avanzare delle istanze tecno – scientifiche, l'esistenza di una sfera di autonomia e libertà dell'uomo, protetta dalla distinzione tra *natura* e *condizione umana*. La riflessione heideggeriana sulla tecnica rappresenta sicuramente uno dei momenti fondamentali di tale percorso critico e per questo farò riferimento ad alcuni aspetti della riflessione storico – antropologica dell'autore per chiarire il quadro più generale del problema che investe la costruzione del senso e che fa di questa facoltà umana l'oggetto privilegiato di una tecnoscienza non - riduttiva⁵. In “*Essere e tempo*” Heidegger, sviluppando l'analisi delle strutture esistenziali del *Dasein*, distingue la dimensione ontologica dell'essere da quella ontica che investe l'uomo dal punto di vista biologico - naturale⁶. Per Heidegger l'apertura dell'uomo al mondo non è determinata da una dotazione naturale innata ma emerge nella sfera della prassi e del linguaggio, aspetti della storicità umana. La tecnica, a sua volta, è riconosciuta, in un saggio del 1950, come una “*forma di svelamento della verità*” che mantiene una propria paradossalità interna, carica di

⁴ Cfr. M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

una problematicità costitutiva⁷. La tematica della tecnica affonda nell'attualità le proprie radici e come tale si pone su un piano di elaborazione differente rispetto ai tradizionali problemi filosofici. Si può notare come sul piano dell'agire tecnico il pensiero foucaultiano sia debitore di Heidegger, soprattutto alla luce degli ultimi sviluppi che condurranno l'intellettuale francese a parlare di "*ontologia del presente*" per indicare lo sforzo di attualizzazione che percorre la sua ricerca filosofica⁸. La filosofia deve rivolgersi, dunque, all'attualità con il fine esplicito di inaugurare una riflessione sul presente ed una problematizzazione radicale dei più complessi fenomeni moderni. Tra di essi vi è sicuramente la questione aperta del rapporto natura umana/tecnologia. Tornando ad Heidegger, aspetti specifici dell'evoluzione tecnica rappresentano, appunto, dei momenti di rivelazione, in quanto introducono delle discontinuità nel flusso dell'attualità e della storia. In altre parole, nonostante i toni critico – problematici, si può dire che nel pensiero di Heidegger la tecnica ha una funzione fondamentale di indicatore o rivelatore storico, ed in questo senso rappresenta una "*forma di svelamento della verità*" che si esprime non soltanto sul piano della storia ma anche nella condizione umana⁹. L'uomo è quell'ente che ha il compito di istituire, tramite le facoltà empiriche del linguaggio e della prassi, l'orizzonte di una comprensione ontologica del mondo. Prassi e linguaggio, dunque, sono delle facoltà che mirano a svelare la condizione umana. De Carolis ritiene che in Heidegger è presente una forma radicale di storicismo che, invece di limitarsi a presentare la figura umana come espressione della storia, pone la figura nascosta della storia a fondamento dell'umanità dell'uomo. La tecnica, dunque, esprime la circolarità dell'esistenza umana; essa si presenta come una dimensione costitutivamente problematica in quanto viene alla base della capacità umana di conferire un corso differente agli eventi, di aprire strade non previste dalla natura. La tecnica, in altre parole, è correlata alla costitutiva "apertura" della condizione antropologica. Ma tale apertura rappresenta anche il limite dell'agire tecnico inteso come agire storico ed antropologico. In ogni flusso storico, infatti, i momenti che generano discontinuità devono mantenere autonomia e separazione rispetto a quelli che si inseriscono nella continuità. Per comprendere questo punto è necessario inquadrare le vicende storiche entro la moderna distinzione tra fatti ed eventi: questi ultimi si distinguono dai primi in quanto rappresentano degli aspetti storicamente significativi. I fatti sono fondati su reti di connessioni già esistenti mentre l'evento storico istituisce il proprio orizzonte di riferimento e di senso introducendo qualcosa di nuovo, una discontinuità che modifica il modello di autocomprensione vigente. Per gli eventi storici esemplari si è imposto, a partire dal XVIII secolo, il termine rivoluzione, che rende ben conto della circolarità e dell'auto - rivolgimento che l'accadere storicamente innovativo determina, istituendo e contenendo in sé la propria regola. Questa dimensione, inoltre, dalla Rivoluzione Francese in poi, si sviluppa in parallelismo con l'orizzonte della libertà creativa o dell'autonomia, che rappresenterà la massima espressione dell'umano. La tecnica rappresenta il prototipo di questo agire rivoluzionario ma ne indica anche il limite. Per Heidegger il culmine

⁷ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, op. cit.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3. 1978 – 1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, 1998.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, op. cit.

della modernità si raggiunge allorché ciascun processo storico diviene una “*successione sistematica di innovazioni radicali*”¹⁰ e la tecnica ne diviene il principale strumento. L’ambivalenza che il filosofo tedesco riconosce nell’agire tecnico fa riferimento al potenziale rivoluzionario presente in ogni evento storicamente discontinuo che può, con l’incremento dirompente dell’innovazione tecnologica, trasformarsi in norma. In altre parole, la moltiplicazione delle innovazioni rende la sfera dell’eccezionalità tecnica sempre più esposta al pericolo di essere neutralizzata, perdendo la propria carica innovativa e trasformando la storia in una rivoluzione permanente. La problematicità intrinseca della tecnica sottolineata da Heidegger è espressa nel pericolo dell’instaurazione di uno “stato d’eccezione permanente”¹¹, di una condizione di equilibrio inerziale nel quale gli eventi storici innovativi si atrofizzano nel flusso circolare di una rivoluzione permanente. Si tratta di un paradosso logico tale per cui ogni evento innovativo non farebbe che confermare il paradigma vigente ed ogni fatto consolidato esprimersi in uno stato d’eccezione divenuto ormai normale. Il massimo della storicità viene a coincidere, dunque, con la sospensione della storia; ogni evento rivoluzionario diventa circolarmente autoreferenziale.

Tale ricostruzione ci consente, ora, di volgere lo sguardo alla sfera prettamente antropologica e di osservare che, quanto specificato da Heidegger sul senso storico riguarda in realtà ogni facoltà umana. Linguaggio e prassi sono le sfere nelle quali si manifesta la creatività dell’uomo, come dimensione fondamentale di costruzione del senso. Ciò indica la capacità di costruire un orizzonte percettivo – sensoriale e linguistico - simbolico che non preesista all’atto. Anche in questo caso la tecnica costituisce il nucleo fondamentale attraverso cui avviene nell’uomo la costruzione del senso e nella quale si manifesta il paradosso intrinseco di cui abbiamo parlato. La facoltà di dare inizio a qualcosa di nuovo è, infatti, riconosciuta come la caratteristica distintiva dell’uomo.

Si è scelto di fare diretto riferimento alla filosofia heideggeriana ma questa costitutiva problematicità della tecnica come peculiare attributo della specie umana rappresenta uno dei nodi teorici più importanti della modernità ed è, pertanto, presente in varie forme nel pensiero moderno. Sicuramente uno dei tratti fondamentali che accomuna le riflessioni moderne sulla tecnica tende a far coincidere la problematica della costitutiva circolarità dell’agire tecnico con l’autoreferenzialità della soggettività. La filosofia kantiana inaugura la riflessione sull’uomo moderno ponendo al centro dell’attenzione il paradosso della soggettività che coincide con il paradosso dell’autonomia. Il soggetto moderno vive una libertà che è, nello stesso tempo, condizione di possibilità della costruzione di senso, della creatività, dell’innovazione e limite interno del proprio agire¹². L’idealismo tedesco tentò di sciogliere tale circolarità nella dimensione dello spirito e nell’apertura di uno spazio di auto - determinazione del soggetto. Ma le aporie che sono alla base della paradossalità della costruzione soggettiva moderna non ressero l’impatto dirompente con l’esponentiale accelerazione dello sviluppo tecno - scientifico e finirono per

¹⁰ M. De Carolis, *La vita nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit, p. 32.

¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza in Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995.

¹² Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, op. cit.

esplodere nel corso del Novecento. Le teorie cui abbiamo fatto riferimento sono figlie di tale deflagrazione. Non vi è dubbio che nelle formulazioni filosofiche novecentesche il problema della tecnica è intimamente legato a questo tratto paradossale della soggettività. Si comprende ora perché la questione dell'agire tecnico è intimamente legata alla sfera della costruzione del senso e come tale aspetto rivesta una problematicità intrinseca, irrisolvibile rimanendo ancorati alla dicotomia natura/cultura. La discontinuità maggiore introdotta dalle tecnoscienze umane, a partire dalla seconda metà del Novecento, può essere, dunque, individuata nell'aver inserito la soggettività umana nella sfera di indagine della scienza. La *condizione umana*, e non solo la *natura umana*, diviene il soggetto/ oggetto della scienza moderna. Dunque, l'analisi dell'intrinseca paradossalità antropologico – percettivo – sensoriale dell'uomo diviene un aspetto di un problema più vasto che vede l'uomo come un organismo vivente che interagisce con un ambiente tecnologico.

Ma a questo punto sorge un secondo nodo critico – teorico. Prendendo in considerazione l'agire tecnico come forma di interazione tra l'uomo ed il proprio ambiente tecnologico, la tecnica non deve essere considerata come l'insieme dei metodi e degli strumenti che consentono di produrre conoscenza ma come *processi di tecnicizzazione*, operazioni sociali che investono dapprima sfere specifiche della prassi umana estendendosi, poi, ad ambiti più complessi. Si propone, dunque, la distinzione tra *tecniche* e *processi di tecnicizzazione*. Operando tale distinzione si può, come vedremo, rispondere ad una delle obiezioni filosofiche più comuni nell'era delle tecnoscienze: come si possono sottoporre ad una medesima riflessione critica ambiti tecnico – disciplinari così differenti ed eterogenei come la cibernetica, la genetica, la psicologia cognitiva? Come è possibile includere in un medesimo orizzonte filosofico – critico fenomeni tecnoscientifici diversificati e discontinui?

La risposta a tali domande rappresenta una delle sfide principali che un approccio complesso ai problemi sollevati dalle tecnoscienze richiede. Considerando, dunque, la tecnica non come un mero sommarsi di strumenti tecnici ma come processi sociali di tecnicizzazione si può rispondere a tale vocazione esplicativa ed unificante. Ma dietro i “processi di tecnicizzazione” si profila di nuovo la questione della *costruzione del senso*. Nell'analisi dell'alienazione (Marx) come nella denuncia della drammatica evoluzione tecnologica della guerra (Jünger), nella l'analisi della tecnicizzazione della produzione artistica (Benjamin) come nella descrizione dell'attività di ricerca scientifica moderna (Husserl), il problema che pone al centro dell'attenzione l'agire tecnico non si basa su una presunta affinità tra strumenti e procedimenti tecnologici. Ciò che emerge - ed è posto al centro dell'attenzione critica - sono le analogie nel modo di intendere il “*mutamento di senso imposto dalla prassi*”¹³ che si estende a vari aspetti più o meno complessi come la standardizzazione tecnologico – macchinina e l'inglobamento del singolo nelle logiche sistemiche.

Le principali teorie filosofiche del Novecento hanno fatto riferimento a questi problemi, suggerendo che la tecnica possa incidere sul senso primario della prassi moderna surclassando la cultura o la politica. In altri termini, autori come Arendt e Anders affrontano i problemi dell'evoluzione tecnologica facendo affidamento sulla

¹³ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p. 40.

maggior capacità inclusiva ed esplicativa dei processi di tecnicizzazione in quanto, a differenza della definizione strumentale, consentono di sollevare il problema filosofico di un lento svuotamento della prassi¹⁴. Pur non condividendo i toni, a volte allarmistici, di questi autori, condivido l'urgenza di affrontare il problema che pone l'eventuale scollamento tra agire pragmatico ed agire politico al centro dell'attenzione. Ma ritengo, altresì, che, nonostante il dichiarato intento di porre la questione dal punto di vista del complesso mutamento di senso derivante dall'evoluzione tecnologica, bisogna fare un ulteriore passo indietro. La teoria critica appena esposta, infatti, si basa sull'assunto che il *sensu della prassi* sia distinto dal suo *risultato*, in modo tale che un'ottimizzazione dei risultati non coincida con un'ottimizzazione del senso, ma che, anzi, lo ostacoli ed impoverisca. Questo presupposto è fondato sulla definizione di *prassi* come "attività finalizzata". Ma è proprio tale accezione di *prassi* che potrebbe non reggere il confronto con le trasformazioni introdotte dalle tecnoscienze moderne e va, dunque, sottoposta ad analisi nel tentativo di illuminare delle dimensioni analitiche che complessifichino il discorso.

Si fa qui riferimento alla distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiesis*¹⁵. Per Aristotele tra l'attività prettamente produttiva (*poiesis*) e la prassi esiste una differenza categoriale. L'agire produttivo, infatti, ha come scopo un risultato esterno, il prodotto, mentre la prassi è scopo a se stessa. La *praxis* non produce un risultato tangibile ma si esplica in un "agire bene" che conduce all'*eupraxia*, la buona prassi. Il valore della prassi, dunque, non può essere misurata dagli effetti e dai risultati di un'azione puramente produttiva. Ma ciò comporta che i risultati della prassi, essendo fini solo a se stessi, non si dissolvono con il compimento dell'azione e mantengono il loro valore permanente nel piacere procurato dall'*eupraxia*; al contrario, la produzione rappresenta un agire che si esaurisce nel prodotto, nel compimento della finalità produttiva. Di conseguenza, come sottolinea Arendt, la produzione è un'attività che divora il mondo, che annulla continuamente il suo oggetto, che consuma. Abbiamo visto quanto importante sia questa distinzione anche nella comprensione dei tratti peculiari della razionalità tecnico – lineare moderna e dei suoi effetti bio – economici e bio – tecnici sull'individuo. Il problema dell'agire tecnico/produttivo si esprime anche nell'annullamento dei mezzi. La *poiesis* esprime un'azione che si concentra esclusivamente sul fine, il risultato, e non prende in considerazione i mezzi. Dunque, l'agire poietico è assolutamente indifferente alla scelta dei mezzi. Ciò significa che un medesimo risultato può essere ottenuto con mezzi diversi o senza porre del tutto attenzione ad essi. Ma la prassi è anche la dimensione che discrimina l'agire umano rispetto a quello animale. Essa apre uno spazio di autonomia e di libertà per l'uomo laddove l'agire poietico inchioda l'organismo vivente alla necessità ed al bisogno, trasformandolo in un oggetto passivo degli stimoli che provengono dall'ambiente. Mentre l'uomo ha la libertà di agire, l'animale, può solo reagire agli stimoli ed innescare una serie di comportamenti riflessi e preordinati dal *pattern* ecologico di riferimento.

¹⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit. e G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma, 2003.

La circolarità “autotelica” dell’uomo si riflette immediatamente nella distinzione tra *tèchnē* e *phronesis*. La tecnica è una dimensione che compete alla sfera produttiva mentre la saggezza pratica presiede alla costruzione del senso nell’orizzonte della *praxis*. Tra queste due dimensioni si stabilisce un ordine gerarchico tale per cui la *phronesis* elabora ed istituisce il senso mentre la *tèchnē* può solo guidare e perfezionare le attività produttive. La critica moderna della tecnicizzazione prende spunto proprio da tale gerarchizzazione interna tra prassi e produzione. La modernità è l’epoca in cui l’alienazione dell’individuo, la progressiva scollatura dei sistemi produttivi rispetto agli orizzonti dell’agire politico, la contrazione degli spazi di socializzazione, la privatizzazione del sapere condiviso giustificano un’interpretazione severamente critica dello sviluppo, spesso indiscriminato, della tecnica. Ciò è stato per molti decenni vero, soprattutto in riferimento ad uno specifico sistema produttivo che potremmo definire capitalistico – industriale. Il taylorismo ed il fordismo hanno mostrato il volto di un capitalismo fortemente radicato sulla centralità dell’innovazione scientifica e tecnologica. La catena di montaggio rappresenta, infatti, il simbolo di una condizione di alienazione del lavoratore ma, allo stesso tempo, il trionfo dell’era della divisione tecnica del lavoro. Pensando a tale modello di produzione, ed al livello di sviluppo tecnologico che comportò, si può allora comprendere perché la riflessione filosofica si indirizzò sull’obiettivo di denunciare, non solo in ambito economico ma anche antropologico – pragmatico, i rischi di un repentino inaridimento degli orizzonti di senso umano. Il potenziamento indiscriminato della tecnica (intesa come pura esecuzione) era visto, dunque, come un rischio molto serio per lo sviluppo antropologico dell’individuo. Tale tesi riposa sulla distinzione poc’anzi discussa tra compiti puramente tecnici e compiti più estesamente decisionali. La separazione tra esecuzione e decisione è una delle basi più solide intorno a cui è stata elaborata, non soltanto la teoria marxista, ma anche la distinzione tra condizione umana e natura umana che ha in autori come Arendt e Anders i principali sostenitori. E su tali presupposti che le moderne tecnoscienze umane intervengono ad operare una trasformazione. Si modificano, cioè, i processi di tecnicizzazione e, di conseguenza, le categorie della prassi deputate ad interpretarli. La dicotomia esecuzione/decisione o *tèchnē/phronesis*, costituisce una chiave di lettura insufficiente e parziale alla luce dei processi di produzione che fanno capo al cosiddetto modello capitalistico cognitivo. Ciò in quanto bioeconomie e biotecnologie moderne chiamano in causa complessi processi di tecnicizzazione che mettono in crisi dicotomie così nette.

La microfisica dei poteri bioeconomici analizzati nel precedente capitolo, ad esempio, ha mostrato la centralità della figura dell’*homo oeconomicus*, soggetto/oggetto della produzione immateriale, individuo pienamente coinvolto, proprio al livello dei processi di costruzione del senso, nelle logiche di riproduzione del potere/sapere bio – tecno – economico. Il problema principale che si pone al cuore della biopolitica contemporanea è che non è più possibile, in linea di principio, operare una netta separazione tra *prassi* e *produzione* né tra *agire esecutivo* ed *agire decisionale*. Le tecnoscienze umane rappresentano proprio quell’insieme di tecnologie e di dispositivi nei quali la commistione tra i piani gerarchicamente e pragmaticamente mantenuti separati assume consistenza ed evidenza. L’intento di

questa riflessione, dunque, non è dimostrare in assoluto la mancanza di pertinenza della distinzione tra *tèchné* e *phronesis* ma di indicarne la scarsa validità esplicativa in riferimento ai problemi complessi e sfaccettati sollevati dalle tecnoscienze umane, problemi che, peraltro, richiedono un'elaborazione teorica non riduttiva (che consideri superata la dicotomia istituita tra scienze dello spirito e scienze della natura).

De Carolis, ad esempio, fa riferimento al passaggio dalla cosiddetta prima cibernetica alla seconda cibernetica per dare validità ad un nuovo paradigma che consideri la prassi come sfera unitaria, nella quale la scissione tra *senso dell'agire* e *risultato dell'agire* risulti reincluso. La cibernetica di secondo grado è caratterizzata dal paradigma dell'auto – osservazione: il sistema osserva se stesso. Ma questo aspetto è connesso anche ad un secondo principio: quello dell'autoreferenza derivante dall'accoppiamento strutturale tra sistema ed ambiente. Senza entrare nel cuore della teoria cibernetica ciò che in questo contesto mi interessa sottolineare è che ciascun sistema si sviluppa attraverso un codice proprio che è indipendente, autoreferenziale e chiuso rispetto all'esterno. Al centro di questa prospettiva che ha influenzato fortemente anche gli altri settori delle tecnoscienze umane vi è la necessità di elaborare un modello processuale che selezioni da sé, senza interferenze esterne, i propri processi evolutivi. È chiaro che la priorità tecnica della cibernetica non risiede più nella rivendicazione di una distinzione e di un'autonomia dei sistemi decisionali rispetto a quelli esecutivi. Decisione ed esecuzione sono inscindibili anche nelle attività strettamente produttive. Semmai il problema è che in un sistema complesso di secondo grado l'autonomia e l'indipendenza dell'osservatore sono annullate nella macchia cieca: l'osservatore non può osservare se stesso mentre osserva. I processi che presiedono alla costruzione del senso risultano in tal modo pienamente integrati e funzionalmente indistinguibili con quelli di elaborazione tecnica. Ciò vale per i sistemi cognitivi, per le macchine intelligenti così come per gli organismi viventi inclusi nel più vasto modello cibernetico. Si può certamente non essere d'accordo su questo punto ma non si può fare a meno di notare che analisi come quella di De Carolis portano in primo piano l'urgenza di inquadrare i cambiamenti di fatto avvenuti nell'evoluzione tecnoscientifica in una più ampia ed inclusiva teoria dell'azione, una teoria che sia in grado di differenziare i processi di costruzione del senso che riguardano gli esseri umani da quelli che riguardano le macchine e gli altri sistemi artificiali. La preservazione di uno spazio di autonomia e di differenza dell'uomo necessità, dunque, di una più complessa *teoria della prassi* che riesca a fare uscire l'agire umano dalla morsa dell'autoreferenza. Forse era proprio a questa trasformazione che accennava con lungimiranza G. Deleuze già nella seconda metà degli anni Ottanta quando faceva riferimento alla necessità di dispiegare quella “*superpiega di cui ci testimoniano i piegamenti propri delle catene del codice genetico, le potenzialità del silicio nelle macchine della terza generazione, così come i contorni della frase nella letteratura moderna allorché il linguaggio può solo ricurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé*”¹⁶

A questo punto vorrei dedicarmi alla discussione del terzo ed ultimo nodo critico – teorico cui è necessario volgere lo sguardo nell'obiettivo di abbozzare una teoria

¹⁶ G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 132.

delle tecnoscienze che possa reggere il confronto con la complessità della società e dei saperi contemporanei. Si tratta del problema, in parte già toccato, di differenziare la tecnica “moderna” da quella “antica”, cioè dai processi di tecnicizzazione cui facevano riferimento gli autori primo - novecenteschi. Per comprendere questo punto bisogna partire dalla differenza uomo - animale. Mentre nell’uomo la competenza tecnica si manifesta in una modalità di selezione primaria tra segnale e rumore, nell’animale la correlazione organismo ambiente non ammette risposte differenti rispetto allo schema istintuale presupposto nel sistema cui fa riferimento. In altre parole, come ricordano le ricerche di von Uexküll e di Gehlen, la costitutiva apertura della condizione umana non implica una risposta immediata e prefissata rispetto ai segnali provenienti dall’ambiente esterno ma una complessa forma di “sospensione dell’attività metabolica” tale per cui l’essere umano reinclude il rumore, cioè ciò che non è selezionato dal sistema, all’interno della propria sfera di costruzione del senso¹⁷. La modalità primaria di elaborazione dell’informazione fa, dunque, dell’uomo un essere aperto, esposto al cambiamento ed all’evento imprevisto, un essere che è realmente in grado di manipolare il proprio mondo attraverso la possibilità di imprimere il cambiamento e di reagire in maniere differenti ed innovative agli imprevisti. È ancora una volta Aristotele che esprime tale differenza in maniera più chiara: mentre ogni potenzialità naturale prevede necessariamente la sua attuazione (bisogna possedere la vista per vedere), nel caso delle attività pratiche è l’esercizio che precede la potenza. È cioè compiendo determinate azioni che si impara a farle. Non si tratta in questo caso di apprendimento. Quest’ultimo non porrebbe le caratteristiche umane ad un livello diverso da quelle animali, compendiandosi in un processo di reazione istintuale all’ambiente che ottimizza la prestazione riducendo al minimo il rumore. L’attitudine tecnica dell’uomo include, invece, una capacità di produzione e perfezionamento che non si limita all’apprendimento della singola prestazione ma include le facoltà stesse che rendono possibili le singole forme dell’agire. La differenza tra i due piani è rilevante in quanto, mentre la *reazione istintiva all’apprendimento* è una prestazione che il soggetto non può dirigere e non può non volere o compiere, al contrario la *facoltà tecnica* indica la capacità di fare qualcosa ma anche quella di non farla. Essa è, in altre parole, dotata di una *potenza di non*. Chi sa suonare la cetra può decidere se farlo o non farlo mentre il legno se ha la proprietà naturale di bruciare, brucia necessariamente. A differenza di una *capacità naturale* una *capacità tecnica* presenta una possibilità effettiva in più, quella di *non essere*. Ciò è il risultato, appunto, di un’*indistinzione di principio tra segnale e rumore* che apre nell’uomo orizzonti di possibilità inedite e mutevoli. Si tratta di un processo di autoperfezionamento che investe la sfera specifica dell’attività umana.

Ma questa dimensione rappresenta anche il punto di incontro e reciproca comunicazione tra *phronesis* e *tèchnē* e si esprime in maniera chiara in quelle tradizioni culturali in cui la prassi è considerata come *ars vivendi*, cioè come un insieme di tecniche, esercizi ed arti che consentono di perseguire un perfezionamento dell’uomo attraverso il raggiungimento di specifiche modulazioni di apertura al

¹⁷ Cfr. A. Gehlen, *L’uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit. e J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, trad. di P. Manfredi, Il Saggiatore, Milano 1967.

mondo. A queste tecnologie del sé fa riferimento anche Foucault nei Corsi al *Collège de France* degli anni Ottanta¹⁸, nei quali propone un'ermeneutica del soggetto fondata sulla riscoperta delle pratiche classiche della *cura di sé* e del *governo di sé e degli altri*. La riflessione foucaultiana aperta dallo studio di tali pratiche potrebbe fornire una chiave di lettura interessante ed alternativa per provare a “dispiegare” la riflessione etica aristotelica e abbozzare una teoria della prassi che tenga insieme *poiesis* e *praxis*. Ciò consentirebbe di evidenziare in maniera chiara le differenze esistenti tra tecnica antica e tecnica moderna. Rimandando l'approfondimento teorico delle tecniche classiche della cura di sé all'ultimo capitolo, per ora vorrei sottolineare che è proprio lungo il crinale che unisce *phronesis* e *tèchnē* che è stato operato lo strappo più significativo che ha visto protagoniste le tecnoscienze umane contemporanee. In termini schematici possiamo dire, dunque, che mentre la tecnica antica aveva come obiettivo il *perfezionamento dell'uomo (ars vivendi)*, la tecnica moderna ha come scopo l'*ottimizzazione del prodotto*. Ma ciò significa che l'agire tecnico moderno, a differenza di quello antico, mira, ottimizzando le prestazioni, a ridurre al minimo quello che con linguaggio cibernetico potremmo definire come “rumore”. La competenza tecnica moderna consiste nella capacità di trasformare la contingenza e l'incertezza in dati passibili di essere isolati e manipolati con regole formali. L'obiettivo dell'ottimizzazione provoca l'incapacità di conoscere e vivere la condizione paradossale dell'uomo, imponendo all'esperienza tecnica modelli formali rigidi che considerano ciò che cade al di fuori delle regole come “rumore”, informazione destabilizzante da espellere dal sistema. Anche in questo senso, dunque, si può dire che la tecnicizzazione che ha portato l'uomo a conoscere e manipolare il proprio stesso patrimonio genetico può essere intesa come un lungo processo di ottimizzazione o normalizzazione dell'uomo e della sua capacità di interazione con il mondo.

Da questo punto di vista, dunque, non stupisce che la maggior discontinuità che le tecnoscienze hanno introdotto riguarda lo spostamento dell'interesse di studio verso un nuovo oggetto; non sono più le singole *prestazioni* tecniche ad essere sottoposte a manipolazione ed intervento ma le *facoltà* umane che presiedono alle prestazioni stesse. Nelle scienze cognitive ciò equivale a dire che non sono più le singole capacità linguistiche ad avere rilevanza ma la facoltà umana del linguaggio, del pensiero e persino la creatività. Allo stesso modo, in ambito biologico si assiste allo spostamento dell'interesse dai caratteri del fenotipo alle disposizioni ed alle potenzialità. Si tratta, dunque, di un cambiamento prospettico che trasforma le *prestazioni* in *condizioni di possibilità*. Ciò, naturalmente, influisce in maniera diretta sulla facoltà umana di costruzione del senso. È proprio su tale terreno, allora, che va valutata l'innovativa convergenza tra tecnoscienze umane e filosofia, nella convinzione che un'adeguata problematizzazione della tecnica moderna non conduca né all'ottimismo acritico né al catastrofismo. È l'uomo che ha in mano il proprio futuro ed è ora in grado di manipolarlo, gestirlo, condizionarlo quasi interamente. È dunque all'essere umano che tocca il compito più oneroso e difficile: fare in modo che le facoltà tecniche che gli sono connaturate non finiscano per distruggere la specie umana. Dinanzi all'uomo si apre, in altre parole, un bivio che può condurre

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 – 1982)*, op. cit.

alla complessificazione dell'esistenza e all'ibridazione con l'alterità, rompendo il muro auto – poietico dell'agire tecnico o all'irrigidimento, alla formalizzazione e al dissolvimento della complessità umana, trasformando l'uomo in macchina o creando macchine viventi.

5.2 Ingegneria biologica

L'era della biologia molecolare ha una data simbolicamente centrale, il 1953, anno in cui Watson e Crick scoprirono il DNA e posero le basi per il definitivo superamento delle ipotesi creazioniste sull'origine della vita. Da allora iniziò una vera e propria rivoluzione nella sfera delle tecnoscienze in quanto l'uomo poté, per la prima volta, manipolare le basi stesse della vita ed i processi bio – genetici più microscopici e complessi. Il Novecento è il secolo che ha visto la nascita ed il consolidamento di una quantità enorme di acquisizioni sui meccanismi del vivente, consentendo alla scienza di intervenire sui processi evolutivi, sul metabolismo cellulare, sullo sviluppo embrionale, sulle basi replicative e proteiche del genoma. La teoria darwiniana ha aperto la strada al problema biologico della trasmissione dei caratteri e della loro esplicazione ontogenetica, e lo ha fatto affidandosi a due discipline: la *genetica* e l'*embriologia*. Queste scienze hanno subito, poi, nel corso del secolo appena trascorso, una notevole evoluzione trasformandosi rispettivamente in *ingegneria genetica* (biotecnologie come la transgenesi, l'ingegneria proteica e la terapia genica) ed in *procreativa* (comprende tecniche di fecondazione artificiale, il *nuclear transfer*, lo *splitting*, la manipolazione degli embrioni, clonazione ed ingegneria tissulare), due discipline confluite in un medesimo ambito applicativo biotecnologico che ha sollevato numerose critiche ed inquietanti interrogativi, avendo come oggetto non singole prestazioni bio – organiche ma processi ontogenetici, filogenetici e facoltà che sono alla base del mistero della vita. R. Marchesini ha riassunto le acquisizioni dell'ingegneria biologica e della procreativa sotto la definizione unitaria di *biofabbrica*, “*ossia di un nuovo ambito d'intervento tecnologico non solo applicato al vivente ma realizzato attraverso il vivente stesso*”¹⁹. G. Righetto, invece, parla dei *bio – oggetti* come partner tecnologici dell'uomo che non sono più da intendersi come semplici oggetti inanimati ma come elementi dotati di vita perché interagenti con la vita stessa²⁰. Queste trasformazioni nel modo di intendere la vita, il corpo, la relazione oggettuale hanno delle ricadute molto profonde sulla dimensione antropologica in quanto mettono progressivamente in crisi qualsiasi formulazione stabile o rigida di identità e spingono a parlare del vivente come un essere ibrido, sempre più invaso e manipolato. Se prima di tale rivoluzione tecnoscientifica, dunque, si parlava esclusivamente di *corpo – naturale* ora si mettono in evidenza le potenzialità ibridative del *corpo – paesaggio*, cioè un corpo che fa dell'interazione con l'ambiente la base di una definizione flessibile dei processi vitali che lo costituiscono. Il corpo - paesaggio è anche il *corpo – rete* di cui tanto si parla nell'era della bioinformatica e della cibernetica. Ma bisogna fare attenzione quando si parla

¹⁹ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., p. 405.

²⁰ Cfr. G. Righetto, “*La scimmia aggiunta. Una specie dotata di oggetti*”, Bruno Mondadori, Torino, 2000.

di trasformazioni nel modo di intendere l'identità bio – organica dell'uomo in quanto la posta in gioco riguarda la stessa evoluzione (il mantenimento di *questa* forma di vita sulla terra) nonché importantissimi problemi correlati al ripensamento di concetti come “autonomia della scelta” e “proprietà del corpo”. Sembra, infatti, che l'entusiasmo dei teorici post – umanisti come Marchesini per il progresso delle tecnoscienze debba essere in parte smorzato e che l'ibridazione con l'alterità umana e non – umana, può costituire sia un rischio che una risorsa.

Su questo argomento vorrei sin da subito indicare il mio punto di vista. Non ritengo fruttuoso cedere alle ragioni di quanti vedono nello sviluppo tecnoscientifico la catastrofe finale della nostra e delle altrui specie viventi; rifiuto, altresì, i facili ottimismo tecnofili che considerano l'evoluzione delle tecnoscienze un fenomeno inevitabile e, soprattutto, non suscettibile di previsioni sugli esiti e sulle conseguenze delle nuove acquisizioni. È giusto prendere coscienza che lo sviluppo tecnoscientifico deva essere accompagnato dall'apertura di uno spazio di problematizzazione e di discussione relativo agli effetti che le biotecnologie e le altre tecnoscienze avranno sul futuro dell'uomo. E vorrei subito sottolineare che mi riferisco soprattutto a due potenziali pericoli che incombono sulle visioni tecnoscientifiche riduttive ed aproblematiche: il controllo “normalizzante” e lo sfruttamento economico. Questi aspetti, ad onor del vero, sono stati presi in considerazione in termini critici anche dai suddetti autori post – umanisti ma l'impressione è che la prorogabilità di tali interrogati sembri essere per adesso la posizione maggioritaria nei laboratori e nei centri di ricerca. Ogniqualvolta una nuova potenzialità di intervento tecnoscientifico si affaccia sulla scena inevitabilmente si pongono problemi etici molto complessi che devono essere affrontati con grande impegno. L'ingegneria biologica e la procreatica sono dei campi dove il conflitto tra principî religiosi, valori socialmente consolidati, tradizioni sociali si scatena ad ogni annuncio di nuove scoperte o nuovi interventi manipolatori. L'attenzione, in questi casi, si proietta soprattutto sul rischio di controllo dell'uomo sull'uomo o su componenti organiche dell'uomo stesso. Ciò che ha suscitato maggiore scalpore è il drammatico commercio di organi che ha investito soprattutto i paesi poveri del terzo mondo e che ha profilato sullo scenario internazionale il rischio di uno sfruttamento economico dei corpi e delle vite di quanti vengono considerati esseri umani di secondo livello. Problemi altrettanto gravi sono stati sollevati dalla brevettabilità di componenti vitali come i geni, i virus, ecc. che ha sancito il monopolio economico di risorse biologiche e genetiche appartenenti al patrimonio comune del vivente. Tali brevetti sono stati richiesti non soltanto dai centri di ricerca attivi nel settore della bio – medicina, della genetica e della farmacologia ma anche dalle più grandi multinazionali del settore agroalimentare e chimico. Ma, anche al di là di queste urgenti problematiche, non vi è dubbio che la percezione degli organi e delle componenti genomiche e somatiche abbia subito slittamenti significativi. Il progresso della trapiantistica rappresenta l'esempio più noto ed evidente in tal senso. I trapianti di organi esterni, ad esempio, innescano dei complessi processi di rielaborazione identitaria che, a volte, si concludono con il rifiuto da parte del soggetto di impiantare protesi. Ciò chiama in causa i processi di soggettivazione che, soprattutto in ambito biomedico, devono confrontarsi con

questioni di portata enorme come l'elaborazione o la destrutturazione delle identità che riguardano non soltanto il corpo nella sua globalità ma anche singole parti o organi. E tale elaborazione dell'identità è tanto individuale quanto sociale. I processi di soggettivazione rappresentano l'interrelazione tra istanze identitarie personali/private e collettive/pubbliche²¹.

L'ingegneria genetica nacque nella prima metà degli anni Sessanta quando si identificarono le 64 combinazioni di triplette utilizzate dal DNA per specificare i diversi aminoacidi ed il segnale d'interruzione della catena polipeptidica. Tra la fine degli anni Sessanta ed i primi anni Settanta, poi, si ebbe il progresso più grosso nel campo dell'ingegneria genetica con l'individuazione di quegli "strumenti" che consentono il taglio e cucì delle catene genetiche (enzimi di restrizione, trascrittasi inversa, ligasi). Nel 1969 J. Shapiro isolò il primo gene. Nel 1971 P. Berg unì per la prima volta parti del DNA di un virus di scimmia con un batterio dando origine alla tecnica del Dna ricombinante. L'anno successivo fu realizzato un nuovo batterio immettendo un gene modificato nel patrimonio generico dell'*Escherichia coli*, rendendo il microorganismo più resistente agli antibiotici. Dalla seconda metà degli anni Settanta nacquero le prime industrie biotecnologiche e vennero realizzati principi farmacologici biosintetizzati. Tale rivoluzione toccò subito dopo i settori agroalimentare e zootecnico, fino a giungere alla messa a punto dei cosiddetti organismi geneticamente modificati (Ogm). Conoscere il linguaggio del DNA significa poter utilizzare il vivente come una *biofabbrica*, estraendo i geni da un organismo per impiantarli in un altro, modificandone le caratteristiche fisiologiche.

²¹ Ciò è evidente, ad esempio, nel caso in cui ad essere rivalorizzati o ri - semantizzati sono gli stessi significati di vita e di morte. Esistono oggi numerose tecnologie mediche che consentono di mantenere il corpo in vita anche in seguito alla morte cerebrale. Eventi di cronaca recenti, come i casi Welby ed Englaro, hanno mostrato la complessità del problema identitario riguardante tematiche come quelle della sospensione dell'alimentazione e dell'eutanasia. Al di là di ogni possibile e rispettabile punto di vista è da segnalare una concezione della vita che, imperativamente, cioè mediante decisione sovrana, è imposta agli individui. In altre parole, sono i valori religiosi o le concezioni scientifiche che definiscono di volta in volta cosa, all'interno di una data società, è considerato "vita" o, al contrario, "morte". Il problema è che in tale decisione, più o meno condivisa, la percezione soggettiva, la possibilità del soggetto di avere l'ultima parola su se stesso, di decidere della propria vita o della propria morte, può essere sottoposta ad oscillazioni più o meno grandi. Emerge in questo contesto la drammatica estensione del controllo biopolitico sui corpi. Il sentimento condiviso da una larga maggioranza non potrà mai coincidere con il sentimento di tutti. Ritengo che sulla determinazione di cosa è vita e cosa è morte non si possa scalzare con tanta leggerezza il problema della libertà di scelta individuale. La scienza oggi pone nella morte cerebrale il limite bio - tanato - politico ma la chiesa cattolica, ad esempio, estende tale limite alla vita puramente organica. La vita organica, dunque, da una parte non è considerata vita al di là dell'interruzione dell'attività cerebrale; nel secondo caso, essa ha valore anche qualora il corpo, per mantenersi effettivamente in vita, debba essere completamente sospeso alla macchina. Non vorrei inoltrarmi in complesse questioni etiche, vorrei semplicemente mostrare come la decisione sovrana tenda ad estendere al corpo sospeso il proprio orizzonte biopolitico, decidendo in concreto cosa è vita e cosa è morte e quali organi sono investiti del compito di segnalare la presenza o l'assenza di attività vitale nel corpo. Su tutto ciò le moderne tecnoscienze influiscono enormemente: perché inducono a riflettere sulla necessaria ridefinizione dei limiti tra l'organico ed il vitale; perché consentono di rivalutare o degradare l'importanza della libertà di scelta soggettiva; perché, in fondo, possono sottrarre o conferire al singolo l'ultima parola sulla propria identità bio - organica. Per questo è molto importante porre attenzione, oltre alle formulazioni legislative, ai processi di soggettivazione che avvengono nel contesto delle tecnoscienze e della biomedicina, come ha sottolineato tra gli altri N. Rose. Per approfondimenti si veda N. Rose, *La politica della vita*, op. cit.

Con lo sviluppo delle tecniche del DNA ricombinante l'ingegneria genetica trasforma le caratteristiche di specie in un repertorio di qualità strutturali e funzionali che possono essere trasferite da una specie ad un'altra. La cronaca ci racconta quotidianamente la nascita e lo sviluppo di esperimenti sbalorditivi ed a volte inquietanti come la nascita di *oncotopi*, supertopi, topi fosforescenti, topi colpiti da malattie umane, ecc.

Per comprendere la portata delle trasformazioni in atto, che destrutturano qualsiasi ipotesi continuista tra paleo - tecnologie e neo - tecnologie, possiamo fare riferimento ad un concetto elaborato da G. Rifkin negli anni Ottanta, quello di *algenia*²². Tale concetto si oppone a quello, tipico dell'era pirotecnologica, di *alchimia*²³. Mentre l'alchimia era, allo stesso tempo, una filosofia ed una tecnica che aveva come scopo il perfezionamento dell'umanità attraverso la compenetrazione dei processi di sviluppo e di trasformazione delle materie prime naturali, l'algenia mira al perfezionamento attraverso la riconduzione di tutte le cose viventi ad un unico materiale genetico di base, la doppia elica del DNA. Questo materiale può essere sottoposto a manipolazione, ricombinazione attraverso specifici programmi di laboratorio. La vocazione algenica delle biotecnologie moderne ha come scopo l'ottimizzazione genetica dell'organismo, cioè la creazione di percorsi tecnici di perfezionamento progressivo del vivente e delle proprie facoltà e prestazioni bio - organiche. Lo scopo dell'algenista, dunque, è quello di favorire ed accelerare il processo naturale, intervenendo per modificarne confini ed estensioni, caratteristiche e ritmi. L'aspetto più interessante introdotto dall'immaginario algenico dell'ingegneria generica è il superamento dei confini di specie. A tal proposito così si esprime Rifkin:

L'algenia sta per dare una definizione ed uno scopo all'era della biotecnologia. A questo riguardo l'algenista non pensa a un organismo come a un'entità distinta e separata, ma piuttosto come una serie di rapporti temporanei posti in un contesto in movimento, in procinto di diventare qualcos'altro. Per l'algenista i confini di specie non sono soltanto delle comode etichette atte a identificare una condizione biologica o una relazione che ci è familiare, non sono muri impenetrabili che separano le varie piante ed i vari animali²⁴.

Il trasferimento di materiale genetico da un organismo ad un altro e da una specie ad un'altra trasforma in modo radicale il rapporto con forme viventi ed interi ecosistemi e ciò si riflette soprattutto nel settore agroalimentare e nella cosiddetta nutraceutica. Nei vegetali, ad esempio, si aggiungono geni per renderli più resistenti ad insetti,

²² Cfr. J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, op. cit.

²³ L'alchimia costituì una scienza della materia, un tentativo di spiegare i segreti della natura ed un insieme di tecniche e di procedure per l'estrazione dei metalli, la lavorazione del vetro, la preparazione dei medicinali. Secondo gli alchimisti tutti in metalli sono oro in potenza e le tecniche messe in atto dovevano mirare all'accelerazione di quello che era considerato un processo naturale di trasformazione. La fusione di tutti i metalli insieme doveva portare come risultato la creazione di una massa singola, considerata materia universale di base dalla quale scaturivano tutte le successive metamorfosi. Il fuoco, naturalmente, era la componente naturale che consentiva tali trasmutazioni. Ciò che è interessante osservare è che per l'alchimista la natura è un processo che tenta di giungere a compimento. L'alchimista ha il compito di accompagnare ed accelerare tale processo conducendo la natura verso lo stato di perfezione che le è proprio.

²⁴ J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, op. cit. p. 70.

sostanze chimiche, malattie infettive, cambiamenti climatici; negli animali si impiantano geni che consentono di accrescerne le dimensioni, aumentarne le difese immunitarie, migliorarne l'efficienza nella trasformazione in alimento.

Negli anni Novanta nasce una nuova disciplina, l'*ingegneria proteica*, che si basa sullo studio delle caratteristiche funzionali delle proteine mediante l'utilizzo di simulazioni eidomatiche al computer. Si tratta, dunque, di un'innovativa saldatura tra informatica e biologia che è letteralmente in grado di trasformare gli interventi ingegneristici sul codice genetico in nuova vita in quanto consente, attraverso la ricostruzione della struttura proteica, di costruire un cromosoma artificiale codificante da inserire in un organismo per renderlo produttore di nuove sostanze. Attraverso la simulazione artificiale, in altre parole, si possono mettere a punto nuove proteine, traducibili in geni codificati, inseribili in qualsiasi genoma. Nel progetto dell'ingegneria proteica è espresso in maniera chiara il superamento di qualsiasi confine tra biologico e macchinico, *“una condizione che risulta particolarmente evidente nel concetto di brevettabilità dell'innovazione biotecnologica. La vecchia distinzione tra innovazione e scoperta viene così a decadere e l'idea di brevettabilità non fa altro che sancire un passaggio epocale di fatto già avviato”*²⁵. Abbiamo già sottolineato le immense difficoltà che, al di là dell'aspetto puramente tecnico, presenta la possibilità di brevettare materiale biologico e genetico, dando a qualcuno – per lo più potenti multinazionali ed istituti privati di ricerca – il potere di monopolizzare le conoscenze e le scoperte, privando gli individui e le risorse naturali di parte del loro patrimonio d'origine. Ma ulteriori prospettive di manipolazione genetica si aprono in quella che, dall'anno 2000, è stata definita era postgenomica. Questo ulteriore passaggio è stato sancito dall'annuncio, avvenuto proprio in quell'anno, del completamento del *“Genoma Project”* ad opera degli scienziati F. Collins e C. Venter. Essi resero pubblica l'intera sequenza genomica di cui è composto il codice della vita, avviando importanti progetti di ricerca come quelli che vedono nella manipolazione genetica un possibile rimedio di natura curativa o preventiva per alcune gravi patologie come le malattie neurodegenerative.

Invece, la data che ha rappresentato uno spartiacque nel campo della procreativa è il 1978, anno in cui nacque la prima bambina con tecniche di fecondazione in vitro. Oggi le tecniche di fecondazione in vitro, fecondazione artificiale, manipolazione dell'embrione sono pratiche abbastanza diffuse che consentono di sviluppare comportamenti riproduttivi del tutto nuovi che modificano, anche in questo caso, i confini biologici della specie, consentendo, ad esempio, il concepimento a donne non più in età riproduttiva o a coppie che presentano problemi di sterilità. Inutile dire che proprio in questo settore le problematiche di ordine etico sono davvero complesse da sciogliere. Grosse perplessità, infatti, muovono tutti quegli interventi manipolatori sulle prime fasi dell'ontogenesi che vengono spesso interpretati come possibili futuri tentativi di programmazione della progenie.

G. Stock, ad esempio, senza usare toni allarmistici o tecnofobi, si occupa degli effetti dell'ingegneria genetica e della selezione embrionale sul destino della nostra

²⁵ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit, p. 416.

specie²⁶. L'autore sostiene che il futuro dell'uomo si gioca intorno all'obiettivo del perfezionamento. Questo tuttavia non consiste nella trasformazione dell'uomo in un essere macchinico; il sogno dell'uomo nell'era postgenomica non è quello del vivente teriomorfo/tecnomorfo, come pensa Marchesini, ma quello del potenziamento funzionale della specie. L'autore definisce tale trasformazione come quel salto tecno – genetico ed evolutivo che intercorre tra il *cyborg* e il *fyborg*. Con questo termine si intende il “*cyborg funzionale*”, cioè quell'insieme di innesti bio – genetici, attraverso cui l'uomo potrebbe raggiungere nel prossimo futuro l'obiettivo di un perfezionamento delle sue funzioni biologiche. Ciò, come è evidente, non implica un dualismo tra ciò che è biologico e ciò che non lo è ma asseconda la visione diffusa dell'epoca postgenomica che le basi biologiche della vita definiscano interamente ciò che siamo. Stock, dunque, si sofferma sulle *tecnologie della linea germinale*, in particolare su quelle che sono nate in relazione allo sviluppo dei “cromosomi ausiliari”, cromosomi artificiali singoli o doppi che possono essere aggiunti al patrimonio cromosomico di una cellula. Tali tecniche consentono di modificare il patrimonio genetico dell'uomo estendendo il numero dei cromosomi da 46 a 48. I due cromosomi soprannumerari, dunque, rappresentano due moduli genetici aggiuntivi nei quali potrebbero essere innestati geni responsabili di determinati comportamenti dei tessuti. Queste tecniche, per adesso non ancora disponibili, consentirebbero di curare malattie genetiche o di prevenirne l'insorgenza. Esse consentirebbero, inoltre, di modificare il corredo genetico degli embrioni. Bisogna dire che queste tecniche sconfinano solo indirettamente nella procreativa, in quanto l'utilizzo dei cromosomi ausiliari non avviene direttamente sulle cellule embrionali. Tuttavia, si tratta di interventi che potrebbero essere predisposti dai genitori per poter manipolare il codice genetico del nascituro. Le modifiche genetiche effettuate, infatti, potrebbero essere ereditate e potrebbero trasmettersi di generazione in generazione, dando la facoltà ai genitori che lo volessero, di “attivare” determinati moduli cromosomici tosto che altri. Bisogna sottolineare, tuttavia, che nonostante gli sforzi attuati nel campo della ricerca sui cromosomi ausiliari la strada è ancora lunga da percorrere, soprattutto in relazione alla possibilità di mettere a punto interventi di disattivazione dei moduli cromosomici aggiuntivi. A detta degli studiosi questa tecnologia, cioè, potrebbe portare i propri frutti se fosse possibile contemplare la possibilità di “disattivare” i cromosomi quando i genitori non volessero che gli innesti fossero ereditati dai figli.

Un ulteriore aspetto che suscita timore è la deregolamentazione e la commercializzazione, soprattutto *on line*, delle banche del seme o degli ovuli. Questo settore della procreativa, infatti, ha alimentato un mercato virtuale della riproduzione nel quale gli acquirenti possono selezionare caratteristiche fisiche o intellettuali dei donatori. Oltre al seme, infatti, le aziende propongono l'acquisto di una serie di informazioni personali riguardanti il donatore, come la storia familiare, le foto, le caratteristiche comportamentali, ecc.

L'altro ambito che ha sollevato critiche è la clonazione, che consiste nella possibilità di estrarre un ovulo da una cellula adulta e trasferirlo in un'ovocellula denucleata,

²⁶ Cfr. G. Stock, *Riprogettare gli esseri umani: l'impatto della ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*, trad. it. di E. Servalli, Orme, Milano, 2004.

dando origine ad un embrione identico all'altro. Ciò significa che l'organismo di partenza e la copia avranno lo stesso patrimonio genetico. Quando nel 1997 I. Wilmut del Roslin Institut di Edimburgo clonò la prima pecora, Dolly, il settore della clonazione era già molto avanzato avendo visto, negli anni Ottanta, una stagione di intense ed importanti sperimentazioni. È del 1984, ad esempio, la realizzazione della prima fusione tra embrioni di specie differenti che diede vita alla chimera animale "caprecora". Tra la seconda metà degli anni Ottanta ed i primi anni Novanta, invece, le sperimentazioni si concentrarono sulla cosiddetta "clonazione orizzontale", ossia sulla realizzazione di più soggetti partendo dallo stesso embrione. Bisogna sottolineare che dopo l'annuncio della clonazione di Dolly molte nazioni come gli Stati Uniti hanno vietato le ricerche nel campo della "clonazione riproduttiva" (così definita perché si differenzia da altre pratiche di trasferimento nucleare in cellule uovo fecondate e denucleate) mentre altri paesi, come la Russia, l'India, il Brasile, hanno lasciato agli scienziati una maggiore libertà di sperimentazione.

Indubbiamente, il clamore suscitato dalla prima clonazione animale è stato alimentato da una fiorente produzione letteraria che, ponendosi a metà strada tra scienza e fantascienza, ha alimentato un immaginario molto antico e radicato, che scaturisce dalla paura del doppio. Autori come G. Wolfe, N. Mitchison, D. Rorvik pubblicano, nel corso degli anni Settanta, una serie di romanzi nei quali la clonazione diviene spunto per discutere il problema spinoso della crisi d'identità e della paura del doppio. Naturalmente tale paura rappresenta un vero e proprio archetipo che fa della tendenza mimetica e del pericolo di violenza che si cela dietro ad essa un argomento che torna ad essere attuale nell'epoca postgenomica²⁷. Per questo fino alle soglie del nuovo millennio gli sforzi di legittimazione scientifica delle tecniche di clonazione hanno avuto scarso successo ed a poco sono serviti anche i distinguo di quanti – come Marchesini – hanno cercato di legittimare un immaginario non catastrofista legato alle tecniche di clonazione. Ma, se è vero che sono sempre esistiti casi di "clonazione naturale" come i gemelli omozigoti e se è vero che l'identità filogenetica non può coprire del tutto la specificità ontogenetica, è impossibile sottovalutare l'enorme impatto che tali tecniche hanno avuto e continueranno ad avere sull'opinione pubblica mondiale. Ciò nonostante da inchieste condotte recentemente emerge che nell'ultimo decennio si è registrata una migliore accoglienza di tali tecniche presso il pubblico più vasto e che un numero crescente di persone ricorrerebbe alla clonazione per avere un figlio o, addirittura, per clonare un genitore prematuramente scomparso²⁸. Attraverso la clonazione riproduttiva è,

²⁷ R. Girard ha trattato approfonditamente la tematica del doppio, soffermandosi sulle dinamiche antropologiche che alimentano la violenza mimetica. La letteratura e la storia sono piene di descrizioni di conflitti violenti tra fratelli o, ancor più, tra gemelli. Il doppio fa paura perché mette in crisi l'identità e perché è sintomo di quell'indistinzione che prelude alla paura della morte. La clonazione è divenuta, così, il moderno spettro dell'indistinto, il simbolo della violenza mimetica nell'era postgenomica. Per approfondimenti vedi R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 2003.

²⁸ Intorno alla clonazione fioriscono anche veri e propri fenomeni religiosi. Ne è un esempio una setta statunitense che conta più di 50.000 fedeli, i "raeliani", che prende il nome dal fondatore Rael, imprenditore che ha creato una serie di società di servizi per coloro che aspirano a raggiungere il "Paradiso dei cloni". Questa setta si ispira ad una sorta di creazionismo tecnofilo riprendendo in chiave antropocentrica il mito della panspermia, per cui l'uomo sarebbe il risultato di un processo di programmazione genetica operato da extraterrestri. Questa setta, dunque, vede nella clonazione il

dunque, possibile superare i vincoli naturali della riproduzione dando, ad esempio, la possibilità a coppie omosessuali o ad individui affetti da gravi patologie ereditarie di avere un figlio.

Un altro campo della procreatica in ascesa è quello che racchiude le tecniche di intervento su feti partoriti prematuramente. Questo settore è cresciuto di pari passo con lo sviluppo delle tecnologie di riproduzione assistita ed oggi comprende progetti molto ambiziosi come quello di realizzare un vero e proprio utero artificiale. Presso l'università di Tokio è stata creata un'incubatrice fetale extrauterina capace di ricreare l'ambiente intrauterino grazie all'introduzione di un liquido amniotico artificiale mantenuto ad una temperatura costante. Altri progetti sviluppati in Spagna si servono di tessuti biologici e non di materiale inorganico per simulare l'ambiente uterino. È evidente come tali tecnologie modifichino completamente la percezione della maternità e del corpo gravido. Ci si chiede se una futura possibile rivoluzione in questo settore non possa definitivamente sganciare il mistero della nascita dalla figura materna e femminile alla quale è da sempre stato associato. Secondo alcuni scienziati, nel caso in cui tali tecnologie cominciassero ad essere utilizzate con successo, si potrebbe ipotizzare un ricorso normale all'utero artificiale per evitare gli inconvenienti del parto.

Nel campo della trapiantistica, invece, l'utilizzo di biomateriali ha consentito la creazione di organi e tessuti biocompatibili capaci di riprodurre con grande perfezione le performatività del corpo. E ciò non soltanto con riferimento alle tecniche di rivestimento degli organi meccanici con strutture tissulari in grado di integrarsi fisiologicamente con l'organismo. Gran parte dei progressi in questo settore sono dovuti alla ricerca nell'ambito delle cellule staminali pluripotenti che potrebbero promuovere tecnologie di organogenesi. Ma è proprio sull'utilizzo delle cellule staminali, in particolare embrionali, che il dibattito è tuttora aperto essendo al centro di innumerevoli obiezioni e considerazioni di ordine etico.

5.3 Errore genetico

I problemi di ordine etico sollevati nel campo bio – ingegneristico riguardano in particolare l'intervento preventivo di correzione delle “anomalie” o di “programmazione” delle caratteristiche genetiche degli individui (con riferimento, ad esempio, al ricorso sempre più massiccio alle tecniche di *screening* genetico). Se è vero, infatti, che la procreatica rappresenta uno strumento importantissimo per individuare e prevenire le malattie, soprattutto di tipo ereditario, non bisogna dimenticare che il confine tra salute e malattia non sempre è immediatamente visibile, soprattutto nel campo della genetica. Con ciò non intendo in alcun modo sottovalutare le immense potenzialità delle tecniche di *screening* per la cura delle

modo per raggiungere l'immortalità. Ciò che impone di non sottovalutare il fervore “religioso” sotteso a tali pseudo – mistiche è l'immenso potere economico che detengono. I raeliani, infatti, sono sostenuti da potenti progetti imprenditoriali nel campo della genetica e della procreatica, come quelli promossi da multinazionali come Clonaid, che ha lo scopo di riunire futuri clienti interessati a programmi di clonazione, Ovulaid, che ha come obiettivo di fornire ovuli alle donne sterili, Isulacrone, che propone un servizio di criomantenimento del materiale biologico e Clonapet, indirizzato a chi richiede di clonare il proprio animale domestico.

malattie. In questo contesto s'intende semplicemente porre alcuni importanti interrogativi. Uno di essi riguarda proprio il concetto di patologia nel campo della genetica. *Nell'era genomica e post – genomica cosa si intende per malattia? È possibile individuare in maniera netta il confine che separa la salute dalla malattia?* G. Canguilhem è l'autore che con più intensità si è interessato all'analisi dei concetti di salute e malattia in relazione alla teoria clinica della fisiologia e della patologia medica²⁹. Negli anni Sessanta l'autore inserì un'interessante integrazione al "*Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico*"(1943) occupandosi in particolare del concetto di errore genetico. L'autore mette in luce la differenza esistente tra il concetto ontologico di malattia, intesa come l'opposto qualitativo della salute, e quello positivista, che mette in evidenza la dimensione quantitativa. Nella prima accezione la malattia è, dunque, un male e la terapeutica ha la funzione di ristabilire il "valore" salutare. Invece, quando la malattia è considerata un difetto o un eccesso la terapeutica consiste in una compensazione. Il termine errore fu utilizzato come sostitutivo di quello "malattia" per la prima volta nel 1909 nell'accezione di errore di metabolismo. Successivamente questa definizione fu attribuita in maniera specifica alle malattie ereditarie che nella seconda metà del Novecento cominciarono a divenire note grazie ai progressi nel campo della genetica. Il risultato di tutto ciò, segnala Canguilhem, è che già negli anni Sessanta erano stati introdotti nello studio dei fenomeni biochimici i termini "anomalia" o "lesione" per indicare la presenza di un errore biochimico ereditario. E l'autore, con grande lungimiranza, individua l'analogia esistente tra il linguaggio della genetica ed il linguaggio dell'informatica, in particolare riguardo all'utilizzo di termini come "codice" o "informazione" e l'applicazione del principio della codificazione digitale alla definizione dello stato di salute o di malattia.

All'inizio, il concetto di errore biochimico ereditario riposava sull'ingegnosità di una metafora; oggi è fondato sulla solidità di un'analogia. Nella misura in cui i concetti fondamentali della biochimica degli aminoacidi e delle macromolecole sono concetti mutuati dalla teoria dell'informazione, come codice e messaggio, nella misura in cui le strutture della materia vitale sono strutture di tipo lineare, il negativo dell'ordine è l'inversione, il negativo della successione è la confusione, e la sostituzione di un assetto a un altro è l'errore. La salute è la correttezza genetica ed enzimatica. Essere malati significa essere stati falsificati, essere falsi, non nel senso di una banconota falsa o di un traditore, ma nel senso di una grinza o di un falso verso³⁰.

Queste parole sembrano riecheggiare la tesi deleuziana del piegamento³¹. L'errore è, dunque, concepito come la falsificazione di una sequenza genetica lineare, una "grinza" che si forma nella linearità del "messaggio" genetico. È evidente che i concetti di salute e malattia nascono dalla comparazione con un assetto genetico considerato "normale" che indica la corretta successione ed il corretto ordine; l'anomalia può, dunque, consistere nell'inversione dell'ordine delle componenti genetiche o nella confusione delle loro sequenze. La malattia è un errore di trascrizione che può essere misurato solo con i criteri di normalità/anormalità ma è

²⁹ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino, 1998.

³⁰ *Ivi*, pp. 238 – 239.

³¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit.

anche una dimensione che non può essere considerata estranea, esterna o discontinua rispetto allo stato salutare. Ciò significa che l'errore di trascrizione è sempre potenzialmente possibile ed è iscritto nel funzionamento normale del sistema di codificazione, trasferimento ed interpretazione dell'informazione genetica. La mancata comprensione o la corretta trascrizione del comando implica sempre il pericolo potenziale di errore. Dunque, da una parte lo statuto patologico assume una configurazione differente dalla definizione ontologica di malattia (stadio discreto completamente contrapposto alla salute). Se il male diviene un'analogia esso si esprime con un linguaggio che di analogico non ha più nulla. È il trionfo del digitale, delle sequenze numeriche, della correttezza formale della serie. Ciò non significa, tuttavia, che la definizione dello stato patologico perda la radicalità che possedeva nella semantica dualistica che opponeva nettamente salute e malattia.

Il mostro, secondo Aristotele, è un errore della natura, la quale ha sbagliato materia. Se nella patologia molecolare di oggi l'errore genera piuttosto il vizio di forma, resta il fatto che gli errori biochimici ereditari sono considerati come "microanomalie" e "micromostruosità". E, come un certo numero di anomalie morfologiche congenite sono interpretate come fissazione dell'embrione ad uno stadio di sviluppo che normalmente dovrebbe essere superato, così un certo numero di errori metabolici sono considerati come interruzione o sospensione di una successione di reazioni chimiche³².

Ciò significa che l'errore genetico rappresenta uno stato di oscillazione paradossale tra una condizione di alterità "radicalmente" patologica ed una "formalmente" patologica. Il vizio di forma ha in sé, dunque, tutta la radicalità drammatica dell'esclusione, della fuoriuscita da uno stato di salute. Tuttavia, tale "fuoriuscita" può essere rappresentata come una sorta di escrescenza interna. Nell'errore genetico e nel concetto di anormalità o anomalia che ad esso si accompagna è espresso uno stato di inclusione/esclusione nel quale la salute scaturisce dalla malattia e la malattia dalla salute. L'errore esprime un rischio latente che in determinate condizioni può emergere. Dunque, il soggetto nel quale si siano riscontrati errori di trascrizione genetica può essere considerato come un individuo escluso, nel quale lo stato patologico può essere inquadrato nei termini di micro o macro anomalie. Egli è affetto da una diversità radicalmente relativa, cioè da uno stato radicalmente patologico che si esprime tramite errori formali, anche lievi, di trascrizione. Tutto ciò fa dell'individuo affetto da errore genetico un ibrido tra un mostro ed un selvaggio. Canguilhem sostiene, infatti, che se l'errore si manifesta nella relazione tra l'organismo e l'ambiente il male ha a che fare con le radici stesse dell'organizzazione. L'autore sostiene che: "*La malattia non è una caduta in cui si incappa, un attacco in cui si cade: essa è un originario vizio di forma macromolecolare. Se l'organizzazione è, al suo inizio, una specie di linguaggio, la malattia geneticamente determinata non è più una maledizione, bensì un malinteso*"³³.

Così la malattia, in quanto cattiva esecuzione, non può essere intesa come una dimensione morale, in qualche modo connotata in termini individuali o sociali. Il

³² G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, op. cit., p. 240.

³³ *Ivi*, pp. 240 – 241.

determinismo bio – genetico sposta il fulcro dell’attenzione sull’aspetto prettamente organico del male, spogliando la malattia di quella dimensione di responsabilità che le attribuiva una forte impronta morale. Se la malattia non ha più rapporto con la responsabilità individuale e collettiva, non saranno più gli eccessi o i comportamenti colpevoli a causare il male ma le leggi della vita o la casualità che fa del vivente un essere “unico” nella propria fragilità costitutiva.

Da ciò, però, emerge un enorme problema etico segnalato da Canguilhem. Aderire ad una visione rigidamente determinista che esclude la possibilità di agire e di volere il male, significa eliminare la responsabilità anche nella ricerca del bene come forma di opposizione o correzione al negativo. Se ammattiamo, infatti, che l’errore è casuale, inevitabile e pur, tuttavia, correggibile, quale spazio di manovra rimane all’individuo che si trovi faccia a faccia con la malattia o l’anomalia? In un contesto contrassegnato da una concezione determinista della malattia anche la ricerca della salute come “correzione” dell’errore viene sottratta alla responsabilità individuale. Ad un errore si può rispondere soltanto rimuovendo il vizio di forma, nella speranza di ricostituire la normale sequenza salutare. Gli errori, dunque, nei limiti del possibile e degli strumenti a disposizione, devono essere eliminati. La complessa domanda che emerge in questa sede tocca l’inevitabilità dell’azione di normalizzazione, anche sul versante della salute. Canguilhem sostiene che *“lo sradicamento dell’errore, una volta ottenuto, è irreversibile, mentre la guarigione da una malattia è a volte la porta aperta ad un’altra malattia”*³⁴. Ciò nonostante la nozione di errore genetico è tutt’altro che rassicurante in quanto chiama in causa una spiegazione della malattia che pone la causalità patologica nel genoma familiare, in una eredità che non può essere rifiutata. Ma l’autore aggiunge:

Ancora meno rassicurante è l’idea che ci si deve fare della risposta medica agli errori ereditari, quando a tale idea si dà la forma di un’idea e non di un augurio. Per definizione, un trattamento non può porre termine a ciò che non è conseguenza di un accidente. «Eredità» è il moderno nome della sostanza. Si comprende come sia possibile neutralizzare gli effetti di un errore di metabolismo fornendo costantemente all’organismo il prodotto di reazione indispensabile all’esercizio di una funzione della quale l’organismo è privato da una catena di reazioni incompleta. [...] Ma compensare a vita la carenza di un organismo significa soltanto perpetuare una soluzione disperata. La vera soluzione di un’eresia è l’estirpazione. Perché, allora, non sognare una caccia ai geni eterodossi, una inquisizione genetica?³⁵

Dietro la radicalità di tale domanda si cela il nucleo problematico della dicotomia cura/prevenzione. Vorrei evitare di impostare il problema nei termini semplificatori di una accettazione o di un rifiuto complessivo degli importanti strumenti tecnoscientifici moderni. Intendo semplicemente segnalare l’emergenza di una questione che tocca la sfera più strettamente etica e che investe le tematiche della cura, della prevenzione e della normalizzazione. D’altronde non condivido i richiami allarmisti che molti autori, tra cui Rifkin, riversano sulle biotecnologie moderne, accusandole di trasformarsi in una sorta di “eugenetica positiva”. Il rischio è, tuttavia, un altro e riguarda la necessità della cura. Credo, infatti, che l’idea di

³⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, op. cit. , p. 241.

³⁵ *Ibidem*.

errore come malattia congenita ed inevitabile dia luogo alla definizione della salute come condizione normale ed omogenea. Il pericolo risiede nell'intervento normalizzatore che il potere bio – genetico, mosso a volte da interessi essenzialmente economici, impone alle nostre vite. Parlare di un'assenza di responsabilità nell'assunzione di decisioni di intervento tecno - scientifico sugli stati patologici significa privare, in maniera più o meno radicale, ogni singola vita della possibilità di darsi una norma a sé, di vivere la propria condizione di salute o di malattia. Ma significa anche piegarsi all'idea che il progresso tecnoscientifico porti con sé un destino inevitabile, una sorta di determinismo ottimistico alla salute che omogeneizza le condizioni e impone un vincolo biopolitico sui viventi. Problematizzare questa dimensione significa, dunque, aprire uno spazio di riflessione bioetica nel quale lo sviluppo tecnoscientifico non venga visto come un processo inevitabile e deterministico. Se è vero che non si può tornare indietro, è anche vero che si può decidere, di volta in volta, come andare avanti. In questo contesto si comprende l'enorme peso che la bioeconomia esercita sulle caratteristiche e sulla distribuzione quantitativa dell'innovazione tecnoscientifica e, di conseguenza, sulle politiche bio – mediche di prevenzione e cura. Ad esempio, è sempre vivo il pericolo che un determinato modello di ottimizzazione e perfezionamento della salute sia incentivato a fini prettamente economici o che la patologizzazione di determinati comportamenti o condizioni somatiche sia indotta per incrementare la vendita di specifici prodotti farmaceutici. Come questione di fondo rimane la constatazione che l'apertura di uno spazio di riflessione bioetica sia fondamentale così come l'incontro interdisciplinare tra tecnoscienze e discipline filosofico – antropologiche. Il progetto di una scienza non riduttiva, invocata tra gli altri da De Carolis, pone in primo piano la necessità di reincludere la complessità, l'interferenza ed il *rumore* nell'esperienza umana. Ciò nell'ottica di una problematizzazione complessiva della costruzione del senso.

Vorrei provare a tracciare un parallelismo tra il concetto di *errore* nei processi biologici e quello di *rumore* nelle dinamiche di costruzione del senso. La complessità umana, infatti, è costituita anche da *errori* biologici e *rumore* nel processo di selezione degli stimoli sensoriali e cognitivi. Anche se da un'angolatura differente, pure Canguilhem affronta lo spinoso problema della relazione uomo – ambiente nel processo di costruzione del senso con riferimento all'agire tecnico. Nell'attività tecnica il concetto di adattamento implica che l'uomo impronti i propri strumenti ed, indirettamente, i propri organi o comportamenti ad una determinata materia o situazione esterna. Dalla sua introduzione in biologia, nel XIX secolo, il termine adattamento ha indicato un rapporto di esteriorità, se non di vera e propria contrapposizione, tra organismo ed ambiente. Inoltre, questo rapporto è stato teorizzato a partire da due principî diversi, quello teleologico e quello meccanicista. Secondo il primo il vivente si adatta sulla base di criteri funzionali; l'adattamento implica, cioè, il raggiungimento di una condizione ottimale che comprenda i dati di fatto ambientali e le esigenze del vivente. Il principio meccanicista, invece, considera il vivente adattato per effetto di necessità di ordine meccanico, fisio - chimico o biologico. L'adattamento, in quest'ultimo caso, indica uno stato di equilibrio che deve essere mantenuto, pena la morte del vivente. Ma in entrambe le teorie l'ambiente è considerato come un fatto fisico contrapposto ad uno biologico

(l'uomo). L'accento non è posto sul processo di costruzione del senso, in quanto si contrappongono un oggetto già costruito (l'ambiente) ed un soggetto che ne subisce passivamente gli effetti. Al contrario, Canguilhem suggerisce di guardare il rapporto individuo – ambiente come effetto di un rapporto propriamente biologico, come condizione nella quale il vivente raccoglie, invece che subirle, le influenze che rispondono alla sue esigenze. In tal modo è l'ambiente ad essere ritagliato sulla base delle caratteristiche e delle esigenze dell'individuo e non viceversa. L'organismo, cioè, non viene gettato in un ambiente al quale deve piegarsi ma sviluppa il proprio ambiente in consonanza alle proprie caratteristiche biologiche. In tal modo anche i concetti di normale e patologico non vengono determinati dall'incontro di due serie causali indipendenti, l'organismo e l'ambiente, ma dalla loro interazione veicolata dai processi organici. L'autore definisce l'influenza dell'uomo sull'ambiente come "energia". Essa è intesa come norma soggettiva, come ciò che contraddistingue l'esperienza singolare di vita di ogni individuo. Si tratta del riconoscimento di una relatività individuale e cronologica delle norme che non va confusa con una forma di scetticismo. Da ciò l'innovativa concezione canguilhemiana di *normatività* che deve essere contrapposta a *normalizzazione*.

Già nel saggio del 1943 la normatività era intesa come "*la capacità biologica di mettere in questione le norme usuali in occasione di situazioni critiche*"³⁶. Dunque, la normatività si configura come l'attitudine individuale ad instaurare un nuovo ordine fisiologico che abbia in se stesso la propria definizione normativa singolare ed unica e che nasca dalla capacità di apprendere dagli errori, di cogliere nelle situazioni critiche lo spunto per rompere la staticità delle norme costituite. Siamo di fronte ad un ribaltamento del concetto di normalizzazione come riconduzione alla norma. La capacità di ogni vita di essere norma a se stessa implica la possibilità continua del ribaltamento, la trasformazione del rumore in senso e dell'errore in specificità organica. A partire da tale concezione Canguilhem traccia l'abbozzo di una "*patologia paradossale dell'uomo normale*" mostrando che la coscienza della normalità biologica può essere raggiunta paradossalmente solo includendo la relazione con la malattia.

Diremo che l'uomo sano non diviene malato in quanto sano. Nessun uomo sano diviene malato, perchè egli non è malato se non in quanto la sua salute lo abbandona, e in ciò non è sano. L'uomo detto sano *non* è dunque sano. La sua salute è un equilibrio che egli riacquista su fratture incoattive. La minaccia della malattia è una delle componenti costitutive della salute³⁷.

Anche autori contemporanei come De Carolis mettono in evidenza l'importanza di riconoscere la normatività dell'individuo contro ogni riduzionismo bio – genetico. L'autore, dunque, riprende le riflessioni di Canguilhem facendo specifico riferimento al problema dell'ottimizzazione performativa della medicina moderna che si proietta sempre più sul piano della potenzialità perfetta degli stati fisiologici contrapposti a quelli patologici. La riflessione di De Carolis prende, dunque, in considerazione le categorie di normale e patologico per spiegare l'obiettivo di ottimizzazione che la

³⁶ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, op. cit., p. 247.

³⁷ *Ivi*, p. 249.

genetica promuove in campo medico. Tuttavia, la prospettiva dell'autore differisce dalle tesi di Canguilhem. Tale divergenza deriva dalla differente congiuntura storica alla quale fanno riferimento le due tesi. Canguilhem, scrivendo nella prima metà degli anni Sessanta, ha di fronte un fenomeno in ascesa e ne intravede con grande lungimiranza alcuni sviluppi problematici; De Carolis fa riferimento alle ultime evoluzioni delle tecnoscienze moderne e ne comprende le contraddizioni intrinseche. Le tesi di questi autori, dunque, potrebbero spingerci a formulare una riflessione diacronica che prenda in considerazione le ragioni dell'evoluzione e le condizioni dello sviluppo di una specifica definizione di determinismo bio – genetico. Si potrebbe, allora, dire che, se negli anni Cinquanta e Sessanta, in seguito alle prime, importanti, scoperte sul codice genetico, la riflessione sembrava soffermarsi sugli effetti nefasti della scissione tra sfera biologica e sfera etica, nella convinzione che una scienza riduttiva potesse trasformare la condizione umana in una dimensione prettamente organica, alla luce delle evoluzioni più recenti il determinismo bio – genetico fa paura perché tocca anche le dimensioni percettivo – sensoriali che hanno da sempre segnato il confine tra l'umanità e l'animalità. A tal proposito così si esprime De Carolis:

(...) le pratiche mediche, a partire almeno dalla metà del Novecento, mostrano una tendenza sempre più evidente a travalicare i limiti tracciati tradizionalmente dall'opposizione tra il normale ed il patologico, per estendersi alla sfera propriamente etica: la sfera cioè dei comportamenti e delle decisioni, in cui vige la distinzione ben più generale tra ciò che è «meglio» e ciò che è «peggio» in un senso assoluto. In altre parole, anziché limitarsi a curare specifiche patologie con il solo obiettivo di restituire il paziente alla normale condizione di salute, la medicina contemporanea tende in modo crescente ad intervenire su questa condizione «normale» in se stessa, ripromettendosi di tutelarla preventivamente contro possibili disturbi, di migliorarne comunque l'equilibrio psicofisico e di incidere quindi, in senso generale, sulla *qualità delle forme di vita*³⁸.

L'autore riporta l'esempio dell'enorme sviluppo dei farmaci psicotropi come gli antidepressivi (inibitori selettivi della ricapitolazione della serotonina) che investono direttamente gli aspetti della personalità modificando l'umore ed il comportamento. Il problema è sapere se tali farmaci debbano essere limitati al trattamento delle malattie o se debbano essere estesi alla modificazione dei comportamenti considerati anomali o socialmente disfunzionali. Il rischio è che simili trattamenti farmacologici potrebbero essere utilizzati ai fini dell'ottimizzazione e del perfezionamento dei comportamenti; l'intervento medico, cioè, non è basato sull'identificazione di uno stato patologico ma sull'azione preventiva sulle condizioni personali dei soggetti. L'insieme di queste pratiche mediche configura un campo esteso di interventi che De Carolis identifica con il nome di *medicina performativa*, avendo come obiettivo l'ottimizzazione delle “*performances naturali*” degli individui e l'intervento sulle forme di vita in se stesse. Per *performance* si intende una specifica capacità dell'organismo che non si risolve in una singola prestazione e che, naturalmente, non può essere misurata in base ai propri effetti, essendo strettamente dipendente dalla variabilità ambientale. L'oggetto delle pratiche di ottimizzazione, dunque, non è una

³⁸ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p. 175.

realtà tangibile (singola prestazione) ma una pura potenzialità che si realizza solo in determinate condizioni e contesti ambientali. Si nota subito l'esistenza di una contraddizione. Se l'oggetto delle tecnoscienze è la capacità e non la prestazione, la pura potenzialità e non il singolo effetto tangibile, emerge una contraddizione lampante con la struttura stessa di una scienza che si definisce determinista e che si struttura sulla base di leggi universali e necessarie. Dunque, affinché determinismo e potenzialità si concilino è necessario che esista un terreno di incontro: la *disposizione*. Con questo termine si intende, secondo De Carolis, un attributo reale dell'organismo che è sottoposto ad un processo di reificazione potenziale. In altre parole la disposizione riassume un processo di trasformazione dell'attributo potenziale in una condizione fisiologica localizzata in termini organici.

La genetica diviene, in tal modo, la scienza delle disposizioni per eccellenza. Fu dall'incontro della teoria mendeliana con il principio darwiniano della selezione naturale che il concetto di disposizione assunse definitivamente importanza, in particolare dopo la scoperta delle patologie latenti associate a geni recessivi che mantengono il rischio genetico a livello potenziale. Anche le forme odierne di *screening* genetico e di medicina preventiva possono essere considerate varianti di più moderne *performances* che spostano l'attenzione dalle patologie reali a quelle potenziali, destrutturando definitivamente il confine tra normale e patologico. Gli esiti di questo sviluppo, secondo l'autore, sono, da un lato l'inclusione nelle categorie di anormalità o anomalia di un numero crescente di caratteristiche umane, dall'altro la singolare tendenza all'appiattimento ed all'omogeneizzazione delle conformazioni psicofisiche che figurano l'una accanto all'altra come variabili neutrali, manipolabili e riproducibili tecnicamente. Le differenti caratteristiche ed attitudini umane, dunque, sono ridotte ad un comun denominatore che ammette solo discontinuità di natura quantitativa e che seleziona le caratteristiche ottimali unicamente in base alla maggiore o alla minore aderenza alla *performance* richiesta. Dunque, accanto alla patologizzazione crescente di determinate disposizione figura la trasformazione di quelle che in passato erano definite come innegabili menomazioni in semplici "diversità".

Ma ciò non incide particolarmente sulle pratiche mediche di ottimizzazione se non nel senso di un ampliamento del campo di applicazione e di intervento dell'ingegneria biologica oltre i confini tradizionalmente stabiliti. Il determinismo biologico ha il proprio fulcro in una sorta di unificazione concettuale tra natura e cultura. I sostenitori del determinismo individuano nella predittività bio – medica una sfida aperta al dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, tra mente e corpo, con la conseguenza che qualunque critica a tale approccio tecnoscientifico venga considerata a priori come una reminiscenza metafisica. Naturalmente, tale argomentazione, così formulata, appare alquanto semplicistica per due differenti motivazioni. In primo luogo, non è vero che l'orientamento anti – determinista implichi necessariamente la ricaduta in un dualismo; filosofie come quella nietzschiana lo dimostrano. In secondo luogo, non si deve credere che un approccio che faccia della medicina predittiva la base di un esteso processo di "naturalizzazione dello spirito" sia necessariamente in contrasto con la tesi cartesiana del dualismo delle sostanze. È vero, invece, il contrario e cioè che il pensiero di Cartesio - così

mostra lo stesso Canguilhem - considera lo spirito strettamente dipendente dalle disposizioni degli organi del corpo. Il fulcro del cartesianesimo non sta solo nella distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* ma nell'ipotesi che tra le due sostanze esista un nesso causale la cui sede è, peraltro, identificata in uno specifico punto del corpo: la ghiandola pineale. Quando un'azione è motivata da una libera scelta si verifica, secondo Cartesio, il movimento che va dalla mente al corpo ma può verificarsi anche il movimento inverso nel momento in cui gli istinti corporei vanno a sollecitare gli "spiriti animali" che circondano la ghiandola pineale³⁹.

Così:

L'utopia medica ventilata alla fine del Discorso si rapporta, evidentemente, a questa ipotetica azione di disturbo del corpo sull'anima, per cui non solo non contraddice un modello di dualismo interazionista come quello cartesiano, ma rivela anzi come questo modello sia il presupposto logico per estendere stabilmente la distinzione tra il normale ed il patologico fino alla sfera dei comportamenti morali. Proprio perché in questa sfera la condizione ottimale è la completa indipendenza dal corpo, il compito dell'intervento medico sarà quello di tacitare i processi biologici e di ridurre al silenzio le passioni, secondo la massima di un eminente clinico francese d'inizio secolo, per il quale «la salute è la vita nel silenzio degli organi» (René Leriche).⁴⁰

Si comprende, dunque, come il *determinismo biologico* sia maturato all'interno e non all'esterno o in opposizione ad un certo approccio filosofico dualista. Il dualismo delle sostanze, in altre parole, non ha preservato il pensiero scientifico dal rischio di cadere in un approccio riduzionistico e biologizzante. Resta fermo, inoltre, l'intreccio tra categorie biologiche e categorie etiche anche se oggi è molto difficile valutarne l'impatto sulle pratiche di ottimizzazione scientifica.

Per questo De Carolis preferisce analizzare il discorso delle tecnoscienze non sul piano della critica al dualismo ma su quello della *reificazione delle potenzialità*. Questo nodo tematico, però, non rappresenta solo un'alternativa alla questione del rapporto anima/corpo, in quanto i due interrogativi risultano strettamente correlati. Per comprendere questo aspetto l'autore fa riferimento, ancora una volta, alla filosofia aristotelica. Per Aristotele l'anima è l'*entelechia* prima del corpo, cioè la vita espressa in potenza nel corpo. Il termine *entelechia* significa "compimento" o "attuazione" ed esprime le potenzialità del corpo che si formano nella psiche. L'anima e tutte le sue affezioni passionali, dunque, sono correlate con una potenzialità del corpo. La vera conoscenza dei fenomeni avviene nell'unificazione di questi due momenti, nell'istante in cui l'anima ed il corpo rivelano la loro reciproca, necessaria causalità. È necessario, in altre parole, che la forma prima, l'anima, e la materia ultima, il corpo, siano perfettamente coincidenti e necessariamente correlati affinché si produca la conoscenza fisica dei fenomeni. Dunque, a differenza dell'impostazione scientifica moderna che deve postulare la scissione di anima e corpo per strutturarne in qualche modo il nesso, la filosofia aristotelica definisce un ordine modale che riguarda la configurazione reciproca di attributi reali e potenziali di uno stesso concetto. Lo scopo dell'indagine psicologica è quello di avvicinarsi al

³⁹ Cfr. R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano, 1997.

⁴⁰ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 184.

nesso che unisce realtà e potenzialità. Ciò significa che per ogni potenzialità del vivente bisogna rinvenire i tratti somatici che la esprimono, ai fini della ridefinizione del concetto. L'impostazione classica in questo caso, però, differisce profondamente da quella moderna. Nella filosofia aristotelica un attributo fenomenico è considerato sempre più o meno contingente, in quanto dipendente dalla variabilità dell'ambiente. La scienza moderna, al contrario, definisce i fenomeni fisici come strettamente necessari, espellendo dall'analisi la componente ambientale. Per questo motivo, le definizioni scientifiche vengono strutturate sulla base di *designatori rigidi*, cioè termini di riferimento che considerano gli oggetti come delle "costanti". I *designatori rigidi* separano nettamente le costanti endogene dei fenomeni da quelle ambientali e, così facendo, riconducono qualsiasi capacità dell'organismo ad una qualche proprietà *reale*, indicata con il termine *disposizione*. A questo punto si comprende, dunque, che il determinismo scientifico moderno non mira all'unificazione *tout court* di un'ipotetica visione dualista ma indica il processo di reificazione delle "potenzialità naturali". Tale processo di *reificazione delle potenzialità* è reso possibile da una scissione tra determinanti endogene e determinanti esogene e dalla completa estromissione delle variabili ambientali dall'analisi delle componenti fenomeniche.

(...) l'operazione logica fondamentale, nel determinismo, è la separazione tra organismo ed ambiente, che in un certo senso riproduce, a rovescio, la separazione reale attraverso cui ciascun sistema vivente riproduce a ogni istante la propria identità. [...] In questo scenario, però, l'indistinzione tra soggetto e mondo non ha solo il valore negativo di un'opacità da superare, ma mantiene fino all'ultimo una funzione positiva (...)⁴¹.

Le variabili ambientali sono al centro non soltanto delle critiche di riduzionismo rivolte all'ingegneria biologica ma riguardano anche l'ingegneria cognitiva. Anticipando ciò che si cercherà di spiegare nel prossimo paragrafo, il concetto di *errore* nella sfera dell'ingegneria biologica corrisponde a quello di *rumore* nell'ambito dell'ingegneria cognitiva.

5.4 Ingegneria cognitiva

Nel contesto dell'ingegneria cognitiva l'articolazione di ricerca attualmente più ricca di ricadute antropologico - sociali riguarda lo studio sulle macchine intelligenti, la cosiddetta "intelligenza artificiale". Autori come De Carolis e Marchesini hanno posto al centro delle proprie riflessioni l'interesse per questa branca del cognitivismo, sottolineandone l'enorme rilevanza etica e filosofica. L'accostamento delle caratteristiche della mente e di quelle del computer ha portato all'elaborazione di una teoria dell'informazione che tenta di studiare le connessioni e le somiglianze formali tra fenomeni cognitivi e processi informatici. Tale orientamento, in parte perfezionato negli ultimi anni in termini connessionisti, tende a privilegiare un punto di vista *top - down*, cioè un modello "dal basso" volto alla manipolazione di simboli, linguaggi e logiche formali tale per cui i procedimenti cognitivi possano essere automaticamente simulati da programmi per calcolatori. Gli

⁴¹ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 195.

studiosi di intelligenza artificiale, in altre parole, partendo da analogie formali tra sistemi cognitivi e sistemi informatici e cibernetici ipotizzano nel prossimo futuro di costruire macchine intelligenti che sappiano risolvere numerosi problemi e siano, addirittura, intercambiabili con l'uomo. Il progetto più ambizioso è quello che auspica la creazione di una rete neuronale/informatica che contenga tutte le informazioni di un cervello umano e sul quale, all'occorrenza, si potrebbero trasferire le capacità operative e le conoscenze acquisite dall'uomo. Il sogno della creazione di un "supercervello" è, naturalmente, molto lontana dalla realizzazione ma non bisogna sottovalutare il peso di complessi progetti di ricerca come "Human brain project", sovvenzionato con ingenti risorse dalle istituzioni europee ed avviato nel 2010.

Ma vi sono diverse tappe che hanno condotto all'elaborazione di una teoria dell'intelligenza artificiale. Marchesini ricorda che già in Hobbes era presente un'analogia formale tra calcolo e ragionamento che gli consentì di prefigurare la possibilità di meccanizzare il ragionamento. Tale idea fu ripresa da Leibniz, quando, nel 1673, elaborando un'ipotesi di logica simbolica, immaginò una macchina per il calcolo che funzionava in base ad un sistema di aperture e chiusure che, seppur strutturato rudimentalmente come fori per biglie, rappresenta il primo prototipo di microprocessore elettronico. Le idee leibneziane trovarono nei progetti di C. Babbage e nella logica di G. Boole nuovi stimoli alla formalizzazione dei processi cognitivi. L'algebra booleana, ad esempio, è stata alla base della scienza dei calcolatori sin dagli albori. Tale logica si fonda su un'aritmetica e si struttura intorno ad un sistema di simboli che rappresentano classi di cose, funzioni e relazioni logiche tra di esse. In tal modo nacque la logica binaria, che assume come condizione iniziale il dualismo tra tutto e nulla, vero e falso, acceso o spento, 0 o 1. Da questa logica hanno origine i cosiddetti *sistemi formali* che hanno costituito la linfa fondamentale delle teorie sull'intelligenza artificiale. Un *sistema formale*, infatti, è strutturato essenzialmente sulle regole della logica binaria e dell'algebra booleana e possiede tre caratteristiche principali. In primo luogo, presuppone la manipolazione degli elementi, cioè la possibilità di spostare o variare la posizione degli elementi. In secondo luogo, si basa su una configurazione digitale. Infine, è un sistema finito, cioè chiuso all'interno di un *frame* di riferimento caratterizzato da determinate regole che non ammettono ambiguità interpretative, variazioni rispetto a disposizioni esterne o mutamenti. Un esempio efficace di sistema chiuso è il gioco degli scacchi. Ai sistemi formali, peraltro, fece esplicito riferimento A. Turing quando nel 1936, presentando il proprio modello di macchina universale, stabilì il principio secondo il quale "per ogni sistema formale automatico deterministico c'è una macchina di Turing ad esso equivalente"⁴².

Dunque, un sistema formale, in primo luogo, distingue in maniera netta due configurazioni in base ad una logica binaria ed, in secondo luogo, può essere trattato sincronicamente tramite algoritmi. La logica formalistica crea dei sistemi che hanno specifiche caratteristiche. Essi sono isocroni in quanto si muovono al di fuori ed in tempo, autoreferenziali, perché mantengono la chiusura rispetto all'esterno e finiti, in quanto si basano sul linguaggio algoritmico che presuppone un particolare risultato e

⁴² R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., p. 346.

organizza le proprie procedure di sviluppo per giungere alla risoluzione mirata del problema di partenza. Ciò consente di individuare immediatamente delle differenze significative rispetto ai sistemi biologici che non sono mossi da logiche binarie ma da sistemi aperti che si fondano sull'esistenza di sfumature e stadi intermedi e, soprattutto, che non sono auto - contenuti ma etero - organizzati su un piano diacronico. Si comprende come la dimensione sincronica intorno a cui si costruisce la logica binaria ed algoritmica delle macchine intelligenti, fondate su sistemi formali, risulti assolutamente inefficace per tracciare un parallelismo o poter spiegare le caratteristiche fondamentali dell'intelligenza umana. Questo è uno degli aspetti maggiormente problematici messi in campo dalla teoria dell'intelligenza artificiale ed uno dei nodi rilevanti per autori come Marchesini e De Carolis.

Il periodo tra le due guerre fu sicuramente molto produttivo per quanto riguarda le innovazioni nel campo dell'intelligenza artificiale. Dalle ricerche di Bobbage fiorirono una molteplicità di campi applicativi che diedero luogo sia alla proposizione teorica di Turing sia all'architettura di J. von Neumann del 1945. Ma esistono anche importanti tappe intermedie. Già nel 1925 nasce la prima macchina calcolatrice di tipo analogico denominata "analizzatore differenziale"; nel 1937 fu ideato il primo calcolatore binario e nello stesso anno C. Shannon propose di semplificare il calcolo sostituendo le parti meccaniche con collegamenti elettromagnetici, che potevano essere tradotti e descritti utilizzando la matematica binaria di Boole. Tutto ciò associando i concetti di vero e falso allo stato *on* e *off* degli interruttori presenti nei circuiti elettrici e proponendo di indicare con 1 lo stato di interruttore chiuso e 0 lo stato di interruttore aperto. Con tale invenzione Shannon preparò il campo per la simulazione elettrica del pensiero. Il sogno del grande "cervello elettronico" assunse consistenza tra il 1943 ed il 1945, quando da un progetto di P. Eckert e J. Mauchly nasce ENIAC (Electronic Numerical Integrator and Computer) un supercalcolatore caratterizzato da un programma non modificabile. Nel 1945 i due scienziati insieme a von Neumann diedero vita ad una macchina dotata di memoria programmabile, la cosiddetta "architettura von Neumann", un computer digitale programmabile mediante un *software*. Sotto il nome di EDVAC (Electronic Discrete Variable Automatic Computer) fu ideato il primo computer dotato di unità di memoria, di calcolo e di unità di controllo. Già in origine si cominciarono a delineare precise analogie tra computer e cervello umano.

Nel secondo dopoguerra il profondo interesse per la psicologia cognitivista fu supportato dalla metafora informatica e cibernetica della mente umana. Nel 1950 fu lo stesso Turing ad immaginare una macchina che si potesse riprogrammare automaticamente, mutando il proprio comportamento in relazione agli accadimenti esterni. Ed è ancora il matematico inglese a progettare delle nuove configurazioni interattive per la sua macchina in modo tale da trasformarla da automa chiuso a "bambino elettronico" capace di modificare il proprio comportamento in modo tale da non renderlo rigidamente predittivo. Il sogno prefigurato da Turing era, dunque, quello di costruire una macchina capace di strutturarsi attraverso l'esperienza e l'apprendimento. Ma la data ufficiale di nascita del progetto denominato IA (Intelligenza Artificiale) fu il 1956, quando il matematico J. McCarty formulò l'ipotesi che ogni prestazione cognitiva dell'uomo potesse essere descritta

analiticamente e simulata dalla macchina. Fu costituito un gruppo di ricerca composto dallo stesso McCarty, Shannon e Minsky che si pose l'obiettivo di programmare un computer capace di manipolare simboli e concetti, riproducendo l'attività cognitiva dell'uomo e manifestando la capacità di svolgere attività euristiche, teoriche, astratte e persino creative. La differenza tra questo filone di ricerca ed i precedenti fu l'interesse spiccato per il pensiero e l'intelligenza che era considerata essenzialmente come la capacità di risolvere problemi e trovare soluzioni mediate da precisi percorsi euristici. L'introduzione dell'euristica, nella seconda metà degli anni Cinquanta, è di fondamentale importanza per comprendere gli sviluppi successivi delle teorie sull'intelligenza artificiale. Il metodo euristico consiste nella risoluzione di problemi che implicano, a differenza dei procedimenti algoritmici, un grado molto elevato di fallibilità. L'euristica, in particolare, mira a ridurre il campo di pertinenza ed applicazione di uno specifico caso a determinate regole empiriche che vengono applicate al fine di contenere entro certi limiti l'esplosione combinatoria, cioè il numero di possibilità contemplate in un determinato sistema. L'euristica, dunque, viene incontro all'esigenza di un'azione selettiva, offrendo scorciatoie empiriche che si avvalgono di specifiche linee guida stabilite preventivamente. Sulla base di criteri euristici nascono nella seconda metà degli anni Sessanta i primi *experts system, softwares* in grado di risolvere problemi in campi ristretti del sapere, utilizzati soprattutto in matematica e medicina. L'idea di un computer informato con le caratteristiche del mondo umano e capace di apprendere le regole di senso comune fu inventato nella seconda metà degli anni Ottanta da Lenat con il nome di "progetto CYC".

Al di là delle molteplici e rilevanti acquisizioni nel settore dell'intelligenza artificiale è interessante notare che l'approccio istruzionista concepisce la mente come una macchina computazionale non fisica, cioè priva di una base materiale. Come sottolinea G. Longo i processi di costruzione del senso nell'uomo esprimono un profondo adattamento coevolutivo tra specie ed ambiente ed un'integrazione tra individuo e contesto, mediato dal corpo⁴³. Dunque, non si può in alcun modo concepire la mente come una macchina che manipola simboli in maniera algoritmica ma bisogna considerarla sempre come un sostrato materiale inserito nella complessità del sistema corporeo più vasto che la include.

Il progetto di intelligenza artificiale ha un fondamento istruzionista che è incentrato su "sistemi simbolici" formalmente elaborati, cioè sistemi che partono dalla pretesa di codificare dall'alto la cascata dei procedimenti algoritmici, simulando la programmazione della filogenesi. In particolare, tale approccio non tiene conto della ricorsività selezione – istruzione che caratterizza l'organizzazione dei sistemi biologici, privilegiando il modello di trasferimento diretto dell'informazione. Longo sostiene che l'intelligenza artificiale definisce dei sistemi molto sofisticati a livello di sintassi ma non di semantica, per cui il punto critico risiede proprio nell'incapacità del programma istruito sincronicamente di rendere conto della diacronicità e di dare operatività alla coppia selezione – istruzione che caratterizza gli esseri viventi.

A partire da tali difficoltà si sono sviluppati più di recente degli approcci di ricerca che mettono in campo il tentativo di costruire macchine intelligenti partendo dal

⁴³ Cfr. G. O. Longo, *Uomo e tecnologia: una simbiosi problematica*, EUT, Trieste, 2006.

basso, cioè tramite un approccio *bottom – up*. Si tratta di quello che De Carolis ha indicato come approccio connessionista. Si tratta del tentativo di costruire procedimenti non istruzionisti e non chiusi nella sincronicità algoritmica. Un procedimento dal basso, infatti, modellandosi prevalentemente intorno alla costruzione di reti neurali, tenta di costruire dei sistemi capaci di apprendimento ed esperenzialità. Si tratta di performatività non istruita da programmi rigidi ma fondata sull'emergenza di sistemi retroattivi che operano collegamenti stimolo/risposta modificando l'equilibrio e la configurazione degli elementi in un sistema di connessioni. Negli anni Ottanta sono state costruite moltissime macchine cibernetiche sfruttando le acquisizioni connessioniste e valorizzando i processi di emergenza.

Uno dei campi di applicazione del cosiddetto modello *bottom – up* è quello delle reti neurali che prese le mosse da uno studio di W. S. McCulloch e W. Pitts del 1956. Da allora le ipotesi connessioniste sulla performatività cognitiva si espansero, fondandosi sul presupposto che l'informazione è elaborata per mezzo di interazioni tra un ampio numero di unità elementari d'elaborazione ciascuna delle quali invia segnali eccitatori o inibitori alle altre unità. Si basò su questo presupposto anche l'attività di F. Rosenblatt che, nella seconda metà degli anni Cinquanta, realizzò i "perceptroni", particolari reti in grado di imparare.

Le reti neurali, dunque, si rifanno alla struttura reticolare del cervello ed alle potenzialità di trasmissione delle giunture sinaptiche. Ogni unità di rete possiede un livello quantitativo di attivazione che corrisponde, nel sistema nervoso umano, alla frequenza con cui i neuroni trasferiscono impulsi nervosi agli altri neuroni. Se la connessione è eccitatoria, l'unità tende a far aumentare il livello di attivazione; se, al contrario, è inibitoria tale livello diminuisce. I neuroni artificiali, dunque, si organizzano intorno alla soglia di attivazione potendo assumere due stati, eccitato o spento. In questo senso ogni stimolo modifica profondamente la configurazione del messaggio inibitorio o eccitatorio che ogni nodo della rete trasferisce ad un altro con la conseguenza che non è possibile racchiudere la spiegazione dell'attività neuronale in una sequenza algoritmica sincronica e chiusa rispetto all'esterno. L'ipotesi connessionista si basa proprio sul presupposto teorico che non può esistere un programma rigido o una sequenza algoritmica in grado di definire a priori il tipo di modificazioni che i processi neurali e i singoli nodi della rete subiscono ad opera degli altri. La rete neuronale, dunque, può essere programmata per avere una performatività plastica, ossia per modificare le proprie prestazioni attraverso l'apprendimento e l'intelligenza evolutiva. Ciò anche per mezzo dei cosiddetti *algoritmi genetici*, *softwares* che hanno la capacità di modificarsi manifestando piccole mutazioni casuali nella sequenza dei *byte* di programmazione e, quindi, nella distribuzione delle connessioni neurali. Si tratta di una tecnologia che Marchesini definisce "darwiniana":

Se questi soggetti virtuali hanno una durata massima di vita, un tasso riproduttivo definito e infine vengono messi in una sorta di ecosistema che seleziona determinate performance (...) è evidente che alcuni soggetti si riprodurranno di più e che le reti neurali che li controllano saranno selezionate a seconda dello specifico valore performativo. La tecnologia diventa, pertanto, darwiniana, assume cioè il meccanismo

mutazione – selezione come principio ispiratore di innovazione e progresso nella definizione delle funzioni. Il concetto è abbastanza semplice nella sostanza: aprire il sistema a un pool di varianti casuali e mettere ciascun progetto alla prova di efficienza ed efficacia⁴⁴.

Gli algoritmi genetici, dunque, rappresentano una vera e propria tecnologia auto – evolutiva che, come tale, potrebbe risultare solo parzialmente controllabile dall'uomo. La plasticità performativa delle macchine intelligenti di ultima generazione si basa sulla capacità di apprendere dall'ambiente e, dunque, di modificare il comportamento in base agli stimoli esterni. Ciò discende, come abbiamo detto, dalla natura non rigida ma modificabile delle connessioni neuronali. Addirittura, nel 1998, sono stati realizzati degli specifici algoritmi d'apprendimento che si basano sul principio behaviorista del rinforzo e che configurano dei sistemi percettivi artificiali in grado non soltanto di apprendimento ma anche di auto – valutazione del comportamento. Altre macchine, come quelle funzionanti tramite algoritmi del *backpropagation* sono state arricchite di una dotazione mnemonica molto superiore agli altri sistemi, prevedendo che ogni *pattern* di attivazione venga temporaneamente depositato in un'unità di memoria di lavoro dotata di operatività predittiva.

La ricerca sull'intelligenza artificiale procede, dunque, su molte strade grazie allo sviluppo di differenti filoni di studio e discipline che convergono nel comune interesse di realizzare tecnologie sempre più avanzate capaci di migliorare le differenti performatività elaborative, mnemoniche e comunicative. I progetti ibridativi si candideranno nel prossimo futuro a simulare in maniera sempre più perfetta le performatività biologiche anche se non riusciranno mai a riprodurre in pieno il funzionamento della mente umana. Come sottolinea Marchesini, i sistemi di intelligenza artificiale possono arrivare a simulare in maniera molto precisa le funzioni cognitive umane ma non riusciranno a sostituirle del tutto.

Molti ritengono che sia possibile arricchire un'intelligenza artificiale anche di motivazioni, rappresentazioni e significati – a mio parere questi tre termini si riferiscono a un'unica entità, ossia la referenza, misura del legame (bisogno) sincronico e diacronico con l'esterno - ma io non sono d'accordo, se non per il fatto che è possibile simulare tali disposizioni. Mimare una referenza non significa affatto possederla, poichè questa facoltà ha un prerequisito, ovvero che il sistema sia inserito in una dimensione diacronica⁴⁵.

Dunque, numerose sono state le critiche rivolte ai progetti di intelligenza artificiale, con specifico riferimento al filone *istruzionista* dei sistemi simbolici. Esse ruotano principalmente intorno a tre aspetti rilevanti. In primo luogo, si parla di problemi imputabili alla *serialità funzionale*, cioè alla mancanza di parallelismo dei sistemi informatici rispetto a quelli biologici. In secondo luogo, si fa riferimento alla *mancanza di ridondanza*, ossia alla semplificazione organizzativa che prevale nell'approccio cibernetico. Infine, vi è il problema, sottolineato con particolare enfasi da Marchesini, della *mancanza di una natura filogenetica* che condanna

⁴⁴ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., p. 356.

⁴⁵ *Ivi*, p. 343.

l'intelligenza artificiale a essere schiacciata sul presente e a dover privilegiare necessariamente la dimensione ontogenetica trascurando la diacronicità che consente di dare significato agli eventi/situazioni, cosa che i sistemi biologici realizzano automaticamente in virtù della ricorsività delle loro funzioni. Come abbiamo visto, il primo e l'ultimo problema sembrano essere stati parzialmente superati dallo sviluppo delle ricerche nel campo connessionista. Nell'elaborazione dei sistemi di reti neuronali, infatti, sembra essere stata superata la rigidità seriale ed algoritmica e la necessità di mantenere chiusi i sistemi dentro rigide codificazioni simboliche. L'approccio che si fonda sulla valorizzazione di sistemi simbolici, infatti, si affidava a rigide metodologie euristiche ed alle tradizionali codificazioni algoritmiche dei sistemi formali. Al contrario, il connessionismo sembra sciogliere la chiusura e la rigidità dei sistemi cognitivi all'interno di un paradigma che trasforma la serialità funzionale in simultaneità ed in una struttura artificiale - reticolare in cui ogni nodo della rete modifica sincronicamente ogni altro. Inoltre, le macchine di ultima generazione, come abbiamo visto, cercano anche di ovviare alle lacune filogenetiche, dotando i sistemi cognitivi artificiali di criteri operativi che consentono di simulare con grande precisione le facoltà umane di apprendimento e di auto - riflessione. Ciò nonostante esiste un'enorme differenza tra le reti neuronali artificiali e quelle biologiche. E tale differenza risiede soprattutto nell'impossibilità di includere completamente nei sistemi artificiali il *rumore* che caratterizza la struttura autoreferente dei sistemi cognitivi, sensoriali e percettivi dell'uomo.

Come sottolinea De Carolis facendo riferimento alle tesi di Gehlen, il mondo umano differisce notevolmente dall'ambiente animale. Infatti, mentre l'animale opera una rigida distinzione segnale/rumore, l'uomo agisce sulla base di un sistema di selezione stimolo/risposta che mantiene una certa apertura intramondana. Ciò significa che l'uomo, grazie ad un sistema non rigido di selezione segnale/rumore non è confinato all'interno di uno specifico micro mondo ma può muoversi tra realtà ad ambienti differenti e può sfruttare il "rumore" come forma innovativa e creativa di relazione con l'esterno. D'altronde è necessario non farsi fuorviare dal concetto stesso di "rumore" che, così come quello di "errore" nell'ingegneria biologica, ha assunto un significato negativo entrando nel campo semantico di discipline come la cibernetica e l'informatica. In questi contesti, infatti, il "rumore" indica l'insieme delle retroazioni stimolo/risposta non previste dal sistema formale e, dunque, scartate. Il paragrafo successivo ha l'intento di articolare la riflessione sul concetto di "rumore", ponendolo come perno critico di un approccio tecnoscientifico non riduttivo, in grado di rendere conto della complessità relazionale del "mondo" e della necessità di mantenere una sfera di autonomia tipicamente umana.

5.5 Autoreferenza e rumore

Il problema dell'*autoreferenza* è stato considerato di volta in volta come limite intrinseco o come fondamento stesso delle teorie dell'intelligenza artificiale. De Carolis sottolinea che il nesso tra il programma dell'intelligenza artificiale ed il problema dell'autoreferenza nella costruzione del senso esiste fin da quando per la

prima volta il teorema di Gödel sulle *proposizioni indecidibili* (1931) fu applicato alla costruzione della prima macchina di Turing.

Per l'estrema complessità delle tematiche affrontate è necessario dare una schematica descrizione del teorema di Gödel:

All'interno di ogni sistema formale contenente la teoria dei numeri esistono proposizioni che il sistema non riesce a «decidere» (non riesce, cioè, a dare una dimostrazione né di esse né della loro negazione)⁴⁶.

Il teorema di Gödel dimostra la necessaria *incompletezza* di ogni *sistema formale* esteso e coerente, cioè di ogni sistema logico che possieda un certo numero di assiomi e di regole. Per sistema formale si intende un insieme coerente di inferenze logiche. In esso ogni teorema per essere considerato vero deve fornire una dimostrazione che, attraverso una serie di passaggi logici, deduca il teorema da altri teoremi già dimostrati che fungono da assiomi. Nonostante sia semplice verificare tutti i passaggi di una prova matematica già effettuata, è enormemente più complesso, data una formula di partenza, trovare una possibile dimostrazione. Dunque, non tutte le formule matematiche sono dimostrabili, se non altro per il semplice motivo che se una formula è dimostrabile non può esserlo quella contraria. Ciò significa che ogni procedura di prova dimostra contemporaneamente la propria dimostrabilità ma anche la non dimostrabilità della formula opposta. Dunque, data una coppia di formule opposte la prova matematica consiste nel decidere la posizione di entrambe nel sistema dei teoremi, ovvero l'inclusione dell'una e l'esclusione dell'altra. La difficoltà nasce dal fatto che, per le proprietà dei teoremi, le procedure di prova sono innumerevoli e si dovrebbe disporre di una mente matematica che sia capace di padroneggiarle tutte. Il teorema di Gödel stabilisce che ciò è impossibile, dimostrando che ci sono formule indecidibili in relazione alle quali non è possibile trovare una prova né per una formula né per il suo contrario. Inoltre, il teorema insegna un metodo matematico per costruire delle proposizioni indecidibili partendo da qualsiasi sistema formale, cioè da qualsiasi insieme di procedure di prova. Ognuno di questi procedimenti di prova, per quanto differenti, devono essere dimostrabili e traducibili in algoritmo (cioè in una serie di operazioni matematiche eseguibili in maniera semplice). Ciò significa che più procedimenti formali possono essere riuniti in un unico procedimento che sarà traducibile in un computo meccanico in quanto sommatoria di tutti gli altri. Secondo un complesso procedimento matematico il teorema di Gödel sostiene che una formula (F) di questo tipo dimostra di non essere dimostrabile. È l'applicazione della formula F a provocare la non dimostrabilità di F. Gödel sostiene, dunque, che una formula non parla d'altro che di se stessa, asserendo la propria indimostrabilità. Essa risulta indimostrabile per eccellenza dal momento che dimostrarla equivarrebbe a provare che non si può dimostrare. Ma, allo stesso tempo, se dimostra di non essere dimostrabile, ed effettivamente non lo è, può essere considerata vera. Una proposizione, dunque, può essere contemporaneamente vera e falsa: ciò perché la propria indimostrabilità non

⁴⁶ *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, 2001, p. 453.

consente di stabilirne la veridicità o la falsità. In ultima analisi, ciò significa che l'applicazione di una formula è indecidibile⁴⁷.

L'analogia tra le *formule indecidibili* ed i risultati del test di Turing si fonda, dunque, sul fatto che ogni *formula indecidibile* ha una specifica struttura *autoreferenziale*. Turing tradusse questo principio nell'affermazione che non esiste alcuna macchina che possa dire se una formula indecidibile è dimostrabile. Tale affermazione, tuttavia, non rappresentò una constatazione dei limiti di fatto delle macchine intelligenti rispetto ai sistemi cognitivi e sensoriali umani. Turing sostenne che il teorema di Gödel dimostra soltanto che ci sono alcune cose che una macchina non può fare. Ciò significa, non soltanto che riteneva il teorema sulle *proposizioni indecidibili* non sufficiente a dimostrare la presunta differenza tra uomini e macchine ma anche che questo potesse addirittura giustificare la pretesa imitativa come base della discussione. Il matematico inglese sosteneva, inoltre, che anche se è dimostrata l'esistenza di un limite all'intelligenza meccanica ciò non esclude che il medesimo limite possa essere presente anche nell'intelletto umano. Tale limite veniva, poi, considerato superabile sulla base del principio dell'evoluzione tecnologica: se esistono dei problemi che una specifica macchina non riesce a risolvere ciò non significa che non ne possa essere programmata un'altra in grado di soddisfare ulteriori requisiti.

In un poscritto del 1964 Gödel precisò che i risultati del suo teorema non stabiliscono vincoli per la ragione umana ma solo per il formalismo matematico. La ragione umana, infatti, non è assolutamente vincolata ai limiti del formalismo mentre una macchina di Turing lo è in quanto incarna un determinato sistema formale. Non è in gioco, in questo caso, un'opposizione tra un sistema autoreferenziale (la ragione umana) ed uno non autoreferenziale. Anche la ragione umana è caratterizzata da autoreferenzialità ma si tratta di processi logici differenti. Per comprendere questo aspetto si può fare riferimento alla differenza che sussiste, secondo Gödel, tra "vero" e "dimostrabile". Lo studioso, contrariamente a quanto prospettato dalla teoria dei tipi logici di Russell, ritiene che non tutte le attribuzioni autoreferenziali danno luogo ad un paradosso. Bisogna, invece, distinguere tra proprietà esprimibili e proprietà non esprimibili all'interno di un determinato sistema formale. Nel primo caso, l'autoreferenza non genera paradossi. Asserendo l'*indimostrabilità* di una formula si rimane all'interno del sistema (si dice che la preposizione è indimostrabile all'interno del sistema A) mentre dicendo che un enunciato è "falso" si presuppone l'impossibilità logica per la proposizione di permanere all'interno del sistema (ad esempio il "paradosso del mentitore" per cui si presenta un enunciato falso in A). Dunque, la distanza tra le facoltà della mente umana ed il formalismo di una macchina di Turing deve essere ricondotta al diverso valore che l'autoreferenza assume nei due sistemi. L'attributo "dimostrabile" deve necessariamente essere espresso all'interno del sistema, altrimenti non sarebbe possibile formalizzare alcuna procedura di decisione. Se i sistemi formali fossero aperti risulterebbero assolutamente limitati ed incapaci di tradurre le procedure di decisioni in procedimenti meccanici. In condizioni di chiusura, dunque, l'autoreferenza genera, in un sistema formale, una situazione di indecidibilità come quella esplicitata dal teorema

⁴⁷ Cfr. M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit.

di Gödel mentre in un sistema biologico il paradosso logico si risolve con l'apertura del sistema e la creazione di uno nuovo. In altre parole, la ragione umana opera con procedure logiche che si reggono sulla dicotomia vero/falso e che presuppongono l'apertura paradossale del sistema verso l'esterno, dando luogo ad un agire creativo. Al contrario, l'intelligenza artificiale si basa sulla decidibilità delle regole formali incluse nel sistema. *Ma cosa succede ad un sistema formale in casi di eccezionalità ed emergenza?* La formulazione del teorema di Gödel risponde proprio a questa domanda. Esso può essere formulato nel seguente modo: *“dato un sistema di regole sufficientemente ampio da poter decidere l'applicabilità di ciascuna regola ad un determinato caso, sarà sempre possibile costruire un caso d'eccezione che il sistema non è in grado di affrontare, benché rientri formalmente nel suo ambito di competenza”*⁴⁸.

Condizione necessaria affinché il caso eccezionale rientri nella norma è la chiusura del sistema su se stesso, l'autoreferenza. Se questa autoreferenza formale fosse scardinata, le procedure di decisione del sistema verrebbero rese impotenti. Si comprende qual è la difficoltà implicita in qualsiasi tentativo di riprodurre, tramite algoritmi, l'intelligenza umana. Questa, infatti, non si riduce ad una semplice correlazione stimolo/risposta, indipendente dal contesto ambientale esterno, ma implica la capacità di discernere le regole da applicare a seconda delle contingenze. Ciò è particolarmente vero nelle situazioni d'emergenza nelle quali è richiesto all'intelligenza umana di modificare plasticamente le proprie regole, applicandole in determinate circostanze e disapplicandole in altre. Delle macchine che aspirino a eguagliare le competenze cognitive umane dovrebbero, dunque, disporre, non soltanto di programmi di primo livello che presiedano all'applicazione delle regole fondandosi sul principio della coerenza formale ed algoritmica ma anche di procedimenti di secondo livello e di maggiore complessità che permettano di valutare se, quali e quanti programmi di primo livello vadano attuati in una determinata situazione. Spingendo alle estreme conseguenze le analogie con i sistemi biologici si potrebbe parlare di macchine intelligenti che dovrebbero padroneggiare la facoltà del senso comune umano e che dovrebbero essere in grado di stabilire, in casi d'eccezione, quando il modo giusto di applicare una regola e quello di non applicarla. E nonostante ciò non si raggiungerebbe comunque un'uguaglianza sostanziale tra macchine ed uomo. Una programmazione completa della macchina, infatti, non soltanto è impossibile secondo la teoria di Gödel ma è anche quanto di più lontano può esistere dall'intelligenza umana, la cui caratteristica principale non sta nell'escludere a priori i casi eccezionali ma nel trasformarli in condizioni d'emergenza, dando luogo ad ordini nuovi. Si comprende l'importanza del binomio decisione/eccezione nel mondo umano.

Richiamando la trattazione che C. Schmitt elaborò in ambito giuridico, bisogna sottolineare che è proprio sul crinale che distingue la norma dall'eccezione che si struttura la possibilità per l'uomo di esercitare la decisione sovrana. Lo stato d'eccezione, infatti, si configura come la decisione nel caso eccezionale e sovrano è

⁴⁸ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 107.

colui cui compete il monopolio di tale decisione⁴⁹. La comprensione del senso è ciò che realmente consente all'uomo di decidere altrimenti o di agire diversamente.

Questi brevi cenni dimostrano che la disputa sull'autoreferenza ha origini antiche e coincide con il dibattito sulla possibilità di stabilire un limite al formalismo matematico. Tuttavia, allo stato attuale, la questione non riguarda le basi matematiche del teorema di Gödel ma le sue implicazioni tecnoscientifiche. Seguendo De Carolis si potrebbe tentare di riformulare la questione speculativa che è alla base di questo dibattito in termini filosofici non eccessivamente dissimili dai contenuti dello stesso teorema, facendo ruotare la critica intorno alla differenza tra *comprensione* ed *applicazione* della regola o anche tra *competenza* ed *esecuzione*. L'ipotesi di partenza è, dunque, quella che imputa ai modelli formalistici l'indistinzione di principio tra queste due polarità, creando strette analogie tra la facoltà prettamente umana di comprendere le differenti situazioni ed i cambiamenti imprevisi, da una parte, e la funzionalità tecnica della macchina che è predisposta alla rigida esecuzione di regole preordinate, dall'altra. Ma esiste anche una differenza tra facoltà e prestazioni. Mentre, infatti, l'intelligenza umana può essere definita come una facoltà, l'intelligenza artificiale opera isolando le singole prestazioni e rendendole riproducibili attraverso i procedimenti algoritmici di una macchina di Turing. L'obiettivo di ottimizzazione delle singole prestazioni umane può essere raggiunto, infatti, anche senza considerarne il senso, isolandole dalla prassi e cercando di minimizzare il problema dell'autoreferenza. Si comprende, allora, come sia proprio la problematica della circolarità autoreferenziale a costituire il nucleo principale intorno a cui ruotano i tentativi, finora fallimentari, di progettare intelligenze artificiali del tutto identiche, se non superiori, a quelle umane.

Come abbiamo detto, in un orizzonte riduttivistico l'ingegneria cognitiva può limitarsi ad una trascrizione ottimizzante delle prestazioni tipicamente umane, facendo in modo, però, che la complessità cognitiva, sensoriale e percettiva dell'uomo venga confinata al di fuori del sistema ed etichettata come semplice "rumore". Nel modello formale è la fissazione di un determinato *frame* a definire ed evidenziare la differenza tra segnale e rumore. Solo che in questa definizione formale è implicita una certa circolarità autoreferenziale. Sono i tratti formalmente rilevanti in un sistema a decidere quale *frame* vada attivato ma, nello stesso tempo, è questo *frame* di riferimento a stabilire quali tratti debbano essere ritenuti rilevanti. Secondo De Carolis ciò crea una doppia contingenza tale per cui, ad un grado sufficiente di complessità del sistema, ogni programma può costruire a tavolino e prevedere un *caso d'eccezione* la cui attivazione, tramite un determinato schema, può indicare proprio quei dati che hanno il potere di disattivarlo. Lo schema, dunque, sospende se stesso aprendo uno spazio d'eccezione in cui il sistema, a differenza dell'intelligenza umana, non riesce a dare vita ad un ordine nuovo ed andrebbe incontro ad uno stato di *indecidibilità*.

Per questo motivo, i sistemi formali tendono a ridurre il grado di complessità interna al fine di minimizzare l'autoreferenza e le operazioni selettive, semplificando la propria architettura e strutturandosi su modelli lineari di correlazione stimolo –

⁴⁹ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, op. cit.

risposta. Tutto ciò è espresso in maniera chiara da De Carolis il quale per chiarire la differenza tra sistemi formali e sistemi biologici fa riferimento alla distinzione tra modalità primaria di selezione stimolo – risposta e modalità secondaria. Come abbiamo detto, la prima appartiene all’ambiente animale mentre la seconda è tipica del mondo umano. Facendo riferimento ai modelli riduzionisti e formalisti l’intelligenza artificiale si pone in una posizione intermedia, creando delle cornici di senso sulla base di modelli di *frame problems*. In base a ciò le modalità di organizzazione lineare dell’informazione in un sistema artificiale di questo tipo possono essere definite come *micromondi*, cioè come realtà non pienamente assimilabili alla performatività creativa dei *mondi* tipicamente umani. Secondo De Carolis, infatti, “*noi non agiamo mai in un micromondo, ma in una situazione intramondana in cui, per definizione «tutto può essere rilevante»*⁵⁰”:

È la sintonia con questa rete di possibili elementi di senso che consente agli agenti umani di far fronte ad un’eventuale caso d’eccezione, comportandosi in modo sensato anche quando è necessario contraddire ogni regola scritta; ma questa sintonia non equivale certamente al possesso di un sapere enciclopedico sul mondo, visto che spesso ciò che dà senso, nel profondo, al nostro agire ci è del tutto ignoto⁵¹.

Per ovviare ai vincoli ed alle inadeguatezze del sistema formalistico il connessionismo parte dall’idea di elaborazione in parallelo dell’informazione. Tale approccio si basa sul presupposto che un’azione efficace risponda contemporaneamente ad un numero elevato di vincoli. Tale paradigma, dunque, cerca di fornire una risposta differente al problema dell’incompletezza riduzionistica di ogni sistema di regole. In questo caso, infatti, il nucleo operativo dei sistemi artificiali non si basa sull’applicazione di regole rigide ma su meccanismi di retroazione costruiti su *microtratti*, cioè su processi di scomposizione dell’azione che si basano su mappe differenti di pesi e di connessioni, che variano in base all’esperienza. La regolarità dei casi tipici, dunque, è solo una dimensione statistica ma non è perseguita intenzionalmente. Tale paradigma cerca di eliminare la circolarità sulla base del fatto che le situazioni possono evolvere diversamente andando da picchi estremi di armonia che definiscono una condizione di stabilità a situazioni di equilibrio instabile e precario. Nonostante ciò, come rileva De Carolis, il connessionismo si scontra con un problema fondamentale: quello di non essere in grado di spiegare l’*emergenza del livello del senso* che si struttura sulla base di un intreccio tra dimensione simbolica e sub - simbolica.

La costruzione del senso è, dunque, il livello attraverso il quale possiamo valutare la proposta teorica e pratica delle tecnoscienze umane: la sfera espressiva è in grado di articolare la differenza tra mondo umano e mondo sub – umano, sia macchinico che animale. De Carolis ritiene che il dibattito tra riduzionismo e non riduzionismo si esprime in senso moderno per la prima volta tra la fine dell’Ottocento ed i primi del Novecento a partire da autori come Husserl, il quale, opponendosi allo psicologismo, propose la tra *senso* e *sensibilità*. Il primo appartiene all’uomo ed è connesso alla funzione logico – razionale del linguaggio che consente di definire universalmente

⁵⁰ M. De Carolis, *La vita nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 122.

⁵¹ *Ibidem*.

qual è la realtà designata da specifiche parole. Al contrario, la sensibilità, pur esprimendo una condizione, non veicola un senso comprensibile a tutti ed universalmente valido. In altre parole, il senso ha, secondo Husserl, un valore oggettivo mentre la sensibilità uno soggettivo. Inoltre, il senso è esprimibile sulla base delle categorie vero/falso, mentre la sensibilità, indicando una condizione interiore e soggettiva, può essere definita solamente come piacevole o non piacevole. Questa distinzione articola la dicotomia tra mondo umano e mondo animale.

Lo psicologismo tese a mettere in dubbio tale dualismo, risolvendo il senso nella sensazione e confondendo il piano dell'*espressione* tipicamente umana con quello del *segnale* di natura animale. Ora, secondo de Carolis, tale opposizione teorica si ripresenta nella post – modernità in relazione agli orientamenti tecnoscientifici che propongono una forma di riunificazione tra le due sfere della *sensibilità* e del *senso*. Se, dunque, da una parte l'autore denuncia un'impostazione metafisica che dà per presupposta l'assoluta differenza tra modalità sensoriali umane ed animali, dall'altra parte, individua il rischio concreto di derive riduzioniste e deterministe. Infatti, come abbiamo visto, determinismo biologico e riduzionismo cognitivo sono le due problematiche tecnoscientifiche che mettono in discussione le ragioni di un possibile dialogo tra discipline scientifiche e scienze filosofico – antropologiche in merito al comune oggetto di studio: la condizione umana. Il rischio è appunto quello che la complessità umana venga etichettata come disfunzione, *rumore* o *errore* ma anche che i processi di costruzione del senso risultino ridotti alla prospettiva che accomuna, rendendoli indistinguibili, automatismi algoritmici e fenomeni biologici. Al fine di segnalare tale deriva è, dunque, necessario revocare sia la pretesa metafisica che distingue nettamente *segnale* ed *espressione*, sia quella che riduce l'uno all'altra. Per quanto riguarda le tecnoscienze, i processi di costruzione del senso assumono una particolare rilevanza soprattutto per quegli approcci di stampo postumanista che si concentrano sulla critica serrata dell'umanesimo e promuovono una visione antropologica teriomorfa/tecnomorfa che esprime una dimensione relazionale con l'alterità non – umana. Tale discorso si scontra con enormi difficoltà teoriche legate alla non problematizzazione del nesso senso/sensibilità.

Prendendo come punto di riferimento la *teoria dei giochi linguistici* di Wittgenstein, De Carolis cerca di spiegare perché nel mondo umano la costitutiva autoreferenzialità del soggetto si traduca in una creativa apertura verso l'esterno e perché qualsiasi impostazione metafisica che consideri tale separazione come causa possa al massimo essere intesa come una conseguenza dell'apertura del mondo umano. Se si guarda, infatti, alla circolarità del processo di costruzione del senso nell'uomo si nota che le *espressioni primarie* sono caratterizzate da una tendenziale indistinzione tra *espressione* e *segnale* tale per cui il senso riassume evolutivamente la sensibilità in sé, non identificandosi completamente in essa. È, dunque, condizione primaria della costruzione del senso umano la dimensione dell'*unità nella differenza tra espressione e segnale*. È sul piano delle *espressioni secondarie*, invece, che le due dimensioni tendono ad essere separate: l'espressione primaria, unità nella differenza di segnale ed espressione, si traduce in una *referenza interna* ed in una *referenza esterna* separate tra loro. Inoltre, la referenza esterna è mediata della

regola pubblica, cioè dal sistema di valori sociali vigenti, che si impone causalmente sulla referenza interna fissata dal segnale. Ciò significa che, al livello dell'espressione secondaria, la regola impone di considerare la referenza esterna come causa di quella interna, ribaltando di fatto la relazione che strutturava l'indistinzione primaria di espressione e segnale. Dunque, si può dire che all'originaria unione nella differenza si sostituisce una separazione che tuttavia deve essere vista non come causa ed origine del processo di selezione del senso ma come sua conseguenza. La separazione è, dunque, esito necessario del processo di selezione del senso il quale consiste in una rottura della circolarità ricorsiva tra espressione e segnale che diviene causa dell'apertura creativa del sistema. La chiusura autoreferenziale del soggetto non rappresenta più un limite essendo la condizione primaria della sua apertura al mondo. Si può sostenere che tale apertura si genera con l'interrelazione tra due polarità differenti, che prese singolarmente manifestano una circolarità autoreferenziale. Il primo dei due poli è definito come *solipsismo primario*, in quanto mira ad istituire una differenza tra il mondo interiore del soggetto e la realtà esterna. In questo caso, il mondo si risolve interamente nelle rappresentazioni soggettive, riproponendo continuamente il dubbio che tutto sia relativo come in un sogno. Il secondo polo è costituito dalla *normalità*, che nasce nella sfera della comunicazione pubblica e istituisce una distinzione tra fatto e diritto. Le due polarità possono sottrarsi al paradosso solo articolandosi tra loro. Le forme di vita tipicamente umane si strutturano, dunque, intorno all'*unità nella differenza di solipsismo e normalità*.

Secondo De Carolis la tecnicizzazione incide su questo equilibrio bipolare, disarticolando la relazione di unità nella differenza di espressione e segnale. Ciò avviene organizzando l'uno e l'altro polo in un flusso informativo depurato di ogni *rumore* che persegue l'obiettivo prioritario dell'*ottimizzazione dell'informazione*, ovvero della riproduzione di una circolarità pseudo - soggettiva e tautologica. Per comprendere questo punto è necessario specificare sul piano della *teoria dell'informazione* cosa si intende per "*ridondanza*" e "*rumore*". Dato un flusso informativo, la ridondanza indica una condizione di complessità logica del canale informativo. Essa definisce la quantità di stati possibili eccedenti rispetto a quelli considerati significanti. La ridondanza, però, può trasformarsi in *equivocità* se le variabili superflue crescono a spese di quelle che veicolano informazioni sulla fonte, fino al punto che non è più possibile verificare se un determinato elemento varrà ricondotto alla fonte o al canale. Dunque, la ridondanza, trasformandosi in *equivocità*, crea un'indistinzione tra fonte e canale. Il rumore, invece, indica tutto ciò che non corrisponde ad alcuna informazione sulla fonte, cioè a tutto ciò che non ha significato rispetto alla fonte. In questo caso, però, il contenuto informativo non è secondario, veicolando un'informazione sul canale. In generale, ogni flusso informativo unisce in sé il *segnale*, ovvero la potenziale informazione sulla *fonte* ed il *rumore*, cioè la potenziale informazione sul *canale*. L'*ottimizzazione* informativa si ha quando la distinzione tra queste due informazioni è evidente ed il rumore è trasformato in ridondanza. Non bisogna, infatti, dimenticare che la ridondanza, a differenza del rumore, indica un eccesso di informazione che deve essere minimizzato e ricondotto alla fonte. I segnali, quindi, corrispondono a flussi

informativi ottimali (in quanto ottimizzati), poiché devono presupporre una precisa distinzione tra ciò che in essi informa sul mondo esterno e ciò che informa sull'interno del canale. Ma ciò non costituisce un dato naturale ma il lungo risultato di un processo di selezione del flusso primario che diviene secondario. Il *solipsismo*, al contrario, si genera dall'esposizione al flusso primario nel quale rumore e segnale non dispongono di altra informazione che quella fornita dal *canale*.

Riportando tutto ciò alla tesi antropologica di Gehlen si può dire che la specificità della condizione umana risiede nell'esposizione ad un flusso primario ancora esente da selezione⁵². L'esposizione dell'uomo al mondo, generata dall'unione di segnale e rumore, equivale ad un'indistinzione tra informazioni sul mondo ed informazioni su se stessi. Il soggetto non può, dunque, conoscere il mondo senza conoscere se stesso e la sua paradossale condizione antropologica riposa sull'autoreferenzialità di principio del pensiero. Ma l'uomo ha necessita di questa condizione primaria per dar vita all'organizzazione di un'architettura complessa, fondata su una dinamica selettiva costante e stabile. I flussi informativi, infatti, vengono ordinati in modo tale che l'io ed il mondo, originariamente uniti, possano figurare come referenti indipendenti. È questo il perimetro ristretto all'interno del quale si costruisce il senso. Tale processo è sottoposto alla contingenza ed all'autoreferenza ma è proprio questa condizione primaria che rende possibile l'intero processo selettivo. Ciò significa anche che nell'uomo nessun comportamento è puramente istintivo in quanto anche ciò che solitamente è definito tale nasce dall'unità nella differenza tra segnale ed espressione. Rispetto all'animale, dunque, gli istinti non sono semplici segnali che indicano ciò che è biologicamente significativo e ciò che non lo è ma danno vita a veri e propri processi di costruzione del senso. La "naturalità" dell'uomo non implica distinzione primaria tra segnale ed espressione ma distinzione secondaria. Essa si genera nella sfera pubblica, cioè nasce dalla "normalità" (normatività) di regole sociali condivise. È, dunque, la regola pubblica che separa interno ed esterno. Essa non si basa soltanto su convenzioni condivise; la regola giuridica poggia su una regolarità di fatto che deve essere tradotta in principio di distinzione giuridica. Ma proprio quella necessità di traduzione deve essere posta al centro dell'attenzione. La definizione di natura umana non può essere ricondotta ad uno sterile dualismo tra biologico e culturale. L'intreccio tra norma biologica e normatività giuridica è ancora oggi oggetto di contese insolubili che mirano a criticare il relativismo culturale in relazione alla presunta esclusione della condizione naturale dell'uomo. Come giustamente rileva De Carolis:

(...) non c'è grammatica locale che possa costruirsi altrimenti che in base ad un insieme di comportamenti primari che valgono, espressamente o meno, come attitudini di natura. Ma, appunto, *valgono* come attitudini naturali: questo è il nodo centrale. Perché la normalità possa tradursi in norma – e perché gli eventuali comportamenti difforni siano qualificabili come errori – è necessario un salto che solo il ricorso alla dimensione pubblica può attuare, e non è mai determinato quindi in modo univoco dalla dotazione naturale. Neanche un comportamento realmente comune, per ragioni biologiche, a tutti gli esseri umani potrebbe riuscire, da solo, ad essere più che un segnale. Perché diventi un'espressione, occorrerà trascriverlo in un codice pubblico articolato nella dicotomia

⁵² Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit.

giusto/sbagliato. È quindi il processo stesso di codificazione a relativizzarlo, mettendo in campo la possibilità della devianza e dell'errore⁵³.

Ciò significa che all'autoreferenzialità del processo di costruzione del senso soggettivo si aggiunge in parallelo l'autoreferenzialità della costruzione normativa. Un'esplicazione interessante di questa dinamica è fornita dalla riflessione di Schmitt sul concetto di sovranità⁵⁴. In un sistema politico è sovrano colui che decide sullo stato d'eccezione, cioè colui che stabilisce quando e come deve avvenire la sospensione dell'ordine normale. Ora, lo spazio dell'eccezione non è altro rispetto alla norma ma può essere considerato come una ritrazione della norma da se stessa. G. Agamben ha chiarito questo punto utilizzando le categorie aristoteliche di potenza ed atto⁵⁵. Nello stato d'eccezione la norma si ritrae da se stessa, decide di essere nella propria sospensione. Da questi brevi accenni alla teoria schmittiana si comprende, dunque, che la decisione sovrana si articola nello spazio di indeterminazione tra norma ed eccezione. Si può dire che nella decisione sovrana è presente l'unità nella differenza di norma ed eccezione. Avendo il potere di deporre la norma, la decisione sovrana sospende gli ordinamenti normali, creando un nuovo ordine giuridico. Definisce, dunque, una discontinuità che crea nuovo diritto. Per questo Schmitt sostiene che la decisione sovrana si pone a metà strada tra diritto costituente e diritto costituito⁵⁶. Il sovrano è l'unico che può ritagliare nell'ordine normale degli eventi una discontinuità, dando origine ad un nuovo sistema di norme ma è anche il rappresentante dell'ordinamento stesso. Ciò significa che nello spazio dell'eccezione si ha il potere di creare ordini sempre nuovi attraverso la trasformazione del fatto eccezionale in norma. Questo punto è di grande interesse per comprendere il discorso dell'autoreferenza normativa. La decisione sovrana deve contemplare in sé – potremmo dire trasponendo in categorie politiche i termini linguistici di Wittgenstein – la condizione primaria che si esprime nell'unità nella differenza di norma ed eccezione. Tale condizione viene differenziata nel momento in cui la decisione sovrana, tramite l'istituzione dello stato d'eccezione, fa emergere un nuovo ordine nel quale la norma si impone sul fatto eccezionale. Si comprende quanto sottolineato in precedenza: è l'unità nella differenza di fatto e diritto che dà vita ad un nuovo ordine giuridico, così come, soggettivamente, dà origine ad un nuovo ordine di senso.

L'accostamento di queste due teorie potrebbe sembrare azzardato, tuttavia risponde all'intreccio, sottolineato da De Carolis con terminologia wittgensteiniana, di autoreferenza solipsistica e normativa:

In realtà, l'unico fondamento della norma pubblica che non ricada all'interno di un vuoto meccanismo circolare è il semplice riferimento alla fatticità del tessuto comunicativo elementare, costituito dal comportamento spontaneo dei singoli e dalle aspettative di senso che di norma lo accompagnano; naturalmente, in base al

⁵³ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 164.

⁵⁴ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, op. cit.

⁵⁵ Cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, op. cit.

⁵⁶ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, op. cit.

presupposto che questo tessuto comunicativo possa valere come un livello primario di espressione, e non sia già preventivamente modellato e selezionato dalla norma⁵⁷.

Il risultato di tutto ciò è una struttura molto complessa in cui vi sono due polarità autoreferenziali connesse tra di loro in modo tale che solo la loro risonanza consente di superare la paradossalità insita sia nei processi di costruzione del senso che nelle dinamiche di creazione di un nuovo ordine normativo. A tale fondamentale risonanza può essere dato il nome di *rumore* nei sistemi cognitivi, *errore* nei sistemi biologici ed *eccezione* nei sistemi normativi:

Ciò che in ciascun polo non è che semplice eccezione, devianza, rumore, conserva comunque una funzione costitutiva per l'intero insieme, perché è proprio ciò che garantisce la reciproca indipendenza dei due lati, evitando così che l'intera struttura si risolva in una semplice tautologia⁵⁸.

Tale *tautologia*, al contrario, si verifica nei modelli tecnoscientifici riduzionisti o chiusi all'interno di un ferreo formalismo. Nei sistemi comunicativi di oggi, dominati da un elevato grado di tecnicizzazione, ogni azione socialmente significativa è valutata come proposta comunicativa concernente l'intero assetto del sistema in cui è inscritta. Anche se il contenuto materiale delle azioni è del tutto differente, la complessità sociale si esprime nei vari settori in base all'aspetto formale, per cui il sistema dei significati verrà a dipendere sempre di più dalla rete relazionale che unifica tutti i contenuti. Il problema è che una simile struttura di interconnessioni reticolari privilegia l'aspetto formale rispetto al contenuto dell'informazione veicolata. Agire significherà sempre più comunicare in maniera corretta sul sistema sul quale si agisce. La sussunzione della prassi nella dinamica comunicativa richiede un elevato grado di informatizzazione. E sarà il livello comunicativo che selezionerà le proposte, accogliendole in base alla loro coerenza formale o respingendole come semplice "rumore". Questa selezione è decisiva per raggiungere l'obiettivo dell'ottimizzazione dei sistemi comunicativi. Ma ciò che fa insorgere il rischio di ricorsività tautologica è che la selezione non è affidata più ad una sfera politica distinta e separata, ma coincide con le operazioni di base dei singoli sistemi; è l'interconnessione formale degli atti comunicativi con cui il sistema descrive autologicamente se stesso che presiede ai processi di creazione del senso. Un tratto caratteristico delle società avanzate è l'esistenza di un elevato grado di autonomia dei sistemi e la destrutturazione di un centro di riferimento. La riflessività autoreferenziale di ogni sistema, dunque, si accompagna ad un elevato grado di contingenza che nasce dalla catena di aspettative che il sistema deve selezionare. Si può anche dire che a livello sistemico è necessario che si mantenga un margine di oscillazione e di variazione in relazione al quale ciascuna proposta verrà valutata con un grado maggiore o minore di affidabilità in base alle aspettative che i singoli ripongono sulla capacità comunicativa del sistema. Ma ciò significa che aspetti originariamente individuali, come le aspettative psicologiche, vengono percepiti come operazioni impersonali ed anonime del sistema, esprimibili in termini formali

⁵⁷ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, op. cit., p 165.

⁵⁸ *Ibidem*

come flussi informativi. I processi di comunicazione interpersonale lasciano il posto ad esperienze comunicative che hanno come unica interfaccia i flussi impersonali del sistema. Ciò, in ultima analisi, significa che la comunicazione si trasforma in un processo di selezione formale che ha come scopo prioritario l'ottimizzazione e l'amplificazione esponenziale della propria efficacia comunicativa. La programmazione dell'ottimizzazione tecnica dissolve la complessità dei processi di costruzione del senso e dischiude uno spazio tautologico in cui si genera ricorsività tra schemi interpretativi usati nella prassi ed effettivi processi di sviluppo. Infatti, all'interno di sistemi complessi gli operatori utilizzano schemi interpretativi che mirano ad aumentare l'efficacia pratica dei flussi comunicativi. Ma, allo stesso tempo, questa formalizzazione tecnologica incide sui processi effettivi di sviluppo che vengono rimodellati dai sistemi teorici che li dovrebbero spiegare. Il vicolo cieco del riduzionismo dei moderni processi di tecnicizzazione mette in moto una retroazione che trasforma i vantaggi tecnico - pratici in forme di semplificazione teorica.

L'informatizzazione, secondo De Carolis, riunisce il polo solipsistico con quello normativo/normalizzante creando un unico flusso tautologico costantemente impegnato nella propria selezione interna. Ciò significa che tanto più chiuso ed isolato è il processo di selezione del senso tanto più astrattamente formale è il sistema normativo che privilegia saperi ad elevato contenuto tecnico/informativo ed a basso contenuto comunicativo/relazionale. Così come i meccanismi impersonali della bioeconomia moderna tendono a monopolizzare il sapere condiviso e la proprietà intellettuale, facilitando la circolazione e la moltiplicazione dei saperi tecnico - informativi a basso contenuto, allo stesso modo, i modelli formalistici delle moderne tecnoscienze privilegiano processi di informatizzazione che preselezionano le proposte che non hanno sufficiente credito dal punto di vista dell'ottimizzazione formale e le espellono come semplice rumore. L'azione dei singoli si riduce, dunque, ad operazioni di adattamento selettivo che mirano all'ottimizzazione dei comportamenti pratici e comunicativi rispetto ad un modello o ad un sistema di aspettative pre - selezionato a livello sistemico. Le dinamiche interrelazionali, comunicative e percettive che presiedono alla costruzione individuale e sociale del senso sono, dunque, plasmate in relazione alle esigenze di conformità ed ottimizzazione delle prestazioni che il sistema comunicativo richiede ed implementa. Questo concetto, trasposto nel campo dell'ingegneria biologica può essere individuato con il termine *fitness*; i sistemi biologici, infatti, testano l'inclusione o l'esclusione del soggetto rispetto al sistema sulla base del principio dell'idoneità fisica e psichica. Come abbiamo visto, questo è uno dei nodi più attuali e problematici che emergono dalle ricerche e dalle applicazioni della medicina performativa. Questa, tuttavia, non mira semplicemente all'ottimizzazione di prestazioni specifiche. Le forme socialmente più diffuse di medicina performativa veicolano un immaginario che non si sofferma sulle prestazioni particolari ma esprime quello che oggi è considerato quasi un bisogno assoluto di *fitness*, cioè la necessità di spingere il progresso tecnico verso l'obiettivo di aumentare le probabilità di sopravvivenza o di manipolare completamente le funzioni riproduttive umane. Ma ciò non in un'ottica neo - darwinista che potrebbe giustificare la tesi della continuità

con gli obiettivi della medicina tradizionale. Al contrario, tale obiettivo del potenziamento assoluto delle prestazioni e dell'ottimizzazione deve essere inquadrato in un contesto sociale. Nella maggior parte dei casi, gli scopi strutturali dell'intervento tecnico sono il credito e l'inclusione sociale. L'ottimizzazione riguarda, dunque, la piena inclusione della vita nei sistemi informazionali della moderna bioeconomia e biotecnica.

Come abbiamo detto, De Carolis riferisce il problematico riduzionismo dei processi selettivi di senso all'emergere di un sistema globale e globalizzato che non riesce più a distinguere lo sfondo dall'ambiente, cioè che riduce il "rumore" a processi adattivi che strutturano funzionalmente l'accoppiamento strutturale sistema/ambiente. Rapportando ancora una volta questa tesi alla differenza tra modalità primaria e modalità secondaria di selezione del segnale ed alla tesi che distingue il mondo umano dall'*Umwelt* animale, si può inquadrare quanto detto in un fenomeno generale che minaccia di riduzionismo la complessità della condizione umana. Bisogna ricordare, infatti, che, come mise in luce von Uexküll, la riduzione della complessità dei segnali e degli stimoli di fondo ad una forma di adattamento diretto tra animale ed ambiente è uno dei tratti caratteristici che dovrebbero distinguere la specie umana dalle altre⁵⁹. Ogni animale ha, dunque, un proprio ambiente differente dagli altri ed un proprio equilibrio adattivo che nasce dalla corrispondenza diretta tra *patterns* comportamentali preordinati e fattori selezionati a livello ambientale per fungere da stimolo. La riduzione della complessità umana ad una corrispondenza biunivoca segnale/risposta genera solitudine ed ingovernabilità (sempre in riferimento alle due polarità del processo di costruzione del senso indicate da Wittgenstein). Ma, a questo punto, ci si potrebbe chiedere: «*La critica fin qui condotta non rischia, ancora una volta, di cadere nella dicotomia classica natura/natura umana?*»

Questa analisi mira a porre la questione del dualismo natura/natura umana in un'ottica critica non avendo come obiettivo il capovolgimento di tale tesi ma mostrando che l'evoluzione delle moderne tecnoscienze propone un'altra differenza sintetizzabile nei termini di riduzionismo/non - riduzionismo. Sono, dunque, le prospettive non - riduzioniste che potrebbero restituire complessità ai modelli formalisti, candidandosi a rappresentare in maniera più complessa la condizione umana. Un approccio teorico che rende ragione alla produttività dei modelli non formalistici e che, contemporaneamente, pone il problema della costruzione del senso su un piano diverso dalla dicotomia natura/natura umana è il post - umanesimo di Marchesini (il quale, a sua volta si distingue in maniera chiara dalle radicalizzazioni tecnoscientifiche del transumanesimo).

5.6 Il post - umano

Una prospettiva decentrata rispetto a quella finora messa in evidenza è portata avanti da Marchesini, il quale sostiene le ragioni di una fondazione tecnoscientifica che non elevi barriere tra l'uomo, l'animale e la macchina e che consideri teriosfera e tecnosfera come due dimensioni importanti dell'agire umano etero - riferito.

⁵⁹ Cfr. J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, op. cit.

L'attenzione in questo caso non si sofferma sul problema del riduzionismo funzionalista o determinista dell'ingegneria cognitiva e genetica. Si tratta di una critica radicale rivolta contro l'approccio epistemologico/scientifico dell'umanesimo tradizionale che vede nell'apertura costitutiva dell'uomo al mondo la condizione fondamentale e necessaria di una manchevolezza, di un'auto – limitazione originaria. Il riferimento è, ancora una volta, alle tesi filosofico/antropologiche *à la* Gehlen che pongono nella costitutiva manchevolezza dell'uomo e nella sospensione dell'incorporazione metabolica del mondo l'origine del linguaggio e la peculiare disposizione all'agire simbolico dell'uomo⁶⁰.

Da questo punto di vista, secondo Marchesini, una specifica disposizione biologico/evolutiva è interpretata come una carenza non come una peculiarità. L'umanità dell'uomo è valutata in relazione ai parametri evolutivi ed adattivi dell'animale, ponendo, in tal modo, una differenza radicale ed originaria tra condizione teriomorfa e condizione antropologica. Ma questa differenza è spesso evocata anche nella definizione del limite che separa l'uomo dai frutti del proprio agire tecnologico. Molti autori sostengono, in altre parole, che la tecnosfera può essere intesa come dimensione umana solo se non supera determinati limiti imposti dalla *natura umana*. Da sempre il mito del progresso ha presentato un risvolto terrifico: l'immaginario di una tecnologia senza limiti, che sfugge di mano all'uomo, l'ossessione del figlio macchinico/mostruoso che si ribella al padre e lo sostituisce divorandolo. L'archetipo terrifico di un'agire tecnologico che sfugge ai limiti e di una strumentalità che assume un proprio ed indipendente fine, escludendo o fagocitando l'autonomia umana, ha origini antiche; ne troviamo conferma in differenti espressioni dell'immaginario collettivo dal Golem a Frankenstein. Ma il problema sollevato si incentra sulla determinazione del *limite*. Se nell'uomo la dicotomia natura/cultura propone una distinzione che semplicemente non esiste nei fatti, essendo la natura umana già di per sé cultura, la questione del riduzionismo si pone inevitabilmente entro i parametri definiti dalla tradizione umanistica.

A partire da tale constatazione si comprende, anche se si può non condividere, l'importanza che assume, per autori come Marchesini, la critica alla cultura umanistica. L'autore propone, infatti, il superamento di una prospettiva di *antropocentrismo ontologico* che isola l'uomo e pone nell'autoreferenza umana le ragioni di una radicale differenza. Al contrario, egli propone l'etero - referenza relazionale tra antroposfera, teriosfera e tecnosfera. Nonostante le differenze, il punto di contatto tra questo approccio e quanto detto da De Carolis risiede nel concetto di *complessità* della condizione umana. Da un lato, ho fatto riferimento alla *complessità* nei termini non riduzionisti dei processi di costruzione del senso, cercando di tracciare un confine tra meccanismi di adattamento basati sulla corrispondenza stimolo/risposta e processi di apprendimento percettivo – sensoriali. Dall'altro lato, seguendo la prospettiva post – umanista, propongo le ragioni di una continuità etero – referenziale tra mondo umano, animale e macchinico. Questi due punti di vista, a ben guardare, convergono nell'attribuzione di un differente significato alla relazione uomo – macchina (e di conseguenza a quello uomo – animale). Si tratta di un

⁶⁰ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit.

discorso che si apre alla comprensione della paradossalità umana: “L’uomo è un cavo teso tra la bestia ed il superuomo”⁶¹.

Questa è la condizione che genera l’apertura umana⁶². Tale apertura non è solo da indagare con un movimento che dall’interno guarda all’esterno; non si tratta solo di apertura al mondo ma di apertura al limite. La sfida al non riduzionismo deve essere condotta prima di tutto contro la logica sistemica che vede nel principio cibernetico, nella *macchia cieca*, il limite fondamentale nella comprensione dell’odierna condizione umana e delle dinamiche relazionali che legano/differenziano l’uomo dall’alterità sub - umana e super - umana. Si tratta proprio di quella macchia cieca che non consente contemporaneamente di guardare il sistema, l’ambiente e la distinzione tra sistema ed ambiente. In altre parole, l’osservatore, l’uomo che per la prima volta parla di se stesso, è anche l’uomo che non può contemporaneamente vedere la propria condizione paradossale, l’apertura che ne fa, allo stesso tempo, possibilità e limite di se stesso, super - uomo e bestia. Per complessità della condizione umana, dunque, credo si debba intendere il complesso gioco che rende la conoscenza umana cieca dinnanzi a questo limite e che è stata espressa in maniera mirabile e mai così chiara dalla cibernetica di secondo livello. Da ciò discende, da una parte l’esigenza di proporre un punto di vista conoscitivo non riduzionista, in grado di ricomprendere il limite e di reincludere il rumore, l’errore e l’emergenza; dall’altra parte si determina la necessità di sottolineare l’origine epistemico/conoscitiva di tale rappresentazione antropologica che affonda le proprie radici nella cultura e nell’immaginario umanistico.

Come sottolinea Foucault facendo riferimento all’antropologia pragmatica kantiana⁶³, l’umanesimo pone nell’uomo il soggetto/oggetto della conoscenza. Il limite è proprio ciò che tiene insieme e differenzia, al contempo, la condizione soggettiva da quella oggettiva, l’agire e l’essere agito come soggetto/oggetto della conoscenza. Credo che una prospettiva come quella di Marchesini, pur non essendo pienamente sovrapponibile alla complessità di una teoria del soggetto come quella proposta da Foucault negli ultimi anni, ne illumini alcuni aspetti fondamentali, direttamente trasferibili all’attualità tecnoscientifica. Il senso non riduzionistico che i più moderni approcci tecnoscientifici cercano faticosamente di ricostruire potrebbe mirare al recupero di una visione più complessa dell’umanità dell’uomo, proprio come superamento dell’autoreferenza antropocentrica ed apertura all’etero - referenza *dell’uomo e dall’uomo*. È chiaro, infatti, che quando si parla di etero - referenze non si fa riferimento ad alterità non - umane. L’alterità animale e tecnico - macchinica sono espressioni della peculiare natura/cultura umana, essendo l’uomo stesso intrinsecamente teriomorfo/tecnomorfo. Ne discende che l’interrogazione sul limite abbia valore e senso come quella sulle condizioni di possibilità dischiuse dalla particolare “natura” della natura umana. Se, dunque, l’analisi di De Carolis ha messo in evidenza in quale dimensione è necessario indagare il limite tecnoscientifico dell’agire umano, Marchesini, da un punto di vista post - umanista, ne analizza le

⁶¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, op. cit., p. 8.

⁶² Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, op. cit.

⁶³ *Ivi*.

condizioni di possibilità sottoforma di apertura all'etero – referenza. Per far ciò egli parte da una critica radicale dell'approccio umanista:

L'incapacità di fare i conti con l'umanesimo – cioè con un'idea autarchica e separativa dell'ontologia umana, la pretesa di un modello paradigmatico dell'ontologia umana e la nozione pervasiva e proiettiva dell'ontologia umana – e con l'antropocentrismo – ovvero con l'utilizzo dell'uomo come misura dell'universo, la visione dell'uomo come fine dell'universo e l'idea che proiettività umana ed espressività umane costituiscano degli universali – ha di fatto arrecato gravi danni allo sviluppo di un pensiero organico riferito all'alterità ed al rapporto dell'uomo con essa; di conseguenza, stenta a concretizzarsi una proposta che possa a giusto titolo dichiararsi posteriore al paradigma auto – referenziale⁶⁴.

Ma la cultura umanistica, ponendo l'uomo al centro del mondo e trasformandolo in soggetto/oggetto della propria stessa conoscenza, non esprime semplicemente un orientamento autoreferenziale. L'*allotropo empirico/trascendentale* di cui parla Foucault ne "*Le parole e le cose*" introduce e sviluppa un tema di grande importanza, quello dell'*infinita finitudine dell'uomo*⁶⁵. L'uomo diviene un essere irrimediabilmente finito, un essere che *vive, lavora e parla* nella cornice di un mondo de – sacralizzato e circoscritto entro i limiti "positivi" della conoscenza umana. Questa tematica di grande importanza costituisce, insieme all'autoreferenza, il fulcro principale della critica post – umanista. Il *fallibilismo* della condizione umana, che abbiamo visto declinarsi in senso non determinista e non funzionalista nei concetti di *errore* e di *rumore* rappresenta l'essenza stessa di quel limite che circoscrive ed allo stesso tempo apre l'uomo alla contingenza esterna, facendone un essere complesso. Ma tale dimensione di finitudine è ciò che paradossalmente unisce umanesimo e post – umanesimo. Il fallibilismo, infatti, rappresenta una critica radicale all'autoreferenza, introducendo il tema dell'etero - referenza e dell'ibridazione. Il post – umanismo, dunque, valorizza l'importanza di una "*rivoluzione ontologica*"⁶⁶ che celebri, con nuovi statuti tecnologici, la creazione di prestazioni ibride e dinamiche relazionali etero – riferite. Ed è interessante notare che lo stesso Marchesini fa esplicito riferimento all'archeologia dei saperi di Foucault in quanto ha cercato di ricostruire l'evoluzione teorico/epistemologica che ha condotto, con la nascita delle scienze umane, ad un "*corto circuito referenziale*"⁶⁷:

Michel Foucault in *Le parole e le cose* annuncia la morte dell'uomo semantico, l'uomo cioè capace, attraverso un profilo unitario di referenze epistemologiche, di costruire una corrispondenza tra i suoi strumenti concettuali ed il mondo. Il nesso analogico tra parole e cose, avviato dalla rivoluzione umanistica e dalla cultura neoplatonica, si viene a frantumare sulle secche del XX secolo anche per un eccesso di autoreferenzialità. L'idea di uomo pensato *iuxta propria principia*, né sotto la determinazione della natura né sotto quella di un'astratta razionalità (...), porta inevitabilmente ad un corto circuito autoreferenziale⁶⁸.

⁶⁴ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., pp. 511 - 512.

⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

⁶⁶ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., p. 519.

⁶⁷ *Ivi*, p. 520.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 519 – 520.

Dunque, le tecnoscienze hanno avuto ed hanno tuttora un ruolo fondamentale nella critica dell'umanesimo, in quanto mostrano in maniera chiara le trasformazioni epistemiche che fanno dell'uomo della conoscenza un'interfaccia di comunicazione tra le macchine ed i sistemi sensoriali tecnici. Ma, se da una parte l'uomo del XX secolo rappresenta la caduta del paradigma autoreferenziale e separativo, dall'altra si mostra ben più debole nell'accettare la prospettiva di una coestensività tra se stesso ed il mondo. L'accelerazione dello sviluppo tecnoscientifico, infatti, incrementando in modo proporzionale i processi di esternalizzazione proiettiva e quelli di internalizzazione di virtualità genera nell'uomo un paradossale sentimento di vulnerabilità pur nel rafforzamento del potere operativo sul mondo esterno. È così che l'uomo prova la disarmante sensazione di estraneazione e di dipendenza performativa rispetto ai *partners* esterni. La difficoltà di approcciarsi a tale visione dell'identità umana e del proprio ruolo nel mondo è esplicitata da una sorta di schizofrenia che, a parere di Marchesini, si manifesterebbe anche nei più moderni ed innovativi approcci tecnoscientifici. Accanto alla visione post – umanista, infatti, si registra quella iper - umanista che tenta di ricostruire l'immagine dell'uomo vitruviano nella figura del *cyborg*, dimenticando, però, che è proprio la natura ibrida dell'uomo che contraddice qualsiasi tentativo di concettualizzazione sistemica unitaria. In altre parole, ciò che distingue in maniera più netta gli orientamenti *post – umanisti* da quelli *iper – umanisti* è il superamento di una concezione egoteistica del sé e la proposizione di un paradigma estroflessivo ed etero – referenziale che ponga in dialogo alterità umane, animali e macchiniche.

Ma la rappresentazione post – umanista passa anche per il definitivo tramonto della visione separativa ed auto - contenitiva del corpo. Infatti, al centro di questo processo di rivisitazione il corpo diviene protagonista, da una parte di una nuova semiotica biologica ed epidermica, dall'altra di una forma di oggettivazione che sembra limitare il controllo dell'uomo sulle proprie componenti corporee. Il corpo assume un profilo estrinseco: modificato, innestato, frammentato, completato dalla tecnologia. Per questo Marchesini parla del corpo come "*paesaggio somatico*" intendendo con questo termine il sostrato corporeo come una delle tante forme di alterità referenziali che l'uomo trova nella realtà esterna. Il *corpo – periferica* sembra, inoltre, rifiutare, l'arbitrarietà genetica che, svelando la casualità e la possibilità di errore nei processi di trascrizione delle basi vitali, ha restituito un'immagine ancora più precaria e mortale dell'esistenza umana. L'uomo genomico e post – genomico è un essere che, strappando alla natura la conoscenza dei segreti stessi della vita, può agire nei termini di un inesorabile e progressivo perfezionamento/ottimizzazione degli errori e delle malattie. Ed in questi termini la tecnologia diviene un *partner* fondamentale che contribuisce ad abolire qualsiasi confine tra interno ed esterno. Infatti, nelle moderne applicazioni della cibiotica sembra non esistere più la percezione di un corpo separato dal mondo esterno o di una dimensione somatica sottraibile ad eventuali innesti bio – tecnologici. Il problema è che l'*uomo – cyborg* e l'*uomo – periferica* non sono di per sé esseri immortali; il progresso delle tecnoscienze non costituisce un'assicurazione assoluta dall'angoscia della morte. Al contrario, il perfezionamento tecnologico del corpo si profila come un "processo" precario e ciò soprattutto in quanto le fasi ibridative uomo/macchina si sono sviluppate in una duplice direzione.

La prima è rappresentata dal *cyborg*, che costituisce un ibrido uomo/macchina nato da pratiche di innesto tecnologico nel sostrato organico del corpo. La seconda è quella dell'*uomo – periferica* che scaturisce, al contrario, da un innesto biologico nella macchina. Dunque, nel primo caso, è la macchina ad innestarsi nel corpo, nel secondo caso sono componenti bio – cognitive ad essere inserite nelle macchine. Naturalmente, esistono anche delle frontiere tecnoscientifiche che eliminano la stessa evidenza del confine bio – macchinico. Faccio riferimento alle già citate biotecnologie riproduttive o germinali che agiscono direttamente nel tentativo di modificare dall'interno l'uomo, auspicando percorsi di ottimizzazione e perfezionamento e limitando o escludendo l'intrusione di innesti visibili ed isolabili. Queste tecniche auspicano, dunque, il superamento della condizione di fallibilità dell'uomo attraverso una dinamica ibridativa che rimuova visibilmente e materialmente il confine e modifichi il corpo e la mente umana dall'interno. Ritengo che queste tecnologie anziché promuovere una visione più tecno – macchinica del corpo, tendano, al contrario, a voler rimuovere l'immaginario dell'innesto, supportando una visione somatica iper – biologica.

Anche nella sfera dell'*ingegneria cognitiva* i confini ibridativi biologico/macchinici divengono più sfumati, proponendosi, in questo caso, in termini sempre più informatici e sistemici. Ciò, ad esempio, laddove l'intelligenza artificiale sfrutta la conoscenza sempre più articolata dei sistemi cognitivi umani per riprodurli e simularli interamente al computer o per creare delle interfacce comunicative che collegano in maniera non – mediata cervello umano e supercomputer. Il sogno, evidentemente, è quello di poter costruire in un futuro non troppo distante un *cervello artificiale* in grado di elaborare ed archiviare molte più informazioni di un cervello umano e di farlo con la massima efficienza e per un periodo illimitato di tempo. Negli ultimi esempi proposti, l'intento tecnoscientifico sembra concretizzarsi nel ricreare il corpo e la mente non nel produrre innesti ibridativi. Nella sfera della cosiddetta *cybercultura*, ad esempio, l'immersione del corpo nel virtuale introduce nuove modalità interattive con la realtà e una totale trasformazione nella percezione del tempo e dello spazio. La realtà virtuale, il *net – surfing*, la connessione permanente e la proiezione via *avatar* rappresentano delle vie di fuga dalla concretezza del corpo. Per il filosofo transumanista Chislenko la metamorfosi operata dalla tecnoscienza sul corpo inaugura la formazione di una "mente nomade" capace di disincarnarsi e trascendere l'organismo. Tale mente disincarnata ha il proprio spazio vitale nella rete che rappresenta il vero luogo di formazione e di sviluppo del sé. L'infosfera, dunque, rappresenterebbe il luogo senza tempo e confini in cui i molteplici sé sperimenterebbero la liberazione da qualsiasi vincolo corporeo e biologico. L'idea, ai limiti della fantascienza, è quella di viaggiare nello spazio sottoforma di informazione e ciò implica la possibilità di trasformare l'individuo in un algoritmo. Anche altri studiosi, come H. Moravec, propongono di costruire un doppio virtuale, una reincarnazione elettronica dell'uomo che consentirà di transitare dalla condizione biologica ad una nuova dimensione digitalica immortale.

Per contrastare tali estremismi tecnoscientifici Marchesini sottolinea la necessità di tracciare una distinzione netta tra rappresentazioni trans – umaniste/ iper – umaniste e tesi post – umaniste:

Liberare la mente dal corpo è l'imperativo di un variegato catalogo di tecnofili, tecnopagani, transumanisti, quasi che l'intero repertorio delle prestazioni cognitive derivasse da un'unità centrale de – somatizzabile. Credere che le nostre performance cognitive derivino da un processo di computazione di semplici dati, ossia sperare di ridurre tutta la fisiologia della cognizione all'interno del paradigma della teoria dell'informazione ci dà l'esatta misura di come le preoccupazioni heideggeriane sulla riduzione dell'essere all'uomo biologico siano state superate dalla riduzione di quest'ultimo ad un algoritmo⁶⁹.

Dunque, il punto di vista *transumanista* si basa su un'utopia iper - tecnologica che attribuisce potere salvifico al progresso, creando una sorta di teocrazia macchinica in cui l'uomo risulta, allo stesso tempo, incluso ed escluso dall'evoluzione. In questo caso, l'antropocentrismo umanistico si ripropone sottoforma di tecno – centrismo. Il corpo umano, la carne, è considerata come il maggior limite per il progresso tecnoscientifico, tantoché il sogno dei transumanisti è quello di una sorta di immortalità tecnologica in cui l'ancora biologica che contraddistingue l'uomo venga definitivamente ammainata. Il trasumanesimo, dunque, prospetta un'esistenza non – umana, nella quale l'eteroreferenza è annullata nello slancio tecnoscientifico dell'uomo immortale. L'obiettivo, più o meno dichiarato, è il superamento della condizione mortale dell'uomo, considerata come limite e non anche come condizione di possibilità. Il perfezionamento dell'uomo auspicato da queste teorie riflette curiosamente l'ossessione per la manchevolezza e la carenza della condizione umana. Ma ciò che tali teorie non problematizzano è proprio la necessità di tale incompletezza e di tale imperfezione, che rendono la natura umana aperta nella propria vocazione “inevitabilmente” tecno/simbolica.

Nonostante le differenze tra queste teorie si pone, tuttavia, una problematica comune: l'uomo, concepibile come dimensione extra - biologica o iper – biologica, è pur sempre escluso da un orizzonte di *responsabilità*. Ciò significa che la responsabilità umana è appiattita o addirittura eliminata dall'orizzonte dell'agire tecnico, affidata ad un'idea metastorica di progresso tecnoscientifico, da una parte, o da un'utopia di purezza bio – naturalistica, dall'altra. Generalmente chi si oppone allo sviluppo di nuove applicazioni tecnoscientifiche non testate parla di responsabilità in termini precauzionali, mentre chi sostiene l'illimitato incremento del progresso tecnologico richiama il dovere morale dell'uomo di sviluppare nuove tecnologie che allevino le sofferenze o contribuiscano a combattere alcune patologie. H. Jonas, ad esempio, vede con preoccupazione l'incapacità dell'individuo e della specie di decodificare i processi in atto⁷⁰. Il delirio di potenza dell'uomo si scontra con l'insufficienza nella predizione e nel giudizio che caratterizza l'orizzonte di razionalità limitata dell'uomo. Da ciò discende la necessità di una *responsabilità cautelativa*, scaturente da una vera e propria “euristica della paura”, che consenta all'uomo di apprendere proprio a partire da situazioni di minaccia e di crisi. La *responsabilità cautelativa*, dunque, impronta atteggiamenti precauzionali che moderano l'impulso “prometeico” dell'uomo. Al contrario, un bioeticista contemporaneo come Engelhardt oppone a

⁶⁹ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, op. cit., p. 526.

⁷⁰ Cfr. H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009.

questo concetto quello di *responsabilità emancipativa*, fondata sulla titolarità dei diritti imprescindibili della persona e sulla “simpatia” nei confronti degli altri esseri umani. In questo caso la responsabilità si esplicita nel principio di autonomia e di scelta del singolo che si basa sul concetto di azione volontaria e di libertà non lesiva dei diritti degli altri individui. Ambedue questi orientamenti, secondo Marchesini, si incentrano sul concetto autoriferito di responsabilità mentre l’approccio post – umanista considera solo l’eteroreferenza come condizione fondamentale di un’agire umano responsabile. Dunque, sono due i concetti centrali: *etero - referenza e coniugatività* della tecnologia.

L’autore sottolinea questi aspetti soprattutto al fine di marcare la differenza tra *postumanesimo* e *transumanesimo*. Il transumanesimo, infatti, proponendo una visione etero – diretta di progresso mirante al superamento dei limiti biologici e mortali dell’uomo, disancora l’evoluzione tecnoscientifica dalla prospettiva di un’agire responsabile e di una volontà etero - referenziale. Al contrario, il postumanesimo ritiene che l’antropocentrismo possa essere surclassato solo da una prospettiva etico/pratica che affondi le proprie radici nell’apertura dell’uomo alla propria stessa capacità d’azione. Ad esempio, il progetto transumanista/*estro piano* propone un’esperienza transizionale che affida alla tecnologia il compito di salvare la terra. Il corpo viene sostituito per dar vita ad un soggetto libero dai condizionamenti esterni ed interni. Si tratta di un punto di vista *egoteista* nel quale il sé deve essere posto nel giusto contesto per liberare tutte le proprie energie. Ma si tratta di un movimento di *emanazione*, non di *estroflessione referenziale*. In questo caso l’uomo risulta estraniato dal proprio agire tecnico. La tecnologia è considerata come qualcosa di separato, come un fine esterno da raggiungere.

Al di là delle differenze tra postumanesimo e transumanesimo resta da indagare a quale tipo di *alterità* l’estroflessione relazionale è riferita. Marchesini ritiene che l’approccio umanistico tradizionale non riesca, nonostante gli sforzi, a fuoriuscire dal vicolo cieco dell’autoreferenza. Al contrario, la proposta post – umanista di cui Marchesini, ad esempio, cita la variante cibiotica di D. Haraway⁷¹, quella rizomatica di Deleuze e Guattari⁷² e quella psico/tecnologica di De Kerckhove⁷³ attribuisce al complesso universo tecnomorfo il ruolo di partner dell’azione/relazione tecno - centrata. I processi ibridativi che ne conseguono permettono di superare i limiti separativi tra umano e non – umano consentendo esiti imprevedibili di “*fuga nell’alterità*”⁷⁴

5. 7. Virtuale

Le teorie post – umaniste sono accomunate dal medesimo rifiuto del punto di vista autoreferenziale ed antropocentrico derivante dalla tradizione umanistica e propongono una profonda rivisitazione della figura dell’ “altro” nell’ottica del superamento di ogni rigido dualismo identità/alterità, natura/cultura, unità/differenza.

⁷¹ Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, op. cit.

⁷² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

⁷³ Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, op. cit.

⁷⁴ R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli d’esistenza*, op. cit., p. 527.

Gli approcci tecnoscientifici più all'avanguardia considerano tale punto di vista come presupposto indispensabile al superamento della logica riduttivistica che fa dell'intelligenza umana qualcosa di funzionalmente riconducibile alla macchina. Al contrario, solo ammettendo la caratterizzazione originariamente teriomorfo – tecnologica dell'uomo i rigidi dualismi, su cui si imprimono riduzionismi vincolanti, possono essere sostituiti da paradigmi che fanno dell'apertura dell'ambiente umano una risorsa fondamentale per l'esistenza e non una carenza da colmare. L'uomo, proprio in quanto essere "aperto" al mondo estroflette se stesso entrando in relazione continua e vitale con delle alterità che si pongono in una posizione interna/esterna rispetto al proprio orizzonte vitale. L'alterità zoomorfa e quella tecnica prendono forma come "altri" esterni, come animali che l'uomo asserva a sé e di cui si nutre e come artefatti che lo proiettano all'esterno e gli garantiscono sopravvivenza e durevolezza. Ma l'altro *dall'uomo* (animale/macchina) è anche altro *dell'uomo*, cioè indica un'alterità che si caratterizza, prima ancora che come proiezione esterna, come dimensione interna, interiore, dell'uomo. La condizione umana affonda le proprie radici sia nell'animalità che nell'artificialità. La dicotomia natura/cultura è fonte di moltissimi malintesi. L'uomo non potrebbe elevarsi al di sopra delle altre bestie se non avesse l'abilità tecnico – simbolico – linguistica a marcarne la distanza. Allo stesso tempo, però, non potrebbe sopravvivere se non fosse organismo tra altri organismi, se non fosse dotato di istinti e sensi che lo accomunano strettamente al mondo animale. Come dire, la costruzione dell'alterità teriomorfa e tecnomorfa è possibile perché l'uomo ha in sé una natura ibrida tecno – ferina la cui unità nella differenza non può essere sostituita con qualsivoglia dualismo. Ciò fa della condizione umana una dimensione di sospensione tra interno ed esterno, una forma di estroflessione dell'interno e di interiorizzazione dell'esterno di ciò che di volta in volta si profila come più che umano o meno che umano. Dunque, il discorso post – umanista cerca di illuminare le caratteristiche di questa complessa costruzione bio – artificiale dell'uomo, proposta come base per la successiva definizione di ipotesi teorico – epistemologiche non riduttive. Tra queste abbiamo visto, per quanto riguarda l'intelligenza artificiale, i sistemi fondati sulle reti neurali e sugli algoritmi genetici. Allo stadio attuale tali ricerche sono ben lungi dal generare modelli esaustivi del comportamento integrato uomo – macchina ma potrebbero, secondo alcuni autori, fornire un valido supporto sulla strada dell'integrazione multi – sistemica complessa. È interessante notare, come abbiamo constatato con Marchesini, che l'approccio post – umanista sostituisce l'antropocentrismo umanistico con una proposta etero – centrata che, sottolineando l'insufficienza di concetti come corpo, identità ed autonomia, pone al centro dell'attenzione i processi di ibridazione, estroflessione, mutazione, relazionalità, etero – referenza.

Ma, ci si chiede, *che tipo di alterità emerge da tali teorie? Che statuto e che caratteristiche devono essere attribuite ai processi ibridativi, relazionali, interattivi uomo – macchina – animale nell'ottica dell'eteroreferenza promossa dalla teorie post – umaniste?*

Per rispondere a queste domande cercherò di ripercorrere brevemente alcune teorie che sono state poste alla base di ipotesi tecnoscientifiche più recenti (come quella di Marchesini). Si prenderà in considerazione la rappresentazione del corpo, dei

processi cognitivi, dell'identità, delle dinamiche desideranti, partendo da riflessioni teoriche che fanno dell'ibridazione uomo – tecnologia il presupposto di processi innovativi di costruzione del senso e di relazionalità ibridativa. Il *corpo senza organi*, il *cyborg*, i modelli di *brainframes* centrati sull'interrelazione ibridativa tra reti neuronali e reti informatiche, i *processi di virtualizzazione* che dischiudono all'uomo l'universo in divenire del *cyberspazio*. Tali riflessioni coprono l'arco degli ultimi trent'anni: l'origine di queste teorie può essere posta nelle complesse trasformazioni tecno – scientifiche verificatesi a partire dagli anni Ottanta, intensificatesi ed ampliatesi negli anni Novanta/Duemila.

Vorrei partire proprio dall'analisi dei processi di virtualizzazione. P. Lévy ha approfondito il concetto di virtuale⁷⁵, aprendolo ad un ordine di significato che lo pone in relazione con la condizione costitutiva di estroflessione dell'uomo. I processi di virtualizzazione consentono, infatti, di costruire una cartografia antropo - genetica delle trasformazioni che avvengono nel passaggio da “*una modalità dell'essere ad un'altra*”⁷⁶. Per comprendere questo aspetto si può fare riferimento all'etimologia del termine virtuale che è direttamente connessa alla radice latina *vis*, cioè forza, vigore, potenza. Questo termine fu utilizzato, dunque, per indicare ciò che esiste solo in potenza, richiamando immediatamente le categorie aristoteliche di potenza ed atto. Ed in effetti proprio l'orizzonte teorico aristotelico è posto al centro della riflessione critica di Lévy. Ciò che è in potenza (*dunaton*) indica ciò che non è necessario né impossibile e che sta in rapporto all'atto. La potenza è *in atto*, è un possibile reale, in quanto indica l'insieme delle possibilità che non soltanto sono incluse e ricomprese nell'atto (attualizzate) ma che sono presenti nell'esclusione dell'atto da se stesso, cioè nella possibilità dell'atto di mantenersi in potenza e non attualizzarsi. Si tratta, come sottolinea G. Agamben, di una relazione non dicotomica né dialettica⁷⁷. La potenza che si ritrae da se stessa decidendo di non dar luogo all'atto configura un rapporto di sospensione dell'atto stesso che consiste nel rimanere in potenza. Per questo si può dire che la potenza è in atto, rappresenta un irrelato che include in sé tutte le possibili declinazioni non attualizzate dell'atto. Risulta evidente che potenza ed atto non sono due categorie dicotomicamente contrapposte ma reciprocamente connesse nella forma dell'inclusione escludente e dell'esclusione includente di virtualizzazione ed attualizzazione. Uno dei meriti maggiori della riflessione di Lévy, oltre ad aver compreso l'importanza delle categorie aristoteliche nell'esplicazione dei più complessi fenomeni di virtualizzazione tecnoscientifica, è di aver sottolineato la distinzione tra *virtuale* e *potenziale*. Nel linguaggio comune, infatti, questi due termini vengono spesso confusi.

Il possibile è già interamente costituito ma rimane nel limbo. Si realizzerà senza cambiare nulla della sua determinazione e della sua natura; è un reale fantasmatico, latente. Il possibile è esattamente come il reale: gli manca solo l'esistenza. La realizzazione di un possibile non è una creazione, nel senso pieno del termine, poiché la creazione comporta anche la produzione innovativa di una forma o di un'idea. La differenza tra possibile e reale è dunque puramente logica. Il virtuale, a sua volta, non si

⁷⁵ Cfr. P. Levy, *Il virtuale*, op. cit.

⁷⁶ Prefazione di M. Bettetini in *Ivi*, p. XVIII.

⁷⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit.

oppone al reale ma all'attuale. Contrariamente al possibile, statico e già costituito, il virtuale è come il complesso problematico, il nodo di tendenze e di forze che accompagna una situazione, un evento, un oggetto o un'entità qualsiasi, e che richiede un processo di trasformazione: l'attualizzazione⁷⁸.

Il *possibile*, dunque, si pone in relazione al *reale*, mentre il *virtuale* è connesso all'*attuale*. Il possibile è l'altra modalità logica del reale mentre il virtuale indica l'insieme delle possibilità creative comprese in potenza nell'atto. Ciò significa che se l'orizzonte del possibile esclude logicamente il reale, non così si può dire per il processo di virtualizzazione che consiste nel mantenimento dell'atto in potenza. Ciò che non è reale è possibile e viceversa. Al contrario, ciò che è virtuale ricomprende in potenza l'atto e l'atto, allo stesso modo, incorpora in sé tutte le possibili declinazioni potenziali. Ma, di conseguenza, si potrà dire che, mentre il possibile non comprende una potenzialità creativa, il virtuale include l'insieme delle possibilità non attualizzate nell'atto o nella potenza che lo sospende.

Dunque, il virtuale non si oppone al reale come orizzonte del logicamente *possibile*. La virtualizzazione rappresenta l'altra faccia della medaglia dell'attualizzazione e definisce un processo profondamente creativo che non è riassumibile in dicotomie nette e digitaliche. L'attualizzazione è creazione di una forma a partire da una configurazione dinamica di forze. Non si tratta del conferimento di realtà ad un possibile o della scelta di uno stato all'interno di un ventaglio di condizioni predeterminate; si tratta di un vero e proprio divenire alimentato dalla produzione di qualità nuove e trasformazioni impreviste. Tale declinazione dei processi di virtualizzazione tende, cioè, a fornire una rappresentazione esaustiva dei fenomeni di interazione e di costruzione del senso che fanno dell'uomo un essere aperto alla complessità e, proprio per questo, estremamente creativo. I processi di virtualizzazione così intesi, ponendosi in un ordine di significato e d'esistenza differente rispetto al semplicemente possibile o alla riduttiva dicotomia reale/irreale, inaugurano un nuovo modello interpretativo del rapporto uomo/tecnologia di cui i più recenti sviluppi delle tecnoscienze cercano, già da due decenni, di appropriarsi. Ciò conduce ad una rottura dei paradigmi autoreferenziali che pongono in primo piano il magnifico isolamento dell'uomo rispetto all'alterità macchinico/animale. Tecnosfera e teriosfera, infatti, rappresentano le polarità etero - referenziali di tale processo di virtualizzazione. Questo non indica, infatti, una de - realizzazione ma un cambiamento d'identità, uno spostamento dal centro di gravità ontologico dell'oggetto. Ciò significa che l'ente trova la propria condizione di possibilità ed il proprio limite in un campo problematico. "Virtualizzare" significa *deterritorializzare*, esporre l'attualità alla problematizzazione, mettere in discussione la solidità identitaria ed aprirsi a processi ibridativi. E l'alterità umana per eccellenza è da sempre riconoscibile nell'orizzonte teriomorfo/tecnologico. Questa concettualizzazione dell'orizzonte virtuale sembra, dunque, andare a braccetto con la visione post - umanista di Marchesini, essendo accomunata ad alcuni nodi problematici:

⁷⁸ P. Levy, *Il virtuale*, op. cit., p. 6.

- critica all'antropocentrismo ontologico.
- valorizzazione delle caratteristiche ibridative dei processi di costruzione del senso.
- riconoscimento dell'alterità macchinico/animale come polo relazionale.
- individuazione di paradigmi tecnoscientifici che soddisfino il requisito dell'etero – referenza.

Riassumendo, possiamo dire che se l'attualizzazione procede dal problema alla soluzione, la virtualizzazione si caratterizza, invece, per la propensione alla problematizzazione. Essa trasforma il reale nel caso particolare incluso in una problematica più vasta. In tal modo, la virtualizzazione opera una trasformazione ibridativa, fluidificando le differenze istituite, aumentando i gradi di libertà, facendo del vuoto un elemento motore. In tal modo, il virtuale spezza la continuità e la staticità del qui ed ora, modificando senza sosta i riferimenti spazio/temporali. Il movimento che corrisponde a questa tendenza virtualizzante che rompe la continuità del presente ed apre l'orizzonte umano dell'esserci è la *deterritorializzazione*.

Seguendo la critica che M. Serres pone al concetto di *Dasein* heideggeriano, Lévy parla di virtuale come forma di svincolamento dal *ci* dell'esserci, cioè da quello specifico radicamento umano nel qui ed ora che subordina l'esistenza dell'uomo alla stabilità di un luogo identitario e vitale. Quell'*ex* presente nella radice latina del verbo *existere* indica che la capacità umana di essere situato (*sistere*), di avere un luogo, procede da un movimento di apertura, di fuoriuscita. Dunque, la condizione originaria dell'uomo non è quella del radicamento ma dello sradicamento, è un movimento di fuoriuscita, di attraversamento dei limiti, dei confini che distinguono l'essere umano dalle proprie basi ferine. L'attraversamento dei confini è, dunque, condizione indispensabile del processo di antropogenesi ed avviene attraverso l'apertura di uno spazio di *problematizzazione* generato dall'agire tecnico⁷⁹.

Quando una persona, una collettività, un atto, un'informazione si virtualizzano, si pongono "fuori dal *ci*", si deterritorializzano. Una sorta di disinnesto li stacca dallo spazio fisico e geografico consueto nonché dalla temporalità dell'orologio e del calendario. Ricordiamo che essi non sono totalmente indipendenti dallo spazio – tempo di riferimento, perchè devono sempre agganciarsi a supporti fisici ed attualizzarsi qui o altrove, prima o poi. Eppure, la virtualizzazione li ha fatti partire per la tangente. Essi coincidono con lo spazio – tempo classico solo a sprazzi, sottraendosi ai luoghi comuni "realistici". Ubiquità, simultaneità, distribuzione frantumata o in larga misura parallela: la virtualizzazione mette a dura prova la narrazione tradizionale⁸⁰.

Due aspetti fondamentali emergono dalla precedente citazione. Il primo riguarda la costitutiva problematicità di tale movimento di deterritorializzazione. Non si tratta,

⁷⁹ In questi termini, tuttavia l'interpretazione che Lévy propone del concetto di *Dasein* entra in contraddizione con quanto sostenuto da De Carolis in merito alla definizione heideggeriana di tecnicizzazione. Secondo quest'ultimo punto di vista, Heidegger riconobbe nei processi di tecnicizzazione e nei loro dirompenti effetti storico – sociali i segni di una complessa e paradossale dinamica problematizzante. Ciò significa che la tecnologia più che costituire un problema innesca delle dinamiche che problematizzano il reale. In questa accezione, i processi che Heidegger riconosceva nel paradossale dispiegamento tecnologico non sembrano contraddire radicalmente il concetto di virtualizzazione di Lévy.

⁸⁰ P. Levy, *Il virtuale*, op. cit., p. 11.

infatti, di un processo indolore e privo di risvolti traumatici per l'individuo. Le teorie post – umaniste, spinte dall'ottimismo tecno – scientifico che le contraddistingue, tendono spesso a mettere tra parentesi questo aspetto. La deterritorializzazione, la trasformazione dell'autoreferenza ontologica in etero – referenza ibridativa, presuppone un insieme di processi di de – soggettivazione che, sancendo la crisi delle narrazioni tradizionali, trasformano i perimetri del mondo conosciuto, la sicurezza ed i “luoghi comuni” su cui si costruisce l'identità soggettiva in elementi fluidi ed immersi nel divenire. Da ciò, dunque, anche il senso delle narrazioni individuali potrebbe risaltarne gravemente colpito. Analogamente a quanto detto in merito all'effetto di spiazzamento che le politiche bioeconomiche esercitano sui corpi, anche le moderne tecnoscienze rischiano di condurre gli individui verso processi di deterritorializzazione e di sradicamento identitario che spesso non sono in grado di sostenere.

Il secondo aspetto su cui vorrei soffermare l'attenzione articola più approfonditamente proprio quest'ultimo punto. Lévy sostiene che i processi di de – soggettivazione e ri – soggettivazione dei moderni individui nomadi non può, comunque, prescindere dal supporto oggettuale. Essi, al contrario, ne sono in qualche modo vincolati, fino al punto da trasformare i supporti fisici e le applicazioni tecniche in strumenti che rischiano di ingabbiare il corpo, sottomettendolo ad un immobilismo e ad una staticità ancora più accentuata. Sorprendentemente l'autore individua in una nuova forma di alienazione tecnoscientifica il rischio maggiore a cui la moltiplicazione incontrollata dei processi di virtualizzazione può condurre. È questo il limite principale che si profila all'orizzonte delle ottimistiche ed affascinanti teorie del post – umano. Le trasformazioni tecnoscientifiche, criticando l'antropocentrismo ontologico della tradizione umanistica, rischiano di cadere in un tecno – centrismo incontrollato che potrebbe condurre ad effetti alienanti e normalizzanti.

Solo nel reale le cose sono nettamente separate. La virtualizzazione, passaggio alla problematica, spostamento dell'essere sull'interrogazione, è necessariamente una rimessa in discussione dell'identità classica, pensata servendosi di definizioni, di determinazioni, di esclusioni, di inclusioni e di terzi esclusi. Per questo la virtualizzazione è sempre eterogenesi, divenire altro, processo di accoglimento dell'alterità. Non bisogna naturalmente confondere l'eterogenesi con il suo contrario prossimo e minaccioso, la sua sorella nemica, l'alienazione, che definirei come reificazione, riduzione all'oggetto, al “reale”⁸¹.

Lévy sottolinea, come contrappeso, l'importanza che assumono spazialità e cronologie inedite nei processi di virtualizzazione. La soggettività implica una molteplicità eterogenea di spazi e durate ed ogni nuovo mezzo di comunicazione e di trasporto modifica il sistema di prossimità concrete e la percezione del tempo definito a livello sociale. Analogamente, sistemi di registrazione e trasmissione di vario tipo costruiscono ritmi, qualità e caratteristiche di ogni storia individuale. Ciò significa che ogni nuova “macchina” tecno – sociale aggiunge una cartografia e delle coordinate spazio/temporali inedite che si intrecciano, si sovrappongono, si

⁸¹ P. Levy, *Il virtuale*, op. cit., p.11.

deformano e si connettono tra loro. Secondo Lévy le esistenze nomadi del cyberspazio non seguono delle precise linee di erranza e di migrazione ma saltano da una rete all'altra e da un sistema di prossimità al successivo. Ciò significa che la virtualizzazione non si limita ad accelerare i processi di mobilità già esistenti o a mettere tra parentesi lo spazio/tempo ma inventa velocità qualitativamente nuove e spazio – tempi differenti. Oltre alla deterritorializzazione un altro carattere connesso alla virtualizzazione è quello che l'autore definisce “*effetto Moebius*”, cioè il passaggio dall'interno all'esterno e dall'esterno all'interno. Questo effetto si manifesta a più livelli, nelle relazioni tra privato e pubblico, tra proprio e comune, tra soggettivo ed oggettivo. Ciò è particolarmente visibile nel campo della bioeconomia laddove i corpi al lavoro si trovano investiti da dinamiche *oikonomiche* che tendono a confondere pubblico e privato, orizzonti spazio/temporali personali ed istanze economico – produttive d'impresa.

Per quanto riguarda i processi di virtualizzazione tecnoscientifica, l'attenzione deve essere posta su tutti quei fenomeni che rendono possibile la modificazione del corpo e la sua estroflessione/introflessione. La riproduzione, la cura delle malattie, il controllo delle emozioni, tradizionalmente riferite alla sfera privata o ai rapporti comunitari divengono funzioni gestite a livello globale. La socializzazione delle funzioni somatiche, la biochimica industriale del controllo delle emozioni, la vita fisica e psichica di tutti si intreccia con circuiti economici, istituzionali e tecnoscientifici che spesso dipendono da poteri forti a livello globale, gestiti da grandi multinazionali biotecnologiche o farmaceutiche. La virtualizzazione delle informazioni, dell'economia, dei processi sociali si trasforma, dunque, in una virtualizzazione del corpo. Essa si esplica attraverso alcune funzioni somatiche che più delle altre risultano coinvolte in processi di estroflessione/introflessione. Tali funzioni sono:

-*Percezioni*. Attraverso le percezioni il mondo viene introiettato nell'esperienza corporea e nel vissuto dell'individuo. I sistemi di telecomunicazione rappresentano un'estroflessione di gran parte delle funzioni percettive. Dispositivi come il telefono (udito), la televisione (vista) e i sistemi di manipolazione a distanza (tatto) virtualizzano i sensi, generando una convergenza percettiva degli organi coinvolti. Le trasmissioni televisive, ad esempio, contribuiscono a creare un grande occhio collettivo, mentre gli apparecchi fotografici, ottici, audio – visuali consentono di cogliere le emozioni e le sensazioni altrui anche in differenti luoghi e momenti. Inoltre, i più moderni sistemi di realtà virtuale realizzano un'integrazione dinamica di modalità percettive differenti.

-*Proiezioni*. La proiezione è la funzione simmetrica alla percezione. Essa è connessa allo sviluppo delle macchine, dei mezzi di trasporto, dei circuiti di produzione e distribuzione dell'energia. La telepresenza realizzata da molteplici dispositivi tecnologici, come il telefono, veicola la proiezione dell'immagine corporea all'esterno. Ciò significa che ogni qualvolta avviene una comunicazione telefonica il corpo fisico del soggetto che parla si separa dalla sua voce; il corpo fisico rimane nel qui ed ora mentre il corpo sonoro si sdoppia, viaggiando nello spazio/tempo. Il

discorso diviene ancora più complesso per quanto riguarda i sistemi di realtà virtuale che contribuiscono a ricreare la presenza. I *cloni* e gli *avatar*, ad esempio, sono agenti visibili mossi dai nostri stessi gesti che possono agire su proiezioni virtuali di altri soggetti interagenti con noi o, addirittura, manovrare apparecchi tecnologici a distanza. Si comprende come alcune funzioni corporee, come il coordinamento sensomotorio, vengano di fatto traslate a distanza da tali tecnologie.

-Rovesciamenti. Il rovesciamento nella percezione del corpo si verifica con la trasformazione dello spazio invisibile sub - cutaneo e viscerale in un orizzonte visibile e completamente manipolabile. Tale rovesciamento iniziò già nella seconda metà del XVII secolo. Foucault ne dà testimonianza nell'opera "*La nascita della clinica*" parlando della "rivoluzione" provocata dai primi esperimenti di dissezione dei cadaveri che aprirono all'occhio medico il campo dell'invisibile e determinarono un vero e proprio ribaltamento della percezione visiva e del campo di applicazione delle tecniche mediche⁸². L'occhio medico poté, in tal modo, sondare l'invisibile, portare alla luce gli strati più nascosti ed insondabili del corpo, spingere il proprio potere di controllo e di analisi fin negli angoli più remoti dell'organismo. Oggi i dispositivi tecnoscientifici applicati al campo medico visualizzano addirittura degli strati dermo - nascosti, aree di cui non si conosceva l'esistenza e che sembrano emergere dal fondo del corpo. La virtualizzazione del corpo avviene attraverso tecnologie come i raggi X, lo scanner, i sistemi di risonanza magnetica, le ecografie, ecc. a partire dai quali si possono anche ricostruire dei modelli digitali tridimensionali. Lévy sostiene che ogni nuovo strumento di questo tipo contribuisce a creare un corpo virtuale che si aggiunge a quello attuale e produce un vero e proprio rovesciamento dell'interno nell'esterno. I sistemi di iconografia medica trasformano, dunque, il corpo in un insieme stratificato di pellicole, conferendogli differenti profondità e livelli di complessità e mettendolo in relazione continua con altri corpi. Come vedremo, questo concetto di corpo rovesciato e stratificato potrebbe essere collegato alla rappresentazione organico - rizomatica di Deleuze e Guattari, i quali parlano, non a caso, dell'esistenza di *piani di consistenza* nel corpo e di molteplici *piegamenti* interni⁸³.

-Interconnessioni. La virtualizzazione del corpo genera degli scambi organico - cognitivi complessi che abbattano le barriere tra dimensione umana, animale e macchinica. Il corpo interconnesso con l'alterità teriomorfo/tecnologica, infatti, sperimenta una molteplicità di scambi. I trapianti generano una circolazione di organi e tessuti tra corpi umani ma possono essere ottenuti anche da componenti organiche prelevate da altri esseri viventi o non viventi. In questo modo, dunque, i confini tra le specie sono resi fluidi e mobili: nell'uomo vengono trapiantati cuori di maiali o di babbuini o vengono impiantate protesi che sfumano il confine tra mondo minerale ed organico. Naturalmente, non si può sostenere che le protesi artificiali siano un'invenzione moderna; l'uomo *cyborg* è esistito almeno da quando gli esseri umani hanno cominciato a servirsi di occhiali, denti finti, impianti acustici, lenti a contatto,

⁸² Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, op. cit.

⁸³ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

ecc. Ciò che oggi stupisce di tale moltiplicazione di protesi corporee è, dunque, la complessità delle caratteristiche, la moltiplicazione delle applicazioni possibili e, soprattutto, la trasmutabilità e l'interconnessione che generano tra organismi, tessuti, organi e componenti corporee. Oggi si è creato un vero e proprio mercato globale di scambio di cornee, sperma, ovuli, embrioni e plasma che vengono socializzati o conservati in apposite banche. La carne ed il sangue, dunque, abbandonano l'intimità del corpo e sono attraversati da processi di estroflessione e socializzazione cui corrispondono altrettanti fenomeni di introflessione. Il corpo collettivo retroagisce, infatti, sulle componenti corporee individuali attraverso tecnologie come la fecondazione in vitro. Il corpo collettivo nato dalle grandi narrazioni religiose o mitiche è ricreato mediante la tecnica: ciascun corpo diviene parte integrante di un medesimo *iper - corpo* globale ed ibrido, ciascuna mente viene incorporata in un'*iper - corteccia* composta di reti digitali che dialogano direttamente con le reti neuronali di ciascuno di noi.

-Intensificazioni. La virtualizzazione del corpo genera anche un'accentuata tensione verso il superamento dei limiti, la conquista di nuove dimensioni, l'intensificazione delle sensazioni e delle emozioni, l'esplorazione di orizzonti spazio/temporali impossibili da raggiungere per il corpo umano. Ciò rientra nel più generale processo di ottimizzazione delle componenti corporee e cognitive che costituisce l'obiettivo primario delle moderne tecnoscienze.

Secondo Lévy, i processi di virtualizzazione non operano una mera disincarnazione, in quanto la creazione di corpi virtuali, di ibridi, di *cyborg* ed *avatar* trasforma l'esteriorità tecnica o l'alterità biologica in nuove forme di soggettivazione. I processi di virtualizzazione devono essere intesi come delle trasformazioni identitarie, delle de - localizzazioni, de - sincronizzazioni, che investono il corpo e la mente degli individui. Si tratta di un processo di eterogenesi dell'umano. Bisogna sottolineare, tuttavia, che il limite tra l'eterogenesi e l'alienazione, l'attualizzazione e la reificazione economica è molto sottile e deve continuamente essere sottoposto alla riflessione critica del singolo e dell'intera società. Lévy intende esprimere il senso delle opportunità e dei limiti dispiegati dall'eterogenesi virtuale mediante la metafora del corpo fiammeggiante:

Il mio corpo individuale è la temporanea attualizzazione di un immenso ipercorpo ibrido, sociale e tecnobiologico. Il corpo contemporaneo assomiglia ad una fiamma. Spesso è minuscolo, isolato, separato, quasi immobile. In seguito esce fuori da sé, reso più intenso dalle pratiche sportive o dalle droghe, passa attraverso un satellite, proietta qualche arto virtuale alto nel cielo, veicolato lungo reti di cura o di comunicazione. Si fonde, così, al corpo collettivo e brucia nel medesimo calore, brilla della stessa luce degli altri corpi - fiamma. Trasformato torna poi in una sfera quasi privata, e via di seguito, qui, altrove, in sé, mescolato che sia. Un giorno, esso si stacca completamente dall'ipercorpo e si estingue⁸⁴.

⁸⁴ P. Lévy, *Il virtuale*, op. cit., p. 23.

Lévy e de Kerckhove concordano nell'individuare nell'esistenza di un'iper - corteccia planetaria l'esito globalmente più importante dei processi di virtualizzazione dell'intelligenza. Per comprendere questo aspetto bisogna sottolineare che l'intelligenza individuale è sempre stata sia la componente costitutiva che il risultato bio - sociale dell'intelligenza collettiva. Nel pensiero di ogni singolo individuo è contenuta e riflessa l'intera società con i propri sistemi di segni, codificazioni, linguaggi, istituzioni. Per questo, nonostante il perdurare delle strutture neurali nel corso dei secoli, il pensiero deve essere considerato come storicamente determinato e socialmente plasmato. Ogni volta che pensiamo, dunque, diamo vita ad un dialogo a più voci. Le facoltà mentali superiori si plasmano nella partecipazione a comunità viventi con una propria storia, cultura, conflitti, prospettive, ecc. Dunque, il contesto socio - linguistico rimane sullo sfondo di ogni singola attività cognitiva e fornisce agli individui strumenti intellettuali o oggetti di riflessione. Gli strumenti e gli artefatti, dunque, incorporano la memoria collettiva, fungendo da intermediatori e rappresentando dei veri e propri dispositivi percettivi che agiscono sul corpo e sulla mente in maniera diretta ed indiretta. Tra i fattori che determinano l'intelligenza collettiva hanno particolar importanza quelle che Lévy chiama "tecnologie intellettuali" e de Kerckhove "sistemi di *brainframes*"; si tratta di sistemi di comunicazione, scrittura, registrazione ed elaborazione dell'informazione:

L'idea sottesa a questa nozione (*brainframe*) è che le tecnologie di elaborazione di informazione "incorniciano" il nostro cervello in una struttura e che ciascuna di esse lo sfidi a fornire un modello diverso, ma ugualmente efficace, di interpretazione⁸⁵.

In ogni "economia cognitiva" o "*brainframe*" possono essere presenti differenti tipi di rappresentazioni anche se per ogni epoca ve ne sono alcuni predominanti. De Kerckhove distingue il *brainframe alfabetico*, tipico della scrittura, dal *brainframe televisivo*, tipico dell'era mediatica e questo, a sua volta, dal più recente *brainframe informatico - multimediale*. Ciascuno di questi sistemi tecnologici favorisce modalità di conoscenza diverse. Essi, però, non determinano automaticamente certe forme di organizzazione sociale. Lévy sottolinea che le tecniche non "determinano" ma "condizionano". Ciò significa che esse aprono un ventaglio di nuove possibilità inesistenti precedentemente di cui solo una minima parte è selezionata o scelta dagli attori coinvolti. Non essendo il concetto di intelligenza collettiva una semplice metafora è necessario che le tecnologie con cui entra in relazione e che la condizionano siano interamente compatibili con l'eterogeneità, distribuzione, cooperazione/competitività, autorganizzazione che caratterizza la collettività stessa. Ciò significa che non bastano tecnologie che funzionano sul modello della macchina di Turing, mancando di specifiche funzioni auto - creative. Al contrario, Lévy pone l'accento sui modelli ispirati alla biologia darwiniana. Come abbiamo visto, secondo i teorici dell'intelligenza artificiale essi risultano appropriati in quanto introducono elementi generatori di variabilità e novità, come ad esempio, nuove connessioni tra i neuroni e vere e proprie mutazioni genetiche che possono essere simulate al

⁸⁵ D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, op. cit., p. 10.

computer creando moduli cognitivi o algoritmi genetici. La macchina darwiniana è più intelligente in quanto lavora “frattalmente”, su scale e livelli di interconnessione diversi che le conferiscono la capacità di adattamento alla variabilità ambientale, apprendimento ed auto - creazione. Se la mente è descritta come un sistema darwiniano che “lavora” sulla base dell’accoppiamento strutturale sistema/ambiente, l’interiorità è di fatto reinclusa nel sistema.

Secondo Lévy, dunque, la distinzione tra sistemi riduttivi e non riduttivi fa perno sulla capacità o meno della macchina di includere gli stati non coscienti della mente, prima tra tutti l’affettività. Quest’ultima è una dimensione fondamentale dello psichismo che si distingue dall’attività cognitiva puramente cosciente. L’autore considera gli “affetti” come processi o eventi che creano cambiamenti di stato nella mente e che modificano almeno uno delle quattro configurazioni complementari che, a suo parere, caratterizzano un *sistema psichico complesso*. Esse sono:

-*Topologia*. Lo psichismo è caratterizzato da connettività e da sistemi di prossimità estesi su uno spazio specifico nel quale si generano associazioni, collegamenti, percorsi che si modificano continuamente dando vita a configurazioni mobili ed ibride.

-*Semiotica*. Lo spazio topologico delle connessioni è costituito da differenti rappresentazioni, immagini, segni, messaggi.

-*Assiologia*. A loro volta, le rappresentazioni ed i sistemi di segni sono legati a mutevoli sistemi di misura che attribuiscono valori “positivi” o “negativi” alle interconnessioni dando luogo a tropismi, attrazioni o repulsioni tra immagini della mente e generando polarità opposte tra gruppi di segni.

-*Energetica*. Tali tropismi o valori attribuiti ai segni possono essere intensi o deboli. Il funzionamento psichico è interamente percorso ed animato da un’economia energetica che presiede all’investimento/disinvestimento ed alla circolazione di rappresentazioni, messaggi, segni o sistemi di segni da una regione topologica all’altra.

Ne risulta un funzionamento psichico parallelo e distribuito, non lineare e sequenziale. Ciò che in questo contesto preme sottolineare, comunque, è che gli affetti sono definiti come degli impulsi in grado di innescare il cambiamento di stato o la modificazione delle interconnessioni. L’affettività umana è considerata niente più che un complesso sistema di scambi energetici, di giochi di polarità, di interconnessioni topologiche. Questo elemento nell’ottica sistemica pre - connessionista è centrale: le configurazioni variabili mosse da processi energetici consentono di accostare il comportamento psichico dell’uomo a quello della macchina sulla base di una semplice analogia di funzionamento su basi energetiche. Nelle reti neuronali dell’uomo scorre energia, così come nei circuiti artificiali dei supercomputer. L’anatomia neuronale umana può essere interamente simulata e riprodotta nelle macchine di Turing, così come negli algoritmi genetici. Nei sistemi

descritti, infatti, l'affettività diviene una componente fondamentale dello psichismo globale che media il rapporto tra configurazione neuronale e configurazione tecnologica.

Fa riferimento a questa dimensione affettivo – emotiva dell'attività psichica anche de Kerckhove, il quale sottolinea la connotazione non pienamente cosciente o, addirittura, sub – cosciente che opera nei processi tecno – psicologici. Anche de Kerckhove riprende la terminologia darwiniana per descrivere il funzionamento della mente. Il cervello è definito come un “*ecosistema biologico in costante dialogo con la tecnologia e la cultura*”⁸⁶. Il fulcro dell'attività psichica umana non è localizzato nella coscienza ma nella sua più profonda dimensione pre – conscia. Ciò significa che la tecnologia modifica inconsciamente le nostre menti ed i nostri corpi, potenziando le facoltà umane ed ottimizzandone le caratteristiche adattive. Ma noi stentiamo ad accorgerci dei cambiamenti o li percepiamo in maniera più attutita in quanto la psicologia della nostra vita cosciente provvede a difenderci dai cambiamenti repentini e dai processi destabilizzanti. Tuttavia, quando gli effetti cumulativi di un cambiamento tecnologico arrivano ad un punto critico si verifica una “frattura culturale” che genera un mutamento di paradigma o una vera e propria rivoluzione psico – tecnologica. Dunque, l'interesse di de Kerckhove è rivolto alla tecno – psicologia in quanto scienza che può introdurre allo studio delle psico – tecnologie. La tecno – psicologia è lo studio della “condizione psicologica” degli individui sottoposti all'influsso delle innovazioni tecnologiche. Essa studia, dunque, l'influsso che l'ambiente tecnologico esercita sugli individui e sui loro prolungamenti macchinici. La psicologia opera un effetto – filtro, agendo da stabilizzatore degli psichismi individuali e favorendo la corretta e graduale introiezione delle componenti tecnologiche, dei loro linguaggi e delle coloro assiologie nei corpi e nelle menti degli uomini. Ciò al fine di rallentare gli effetti del *feedback* tecnologico sul nostro sistema nervoso. Si tratta, dunque, di *ecosistemi personali di stabilizzazione* che permettono agli individui di evitare gli *chocs*. A partire da ciò de Kerckhove conia il termine psico – tecnologia per indicare il campo di studio che si occupa delle tecnologie come estensioni o prolungamenti delle funzioni neuro – cognitive e motorie umane. Se la tecno – psicologia si occupa dei sistemi psichici per comprendere l'evoluzione delle trasformazioni tecnologiche, la psico – tecnologia, all'inverso, parte dall'universo macchinico per indagarne gli effetti globali sullo psichismo umano.

È una psico – tecnologia qualunque dispositivo tecnologico che estenda o imiti questa o quella caratteristica psicologica umana o un gruppo di esse. Le psico – tecnologie includono reti e dispositivi “vivi” di elaborazione di informazioni, pubblici o domestici. Il telefono, la radio, la televisione, i computer e i satelliti, per esempio. Dato che essi, com'è ovvio, modificano le relazioni all'interno del tessuto sociale, si può anche presumere che ristrutturino o modifichino le caratteristiche psicologiche, in particolare quelle che dipendono dall'interazione tra il linguaggio e l'organismo umano, o tra la mente e la macchina⁸⁷.

⁸⁶ D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, op. cit., p. 10.

⁸⁷ *Ivi*, p. 179.

Dunque, i media e soprattutto i moderni sistemi multimediali integrati creano degli *ambienti intermedi* di elaborazione delle informazioni che costituiscono delle vere e proprie psico – tecnologie. La televisione, ad esempio, produce un immaginario collettivo estroflesso che viene interiorizzato dagli individui, generando una “mente pubblica”. I satelliti, invece, introducono una nuova sensibilità continentale che fa sì che l’individuo riesca ad osservarsi e a rappresentarsi come parte di un immenso “tutto” che abbraccia la Terra intera. Ciò dà all’uomo l’illusione di essere riuscito a superare qualsiasi limite, sciogliendo apparentemente il paradosso dell’osservatore di secondo grado. Sottolinea de Kerckhove:

(...) l’effetto cognitivo più importante della fotografia della Terra è quello di espandere la nostra percezione del nostro Io al di là della nostra immagine corporea e allargare il nostro senso d’identità. In effetti, dal primo momento che vediamo quella fotografia, prendiamo possesso della Terra e di un nuovo potere da investire in essa. Quell’immagine è un’estensione dei miei occhi. Tutto ciò che vi è contenuto appartiene “a me”, proprio come io appartengo “a lei”. Quell’immagine è me. Con questa fotografia mi si danno prove attendibili che io sono tutto d’un tratto terribilmente grande e terribilmente piccolo. Un paradosso che emerge dal fatto che io “vedo” la Terra è che (...) questa cosa enorme è parte di me⁸⁸.

La percezione di un “*io allargato*” è resa possibile anche dall’evoluzione di altre tecnologie che potenziano la capacità di invio e ricezione dei segnali e modificano la relazione tra intelligenza collettiva ed individuale. La realtà virtuale realizza un nuovo ambiente tecnologico che aggiunge il tatto alla vista ed all’udito consentendoci di proiettare la nostra coscienza al di fuori del corpo e di oggettivare ciò che vediamo. Dunque, oggi la strutturazione di nuove forme di intelligenza collettiva è resa possibile dall’informatica e dalle reti digitali diffuse a livello planetario. Il punto di vista post – umanista sottolinea le profonde trasformazioni che investono il rapporto tra intelligenza individuale e collettiva nell’era dell’iper – corteccia, nella quale i singoli sistemi cognitivi risultano inclusi come nodi di una rete estesa e globale.

Lévy parla a tal proposito di tre tipi diversi di tecnologia. Il primo è quello che si struttura nel rapporto “*uno ad uno*”. Queste tecnologie danno vita ad una relazione di reciprocità senza la possibilità di fruire di una visione globale del cyberspazio (telefono). Il secondo tipo di tecnologia è quello “*uno a tutti*” che introduce una separazione netta tra centri emittenti e ricevitori passivi ed isolati (televisione). La terza tecnologia è quella “*tutti a tutti*” che realizza un’interconnessione comunicativa di rete che fa corrispondere ai segnali inviati processi di retroazione e che mette in collegamento in maniera diretta ogni nodo con ogni altro (Internet). Favorendo l’interazione diretta dei soggetti i nuovi dispositivi tecnologici di comunicazione “tutti a tutti” provocano un’oggettivazione dinamica di significati condivisibili e reinterpretabili dai partecipanti. Questa oggettivazione dinamica è una specie di vincolo vivente facente funzione di memoria o coscienza collettiva. Dunque, l’oggetto comune genera anche un soggetto collettivo. Il *World Wide Web*, ad

⁸⁸ D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, op. cit., pp. 186 – 187.

esempio, è considerato da Lévy come un “*sistema di sensi*”⁸⁹ costantemente re - intrecciato da milioni di persone da cui emerge una memoria dinamica, comune e oggettivata. Uno dei caratteri più importanti delle tecnologie informatiche “*tutti a tutti*” è la velocità e l’efficienza con cui le intelligenze individuali si rapportano all’intelligenza collettiva. Ciò significa che gli atti di psichismo diventano quasi immediatamente percepibili alle persone. I mondi virtuali consentono alle componenti topologiche, semiotiche, assiologiche ed energetiche che emergono dagli psichismi collettivi di essere esprimibili e tracciabili in tempo reale.

De Kerckhove, a tal proposito, parla delle tecnologie come degli *ambienti intermedi* che hanno la funzione di “incorniciare” l’attività psichica degli individui, favorendo il rapido collegamento tra psichismi individuali ed intelligenza collettiva. Un ambiente mediale, pertanto, deve essere caratterizzato da alcune componenti fondamentali che rendano possibile tale interconnessione. Essi sono dispositivi d’entrata, cioè programmi o processi che funzionano o hanno luogo all’interno del *medium*, e dispositivi d’uscita (es. schermo video) che costituiscono il quadro o cornice del mezzo. Si tratta di meccanismi e tecnologie di *input/output* che mediano tra due realtà, l’una interna e l’altra esterna. Le interfacce, in particolare, hanno la funzione di facilitare il dialogo e l’interazione tra l’utente che si trova al di qua e quelli che sono al di là dello schermo del computer. Esso rappresenta, dunque, una “finestra” che inquadra sia i contenuti che il modo in cui lo spettatore interagisce con gli altri utenti. I nuovi dispositivi tecnoscientifici sfumano il confine tra dentro e fuori, pubblico e privato. Portando dentro casa il mondo esterno la televisione e la radio costruiscono un livello intermedio di interazione né pubblico né privato che veicola quasi esclusivamente quello che può essere definito come “*buonsenso elettronico*”:

McLuhan per primo riconobbe “che i sistemi d’informazione elettrici sono ambienti viventi nel senso propriamente organico della parola. Essi modificano i nostri sentimenti e la nostra sensibilità, soprattutto quando non ci si occupa di loro”. Che cosa succede quando il nostro buonsenso non è più dentro di noi ma al di fuori?⁹⁰

La risposta che tale domanda suscita è legata al corretto utilizzo delle tecnologie che l’uomo moderno ha a disposizione. Il maggior rischio sotteso all’estroffessione tecnologica è che il luogo privilegiato di formazione dell’opinione, della conoscenza, dell’interesse informativo degli individui si sposti nei flussi livellanti e spersonalizzanti dell’informazione di massa. Inoltre, la semplice constatazione che i confini tra pubblico e privato, tra dentro e fuori, risultano sempre più erosi dai sistemi globali di comunicazione suscita inquietanti interrogativi circa la necessità di preservare una sfera di libertà ed autonomia dell’uomo. Da ciò derivano anche frequenti e drammatici fenomeni reattivi che investono sia l’interiorità del singolo che i processi di irrigidimento identitario di intere società. Ciò che, al di là degli impegni e dei proclami per una maggiore responsabilizzazione degli utenti i teorici post – umanisti tendono facilmente a dimenticare, è la complessità politica, sociale e

⁸⁹ P. Lévy, *Il virtuale*, op. cit., p. 106.

⁹⁰ D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, op. cit., p. 177.

culturale che caratterizza i fenomeni di costruzione/ricostruzione identitaria. Ritengo, infatti, che non si possano sottovalutare le problematiche che derivano dall'effettiva erosione dei punti di riferimento simbolico/identitari e la destrutturazione, nel linguaggio e nella prassi, delle tradizionali categorie politiche che ordinano il mondo. Ogni cancellazione del confine interno/esterno, infatti, provoca una ricostituzione di equilibri identitari nuovi. Tali categorie rendono non soltanto dicibili ma anche possibili le esperienze identitarie più o meno radicate e forti che tutti noi viviamo quotidianamente. E per rendere il senso di tale irrinunciabile dimensione antropo – politica non è sufficiente fare sbrigativamente riferimento alla responsabilità individuale, come dimostrano di fare Lévy e de Kerckhove. Ciò non significa che si intenda in questo contesto disconoscere la portata delle trasformazioni che la rivoluzione tecnologica presenta all'uomo contemporaneo. Si intende semplicemente sottolineare che dietro proclami spesso eccessivamente ottimistici ed ingenuamente aporetici si nascondono in realtà dinamiche antropo – politiche, culturali, sociali eccezionalmente complesse che solo uno sguardo incrociato filosofico/scientifico può sperare di apprezzare con successo. Non è altresì da sottovalutare l'importante critica che i teorici post – umanisti hanno contribuito a sollevare in merito alla necessità di rivedere determinate categorie, di aprire il dogma dell'autoreferenza antropologica alle mutevoli dinamiche tecnoscientifiche che di fatto stanno cambiando il volto comunicativo/relazionale e dei sistemi globali di senso.

De Kerckhove si sforza di far emergere la complessità di simili problematiche individuando alcune tendenze che, a suo parere, potrebbero indirizzare le trasformazioni psico – tecnologiche dell'uomo contemporaneo verso un maggior grado di responsabilità e di autonomia individuale. Le possibili linee di sviluppo che trasformeranno l'uomo in un essere *bionico*, infatti, non implicheranno una deresponsabilizzazione globale o un abbandono delle caratteristiche che contraddistinguono gli individui nella loro identità bio – organica. Si tratterà, al contrario, di cambiamenti che contribuiranno ad abbandonare la classica dicotomia natura/cultura. Si tratta, tuttavia, di semplici “tendenze” che l'autore riconosce come attuabili in futuro:

-*Io allargato*. Si tratta della possibile perdita dei confini psicologici tra intelligenza individuale ed intelligenza collettiva. Diventa, infatti, sempre più difficile distinguere tra il nostro Io e le sue estensioni elettroniche. Ciò deriva dalla natura “elettrica” che accomuna ambedue gli ambienti.

-*Punto di “vita”*. Questo aspetto presuppone un cambiamento prospettico del punto d'osservazione dell'individuo sul mondo. Ciò comporta un'espansione di coscienza che contribuirebbe alla sostituzione del “punto di vista” con il “punto di vita”. Quest'ultimo indica lo spazio/tempo della presenza umana e si differenzia dal punto d'osservazione in quanto non distanzia l'uomo dal mondo ma costituisce la porta d'ingresso, d'adesione e di condivisione che estroflette l'Io.

- *Sensibilizzazione*. Da queste trasformazioni potrebbe nascere una nuova sensibilità verso i corpi, un rinnovato desiderio di contatto con se stessi. Le esperienze

sensoriali, infatti, potrebbero diventare più intense e vivide grazie alla tecnologia. L'era dei supercomputer, dunque, anziché decretare il definitivo tramonto della corporeità, potrebbe inaugurare una riscoperta ed un potenziamento delle facoltà sensoriali ed organiche dell'uomo.

-*Creatività*. Si potrebbero aprire nuove frontiere per la creatività umana anche in settori tradizionalmente distanti come l'economia. L'arte potrebbe essere inclusa in innovative strategie di indagine, pianificazione e decisione, costituendo il presupposto di una consapevolezza integrale e globale.

L'individuazione di queste tendenze avvicina l'autore al nucleo fondamentale delle concezioni post – umaniste: la critica contro l'antropocentrismo umanistico. Il *bionismo* di de Kerckhove sancisce, infatti, il definitivo tramonto dell'uomo vitruviano.

5.8 Rizomi

L'*uomo bionico* (*bionics: biology electronics*) ha un correlato tecnoscientifico nel *cyborg*. Questo è un termine composto da *cyberg* e *organism*, organismo cibernetico, e indica l'interrelazione di carne e tecnologia che caratterizza il corpo modificato da innesti di *hardware*, protesi ed impianti. Questa figura ha rappresentato, e rappresenta tuttora, un simbolo fondamentale dei processi di virtualizzazione, tanto da aver contribuito a dare vita, negli anni Ottanta, ad importanti movimenti come il *cyber – femminismo*. Quest'ultimo nasce come movimento politico e di pensiero che si pone in relazione, da una parte con il post – femminismo e, dall'altra con le tecnoscienze. Promuove una visione che, partendo dalla critica delle contraddizioni della società capitalista e delle disuguaglianze di genere, vede nella riconversione tecnologica delle attività femminili e nel corpo ibrido della macchina degli obiettivi di lotta e di liberazione⁹¹.

⁹¹ La tecnologia agisce come agente sociale di sostituzione per quelle attività tradizionalmente riservate alle classi meno abbienti ed al mondo femminile. Da ciò il ribaltamento che potrebbe conferire un valore "positivo" e "liberatorio" alle tecnoscienze moderne. D. Haraway, una delle maggiori esponenti del *cyber - femminismo*, analizza sia i vantaggi che i possibili aspetti di rischio tecnologico che chiamano in causa forme di resistenza "interne". Per l'autrice, se la politica di opposizione di massa è resa inutile dallo sviluppo tecnologico, si deve inventare una nuova politica sulla base di una visione complessa e multipla del soggetto. Da ciò una politica delle coalizioni e della mobilità che ci spinga a pensare la simultaneità delle forme di potere e di oppressione. L'accento del femminismo si sposta dalla "differenza", intesa in termini ontologici, alle "differenze", concepite come diversità interne ed esterne al mondo femminile. Si tratta di quella che il femminismo post – umanista definisce "*politica delle affinità*". Da questo punto di vista, la soggettività femminile deve essere intesa nei termini di un "processo" che sia in rapporto costante con le tecnologie. Il *cyber – femminismo* inaugura un nuovo modo di pensare l'identità sessuata superando la contraddizione maschile/femminile. Il *cyborg*, caratterizzato da una corporeità virtuale, è, infatti, al di là della differenza tra maschile e femminile e contribuisce a disfare la presunta unità del soggetto (femminile). Ma ciò implica, oltre alla ridefinizione dell'identità, anche quella dell'alterità. Haraway propone una visione antirelativistica della comunità e ci invita a pensarla come un insieme che si regge su narrazioni, miti e valori comuni. In ciò si inserisce il *cyborg* che, in quanto ibrido di corpo organico e macchina, è una figura interattiva che evoca nuovi modi di comunicazione globale. È la figura che consente di pensare la specificità senza cadere nel relativismo.

Accennerò ai contenuti principali di tale movimento ed alle tesi di una delle sue maggiori teoriche, D. Haraway⁹², per sottolineare sia le continuità che le discontinuità rispetto alle analisi post – umaniste di autori come Lévy e de Kerckhove. Nel discorso del *cyber – femminismo*, infatti, si registra uno spostamento significativo della tematica post – umanista sulla dimensione del corpo, visto come un simbolo di liberazione politica. La tecnologia, infatti, rappresenta, in questo caso, sia l’oggetto che il risultato della lotta politica. La politicizzazione della figura del *cyborg*, però, non è volta ad attribuire una connotazione femminista alla ri – semantizzazione del corpo macchinico. Al contrario, il *cyborg* diviene simbolo reale e visibile della necessità di liberare il linguaggio dalle dicotomie uomo/donna, natura/cultura, identità/alterità, promuovendo un’immagine bio – tecnologica del corpo liberato ed aperto all’estroflessione ibridativa. Non è, tuttavia, di secondaria importanza l’accento posto sulle contraddizioni della società tecnoscientifica. Nelle analisi di Haraway, ad esempio, il processo di normalizzazione sembra intrecciarsi strettamente alle evoluzioni della biotecnologia che rappresentano la posta in gioco fondamentale del biopotere moderno mirando direttamente al controllo dell’uomo come “organismo vivente”. Le biotecnologie, dunque, si pongono al centro delle analisi sul biopotere che le *cyber – femministe* conducono sulla scia delle più importanti tesi foucaultiane. Ed è questo uno degli aspetti che differenzia il discorso cyber – femminista dalle tesi sulla virtualizzazione precedentemente esposte. D. Haraway ci consente di riportare il discorso post – umanista alla critica foucaultiana, mostrando come la problematizzazione filosofico – epistemologica delle condizioni di possibilità e dei limiti dell’evoluzione tecnoscientifica risulti incompleta se non si tiene conto della dimensione originariamente paradossale che caratterizza il rapporto uomo/tecnologia. Ciò con specifico riferimento ai processi di soggettivazione/oggettivazione tecnoscientifica che devono essere interpretati entro l’ordine del discorso della microfisica dei poteri.

Dunque, Haraway mira a ridefinire la soggettività femminista attraverso una critica che si concentra sui processi di soggettivazione tecnologica. Ripensare il soggetto significa, per l’autrice, analizzare le sue radici corporee. Il corpo non è un campo biologico ma un terreno d’iscrizione di dati socio – culturali. Per Haraway, così come per Foucault, le biotecnologie sono indicatori della “*volontà di sapere*” del discorso moderno⁹³. Ciò converge con la teoria foucaultiana del soggetto che mira al superamento della dicotomia natura/cultura essendo l’uomo un ente bio – culturale. Ma Haraway sostiene, contro Foucault, che il potere moderno non agisce normalizzando l’eterogeneità ma creando reti di relazioni e connessioni multiple. Inoltre, i diagrammi di Foucault, secondo Haraway, descrivono “*ciò che già non siamo più*” mentre l’autrice mira a ridefinire la soggettività attraverso la possibilità di slegare i rapporti di potere da un’immagine del soggetto corporeo. Si tratta di una genealogia decostruttiva della soggettività e del vissuto. Ciò attraverso un’assunzione di responsabilità nei confronti della corporeità virtuale che, secondo l’autrice, ci caratterizza. Il corpo va visto come una superficie d’incrocio di molteplici e mutevoli codici d’informazioni. Il mondo *cyborg* dissolve l’organico in una serie di flussi

⁹² Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, op. cit.

⁹³ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit.

elettronici che danno forma ed energia all'esperienza. Il corpo sparisce sostituito da momenti di vissuto biotecnologico e l'esperienza si dispiega soprattutto nella sfera temporale. A tal proposito Haraway sostiene che:

Molto consegue dal riuscire a pensare le immagini dei cyborg come altri dai nostri nemici. I nostri corpi, noi stessi: i corpi sono mappe del potere e dell'identità. I cyborg non fanno eccezione; un corpo cyborg non è innocente, non è nato in un giardino, non cerca un'identità unitaria e quindi non genera antagonistici dualismi senza fine (...). Il cyborg presume l'ironia; uno è troppo poco, e due è solo una possibilità. L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un *quid* da animare, adorare e dominare; la macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione. Noi possiamo essere i responsabili delle macchine, loro non ci dominano né ci minacciano; noi siamo i responsabili dei confini, noi siamo loro⁹⁴.

In questa intensa citazione sono contenute molte tematiche poste al centro della riflessione del femminismo post – umanista. In primo luogo, l'attenzione è interamente centrata sull'immagine di un corpo ibrido e contaminato, cui non può essere associato uno statuto organico ma che scaturisce dall'ordine del discorso dominante in un determinato spazio – tempo. Non si può, dunque, parlare di una “natura” della natura umana e ciò vale soprattutto per l'identità femminile da sempre coperta da rappresentazioni naturalistico – organiche. Se il corpo è una mappa storico – politica del potere, allora non si può guardare con ostilità ed in termini oppositivi le evoluzioni biotecnologiche che pongono l'uomo moderno in confronto con alterità ibride e post – umane. Il *cyborg* non è altro dall'uomo. È il risultato di una determinata configurazione bio – politica di forze, scaturante da specifiche dinamiche di sapere/potere. Per questo il *cyborg* non deve essere visto come un nemico ma come un'alterità amichevole che sfida i limiti dell'umano e che conduce a ridefinire senza sosta i perimetri identitari dell'io e del noi. Da ciò scaturisce anche la non originarietà dell'uomo – ibrido. Il *cyborg* non può essere situato in una dimensione originaria di innocenza e di purezza. Non esiste l'età dell'oro dell'uomo *cyborg*. Inoltre, il *cyborg* non ha un'identità unitaria e non può dar vita a dualismi. L'alterità, infatti, è reinclusa all'interno del corpo cibiotico che non è uno ma neanche due in quanto è attraversato da processi continui di virtualizzazione che aprono l'unità bio – organica dell'uomo – macchina a possibilità infinite di attualizzazione. Seguendo Lévy potremmo dire che lo statuto del *cyborg* non è immerso nella possibilità ma nella virtualità, nel senso che è in potenza. Forzando deliberatamente la terminologia di Haraway, potremmo parlare di *cyborg* come “*uomo virtuale*”, facendo riferimento alle infinite potenzialità del corpo ibrido.

Superando la polarità di pubblico e privato, il cyborg definisce una *polis* tecnologica in parte fondata sulla rivoluzione delle relazioni sociali nell'*oikos*, l'ambiente domestico. Natura e cultura vengono ripensate; l'una non può più essere la risorsa che l'altra fa sua o incorpora. Nel mondo cyborg ci si preoccupa delle relazioni che uniscono le parti in un tutto, comprese le polarità ed il dominio gerarchico. Diversamente dal mostro di Frankenstein, il cyborg non si aspetta che il padre lo salvi ripristinando il giardino (...).

⁹⁴ D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, op. cit., p. 82.

Il cyborg non riconoscerebbe il giardino dell'Eden: non è nato dal fango e non può pensare di ritornare polvere⁹⁵.

E, non a caso, l'accento è posto anche sul carattere ironico del *cyborg*. L'ironia implica un capovolgimento ed una confusione dei piani che, però, non tende alla dissoluzione o alla cancellazione del suo oggetto. L'ironia tiene insieme in termini potenziali l'identità e l'alterità, dissolvendo i dualismi, le contraddizioni logiche, e mostrando che i limiti sono soglie che includono escludendo ed escludono includendo. Peraltro, l'autrice propone di considerare l'ironia come lo "strumento" teorico e pratico più importante che consente di rendere conto della complessità dei processi di soggettivazione/oggettivazione che investono l'individuo moderno. L'ironia, dunque, come sinonimo di capovolgimento, come metamorfosi identitaria, come possibilità e limite dell'agire. Da ciò la proposta di ribaltare le dicotomie ferree uomo/animale, uomo/macchina, fisica/microfisica.

-*Uomo/animale*. L'autrice si schiera al contempo sia contro il creazionismo di matrice cristiana sia contro l'ideologia biologico – determinista. Il primo ha posto l'accento sulla necessità di ergere solidi confini tra la condizione umana e quella animale; la seconda ha, al contrario, prosperato sulla necessità di violare tale confine. La dimensione ibridativa della cultura *cyborg* elimina il riferimento stesso al confine tra l'umano e l'animale, stabilendo un saldo accoppiamento tra queste due polarità ed attribuendo un nuovo status alla bestialità.

-*Uomo/macchina*. Le macchine pre – cibernetiche venivano considerate come delle alterità fantasmatiche o terrifiche, manifestando una diversità tangibile con la condizione umana. Questo dualismo affondava le proprie radici nell'assenza di autonomia della macchina. Le tecnologie di nuova generazione, invece, rendono sempre più ambigua la differenza tra naturale ed artificiale, auto - sviluppo e progettazione esterna. La determinazione di protocolli tecnologici apre nuovi spazi di concettualizzazione e codificazione del rapporto uomo/macchina, inaugurando, dunque, un'ontologia nuova.

-*Fisica/microfisica*. Il confine tra fisica e microfisica si fa sempre più incerto. Il principio di indeterminazione di Heisenberg e la teoria dei quanti segnalano un cambiamento radicale che si riflette direttamente sull'identità umana. Le macchine moderne, congegni micro – elettronici quintessenziali e nanotecnologici, sono degli strumenti presenti ovunque in forma invisibile. La miniaturizzazione ha cambiato l'esperienza umana, penetrando nei tessuti e negli organi più interni del corpo e modificando radicalmente il rapporto strumentale con il mondo delle macchine.

Le tecnoscienze moderne, dunque, strutturano un potere microfisico e diffuso che favorisce gli scambi reciproci uomo/animale/macchina. Questo aspetto della riflessione fa di D. Haraway un'interprete originale delle tesi deleuziane inerenti le caratteristiche rizomatiche del potere moderno. Il mito tecno – politico del *cyborg*,

⁹⁵ D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, op. cit., p. 42.

infatti, deve essere considerato come l'insieme non unitario di *molteplici piani* che includono differenti livelli di iscrizione, linee di fuga, slittamenti, composizioni e frammentazioni. Il *cyborg* rappresenta la concretizzazione meccanica o l'espressione letterario/testuale della molteplicità intesa, in termini deluziani, come sostantivo. La figura del *cyborg*, dunque, realizza la pragmatica dell'*essere molteplice* tanto cara a Deleuze e Guattari⁹⁶, implicante la rottura dei dualismi e la deterritorializzazione. La configurazione rizomatica presenta sia elementi di continuità che di rottura rispetto alla logica reticolare "virtuale".

La dimensione reticolare che struttura, ad esempio, la distribuzione dei punti di applicazione e di articolazione del potere in Internet può presentare contemporaneamente una struttura orizzontale, in cui ogni nodo risulta ugualmente interconnesso, e una configurazione con differenti livelli di connessione. Ciò significa che esistono reti che si presentano come delle semi – piramidi, cioè con livelli di strutturazione in cui alcuni "nodi" possono assumere maggiore importanza o estensione rispetto ad altri. In una distribuzione reticolare/rizomatica, invece, ogni punto è direttamente connesso con ogni altro senza che tra di essi si possa creare alcun livello di congiunzione/disgiunzione o alcuna relazione gerarchica. Avendo struttura tuberosa, il rizoma si differenzia dall'albero e dalla radice. La struttura arborescente, infatti, si sviluppa dal basso verso l'alto (albero) o dall'alto verso il basso (radice) attraverso un sistema di ramificazioni che collegano uno o più tronchi ad una molteplicità di rami. L'albero non può essere simbolo di un sistema reticolare in quanto si basa su un orientamento gerarchico che stabilisce punti di connessione tra le diverse parti. Il rizoma, al contrario, si ramifica secondo configurazioni decentrate in cui ogni parte può essere collegata ad un'altra senza passare necessariamente per specifici punti di articolazione e di innesto. Questo significa anche che ciò che conta in una struttura rizomatica è il *processo* non il punto d'arrivo. Ciò può essere rappresentato attraverso una molteplicità di linee che strutturano uno spazio di tensione, distribuzione, composizione e decomposizione che si estende "tra" due termini, non "da" un elemento della configurazione dato nello spazio "a" un altro. Il rizoma, implica, cioè un processo che pone le molteplici linee di fuga in tensione tra di loro, che dispiega l'*essere* nel *divenire*. Quest'ultimo, infatti, indica il movimento molteplice delle linee di fuga che separano/uniscono i corpi tra di loro, facendoli convergere su un "*piano di consistenza*" che ne assicura la selezione. Tale selezione, tuttavia, non indica mai una configurazione stabile di rapporti di potere, essendo semplicemente lo spazio in cui le molteplici linee si incrociano entrando temporaneamente in relazione tra loro. Tali rapporti si ribaltano e modificano continuamente per cui è impossibile parlare delle configurazioni rizomatiche come dei dispositivi di potere/sapere che si articolano su dicotomie stabili, che abbiano un proprio statuto ontologico.

(...) a differenza degli alberi o delle proprie radici, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque e ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non – segni. Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al

⁹⁶ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

molteplice. Non è l'uno che diventa due, né che diventerebbe direttamente tre, quattro o cinque, ecc. Non è un multiplo che deriva dall'Uno, né a cui l'Uno si aggiungerebbe ($n+1$). Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio, né fine, ma sempre un centro, dal quale cresce e deborda. Costituisce molteplicità lineari a n dimensioni senza soggetto né oggetto, estendibili su un piano di consistenza e da cui l'Uno è sempre sottratto ($n - 1$)⁹⁷.

Il divenire animale o il divenire macchina sono espressione del processo di deterritorializzazione che l'animale o la tecnoscienza esercitano sulle identità e sui confini. Radice e rizoma, al contrario, non costituiscono dei dualismi in quanto si pongono in una dimensione di perpetua *contingenza processuale*. La radice è continuamente trasformata dalle linee di fuga del rizoma, il quale, a sua volta, è sempre soggetto al rischio di sfaldarsi per eccessiva dispersione.

Può essere interpretata allo stesso modo l'altra apparente dicotomia che emerge nei testi di Deleuze e Guattari: *territorializzazione/deterritorializzazione*. La deterritorializzazione si dà sempre come una modalità di decodificazione di una specifica territorialità e conduce ad una ricodifica, sottoposta, a sua volta, a processi de – territorializzanti. Anche in questo caso la chiusura assoluta rispetto al processo di territorializzazione deve essere scongiurata come l'apertura illimitata.

Infine, gli elementi presenti in un flusso possono essere organizzati in modalità *molare* o *molecolare*. L'ordine molare indica delle stratificazioni che delimitano gli oggetti, le cose, i corpi ed i loro sistemi di riferimento; l'ordine molecolare, al contrario, riguarda i flussi e le transizioni da un livello d'intensità all'altro. Ogni sistema sociale è strutturato intorno a configurazioni sia *molecolari* che *molari* di potere. Il livello molare opera sulla base di sistemi e di linguaggi binari che hanno la funzione di rallentare o imbrigliare il divenire, conferendo stabilità alle strutture segmentarie (Stato, ceto, nazione, classe). Il livello molecolare, invece, opera sul piano dei flussi e delle linee di fuga, provocando de – segmentazioni, fratture, oscillazioni, slittamenti e riconfigurazioni. I due livelli risultano inestricabilmente connessi ed è dal loro intreccio che prendono vita i processi di mutazione e trasformazione. Questi due termini, inoltre, rendono ancora più evidente il legame esistente tra la connessione rizomatica e l'analitica foucaultiana della microfisica dei poteri. Il potere microfisico si articola, circola, si stratifica attraverso i corpi ed assume una molteplicità di configurazioni non riassumibili con le tradizionali categorie politiche.

La polemica sorta intorno all'interpretazione di alcuni passi delle opere di Foucault è significativa in questi termini. Alcuni autori, infatti, ritengono di poter affermare che la nozione di biopolitica nasca, nelle opere foucaultiane, in opposizione dicotomica e contrastiva rispetto a quella di sovranità. Il filosofo francese avrebbe, infatti, sostituito alla rappresentazione di un potere unitario, accentrato, gerarchico una definizione microfisica, invisibile, fluida del potere che investe il soggetto in quanto organismo vivente. Tale interpretazione, tuttavia, non tiene in debita considerazione i continui richiami dell'autore all'abbandono della logica puramente dicotomica e la concettualizzazione dei dispositivi di potere/sapere come delle configurazioni variabili, e non per questo prive di stabilità e radicamento. In altre parole, il richiamo

⁹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 65.

nietzschiano ai rapporti di forza, nonché la reinterpretazione dei concetti genealogici, indicano la chiara convergenza di dinamiche di potere biopolitiche e sovrane. Foucault, dunque, avrebbe strutturato l'analisi del potere su differenti piani di consistenza i quali, a loro volta, si intrecciano ripetutamente, transitando l'uno nell'altro. Biopolitica e sovranità non sono due opzioni politiche separate o evolutivamente successive ma rappresentano la duplice dimensione molare/molecolare dei poteri rizomatici. In questi termini, dunque, l'analisi che Deleuze fa delle tesi foucaultiane nell'omonima opera degli anni Ottanta⁹⁸ assume una grande rilevanza. Essa consente di comprendere la complessità di piani, di livelli e di stratificazioni intorno a cui Foucault organizza la propria microfisica del potere⁹⁹. Dunque, il rizoma è la figura che rappresenta ed esprime al meglio la biopolitica foucaultiana.

Un altro aspetto che articola, in questo caso in termini contrastivi, il dialogo Foucault/Deleuze è il già citato concetto di *genealogia*. Per Deleuze, infatti, il rizoma è un'anti – genealogia. Esso si articola in base ad un principio di *evoluzione aпарellela* che disarticola il criterio genealogico – evolutivo, essendo fondato sull'idea “arborea” di unità originaria delle specie.

All'opposto dell'albero, il rizoma non è oggetto di riproduzione: né riproduzione esterna come l'albero – immagine, né riproduzione interna come la struttura – albero. Il rizoma è un'anti – genealogia. È una memoria corta o un'anti – memoria¹⁰⁰.

Al contrario di quanto intende dire Deleuze, ritengo che Foucault interpreti il concetto nietzschiano di genealogia in termini microfisici/rizomatici. Nel saggio dal titolo “*Nietzsche, la genealogia e la storia*” l'autore francese discute la non identità tra i concetti di genealogia ed origine¹⁰¹. La genealogia non ha finalità né evoluzione; coglie gli aspetti a partire dagli eventi più intimi, inaccessibili, contorti delle vicende umane; restituisce complessità e profondità a tutti quegli eventi resi sterili e superficiali dal senso storico. Secondo il filosofo francese Nietzsche rifiuta risolutamente la ricerca dell'origine. Il concetto di origine implica, infatti, che si creda nell'essenza esatta della cosa in sé. L'origine è vista come dimensione pura, immobile, anteriore, scevra da accidentalità e da corruzione. Inoltre, l'origine è concepita come dimensione a – temporale, come perfezione prima della caduta. Si ha dell'origine un'idea legata alla perfezione senza tempo, senza corpo e senza mondo, della più assoluta vicinanza rispetto alla dimensione divina. Al contrario, sostiene Foucault leggendo Nietzsche, l'atto iniziale è sempre un momento ironico, desacralizzante, derisorio. L'origine dell'uomo non risiede nella sua natura divina ma nella “scimmia” che egli porta sempre con sé. Da questa errata interpretazione discende il fatto che l'origine viene solitamente associata alla verità. La genealogia può definirsi storia solo se recupera la valenza materiale, corporea delle “storie” opponendosi ad un concetto metafisico di verità. Si tratta di un metodo che,

⁹⁸ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit.

⁹⁹ Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.

¹⁰⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 66.

¹⁰¹ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia e la storia* in *Microfisica del potere: interventi politici*, op. cit.

moltiplicando le verità, distrugge la pretesa che ne possa esistere una sola, “sacra” ed assoluta. Per scongiurare il luogo comune dell’origine, Foucault conduce un’analisi filologica alla ricerca del vero significato di alcuni termini tedeschi utilizzati da Nietzsche - soprattutto ne “*La genealogia della morale*” - e tradotti con il significato di origine¹⁰².

Il primo è *Herkunft* che significa *provenienza* o *stirpe*. Indica il legame di sangue, la relazione tra generazioni. La genealogia recupera tale dimensione, non per indicare le ragioni dell’unità e dell’identità ma quelle della differenza e dell’alterità. La genealogia chiama in causa la storia nei termini della molteplicità e della differenziazione, dell’intreccio di popoli e stirpi, della “confluenza” di tradizioni e volti. Il corpo è il soggetto di questa accezione genealogica, in quanto è nel rapporto tra corpo e storia che scaturisce il significato genealogico di provenienza. Il corpo si fa storia e la storia corpo: questa dimensione non potrà mai essere fraintesa nei termini dell’omogeneità né in quelli della trascendenza metafisica. Il legame di sangue è sempre testimonianza di relazioni molteplici e complesse, di intrecci tra popoli di cui il corpo è simbolo in senso materiale. Ognuno di noi porta dentro di sé la complessità di questi rapporti e la genealogia parla dell’origine in quanto provenienza proprio al fine di portarli alla luce. La credenza nel concetto di stirpe, al contrario, diviene pericolosa se si definisce come un dogma, se viene sottratta al confronto con la molteplicità degli avvenimenti da cui scaturisce. Lo scavo genealogico demistifica l’origine come verità anche e soprattutto nel senso dell’unità e dell’identità biologica degli individui con una stirpe o una razza. L’individuo non porta dentro di sé un’eredità ma una molteplicità di storie e di avvenimenti irriducibili ad unità. Il secondo termine è *Entstehung* che, invece, significa *emergenza*. Essa è intesa come nascita, come “*legge singolare di un’apparizione*”¹⁰³. Così come la provenienza non può essere ricercata a partire da una continuità senza interruzione, così l’emergenza non ha nulla a che fare con un fine, con l’idea di qualcosa di compiuto. L’emergenza è il luogo dello scontro, della lotta: ne rappresenta il vuoto. È lo spazio in cui identità ed alterità sono indifferenziati, sono unità nella differenza e differenza nell’unità. Nietzsche si esprime con questo termine parlando della genesi della morale. L’emergenza è il momento in cui le forme si dissolvono, la frattura nella quale *caos* e *ordine* si intrecciano nella dinamica delle forze che costituiscono l’essenza stessa del politico. Cogliere il momento della frattura significa comprendere la tragicità che trasforma ogni potere consolidato in violenza, ogni forma di ordine in caos e viceversa.

Si comprende, dunque, come nell’interpretazione foucaultiana la genealogia indica proprio questa forma di storicità non originaria e questa spazialità rizomatica che intreccia tra loro identità ed alterità e li trasforma in un movimento o flusso in continuo divenire. Sullo sfondo di tale concezione vi è ancora una volta il corpo reso virtuale, bionico, cibiotico. Ma la configurazione rizomatica consente di approfondire ancora di più lo statuto carnale e desiderante di tale rappresentazione

¹⁰² Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit.

¹⁰³ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia e la storia* in *Microfisica del potere: interventi politici*, op. cit., p. 37.

corporea. Ciò che unisce le varie figure analizzate è lo statuto di “*corpo senza organi*”. Deleuze e Guattari parlano, infatti, di corpo senza organi per indicare la dinamica desiderante che investe, anima, devasta, trasforma il corpo. Esso simboleggia differenti condizioni ed indica un moto di liberazione, una molteplicità di atti che trasformano tutto ciò che ha una consistenza carnale in flusso. L’individuo, infatti, è rizomaticamente inteso come un flusso desiderante in continuo divenire. Ed anche il processo di estroflessione relazionale si realizza dall’incrocio, sovrapposizione, scontro, interrelazione con i molteplici piani che compongono e scompongono il corpo desiderante. Ma non bisogna confondere desiderio e passione o piacere. Il corpo senza organi non rappresenta il trionfo dell’etica edonista. I flussi che fanno del corpo un corpo senza organi irrompono nella carne, nella solidità, unità, coesione del sé di ogni individuo, sconvolgendone completamente l’identità e donando al corpo stesso una veste irricognoscibile. Infatti, il CsO:

È non – desiderio come è desiderio. Non è assolutamente una nozione, un concetto, piuttosto si tratta di una pratica, di un insieme di pratiche. Il Corpo senza Organi (CsO) non lo si raggiunge, non lo si può raggiungere, non si finisce mai di accedervi, è un limite. Si dice: «Che cos’è il CsO?», ma si è già su di esso, trascinandosi come un pidocchioso, brancolando come un cieco e correndo come un pazzo, viaggiatore del deserto e nomade della steppa. Su di esso vegliamo, dormiamo, combattiamo, vinciamo e siamo vinti, cerchiamo il nostro posto¹⁰⁴.

Il CsO, dunque, è il luogo nel quale si creano, circolano, si distruggono le intensità; non rappresenta uno spazio circoscritto, essendo intensivo ed inesteso. Esso rappresenta il limite immanente del corpo, il *piano di consistenza* nel quale il desiderio appare senza oggetto, non perché lo ha smarrito ma perché fa di se stesso, della sua pura intensità, il proprio oggetto. In questo caso, il piacere non coincide con il desiderio. Il piacere è meta o fine, il desiderio è tensione continua, puro divenire. Il desiderio, dunque, non vuole il piacere ma ne rappresenta il limite mobile e metamorfico.

Il piacere è l’affezione di una persona o di un soggetto, è il solo mezzo per una persona per ritrovarsi nel processo del desiderio che l’oltrepassa. I piaceri, anche i più artificiali, sono territorializzazioni¹⁰⁵.

Nell’amor cortese come nel corpo del masochista il rapporto tra desiderio e piacere non è semplicemente legato ad una sottrazione, ritrazione o dilatazione. Il desiderio non è semplice mancanza o differimento incolmabile del piacere ma ne rappresenta la pienezza ed allo stesso tempo la mancanza assoluta. In altre parole, nel CsO il desiderio non si dispiega in base ad una tensione che lo mette in rapporto con un altro – oggetto, reso trascendente da una mancanza. Al contrario, il desiderio ha la propria pienezza nella mancanza e la propria mancanza nella pienezza. In questi termini, è lo stesso CsO che ne costituisce l’oggetto – limite e l’oggetto – possibilità. Ma tale oggetto rappresenta un piano d’immanenza non di trascendenza. È il corpo, privo di unità e non svuotato delle sue determinazioni, delle sue componenti, delle

¹⁰⁴ Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 205.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 212.

sue affezioni a rappresentare l'oggetto concreto, materiale, immanente di questo flusso. È un corpo che, in altre parole, vive nell'estroffessione e nella metamorfosi che lo pone in continuo contatto con il proprio "fuori".

Ma, se il CsO rappresenta il piano d'immanenza del desiderio, com'è possibile che esso si realizzi al di fuori della concretezza dei propri organi? Deleuze chiarisce questo aspetto facendo riferimento alla differenza tra organo ed organismo.

(...) il CsO non è per nulla il contrario degli organi. I suoi nemici non sono gli organi. Il CsO non si oppone agli organi ma all'organizzazione degli organi che si chiama organismo. [...] L'organismo non è assolutamente il corpo, il CsO, ma uno strato sul CsO, cioè un fenomeno di accumulazione, di coagulazione, di sedimentazione, che gli impone forme, funzioni, collegamenti, organizzazioni dominanti e gerarchizzate, trascendenze organizzate per estrarne un lavoro utile¹⁰⁶.

Il CsO è ciò che articola i differenti piani, sedimentazioni, coaguli, organizzazioni su cui prende forma l'organismo stesso. Essendo stratificato oscilla tra due superfici di stratificazione, l'una immanente, l'altra trascendente: "*Il giudizio di Dio lo strappa alla sua immanenza e gli forma un organismo, un significato, un soggetto*"¹⁰⁷. Esso, dunque, si *ripiega* su se stesso assumendo differenti forme. Secondo Deleuze è il piegamento che fa del CsO un limite ed una condizione di possibilità a cui non si finisce mai di accedere in differente forma. Il corpo è il luogo di un combattimento perpetuo e violento tra il *piano di consistenza* che libera il CsO, lo attraversa e disfa tutti gli stati e le *superfici di stratificazione* che lo bloccano e lo ripiegano. I tre grandi stati che "imprigionano" maggiormente il CsO sono l'organismo, la significanza e la soggettivazione.

Sarai organizzato, sarai un organismo, artolerai il tuo corpo, altrimenti non sarai altro che un depravato. Sarai significante e significato, interprete ed interpretato, altrimenti non sarai altro che un deviante. Sarai un soggetto d'enunciato, altrimenti non sarai che un vagabondo¹⁰⁸.

A questi aspetti il CsO oppone la disarticolazione, la sperimentazione ed il nomadismo. Disarticolare il corpo, aprirlo alla sperimentazione, viverlo nomadicamente non ha mai significato, secondo Deleuze, abbandonarlo alla morte ma dischiudere lo spazio inesteso ed il tempo impermanente del suo piano di consistenza a connessioni molteplici, suddivisioni, articolazioni. Significa, cioè, fare del proprio corpo una *soglia*.

¹⁰⁶ Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 214.

¹⁰⁷ *Ibidem*

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 215.

Pensare il “fuori”: etopolitica della soggettivazione

6.1 Introduzione

Nei capitoli precedenti la tematica dell’umano è stata declinata alla luce delle tesi bioeconomiche e tecnoscientifiche che fanno emergere nodi problematici controversi riguardanti la definizione di “natura umana”. In particolare, sullo sfondo di tali teorie si pone l’obiettivo, esplicito o implicito, di indagare la condizione esistenziale dell’uomo moderno, rendendo conto delle repentine trasformazioni biopolitiche e antropologiche intervenute nelle società contemporanee. Nonostante le profonde divergenze che sono state individuate non soltanto nel modo di vedere l’uomo ma anche in quello di intendere le relazioni di potere/sapere, queste due macro – aree problematiche presentano un elemento di comunanza. Sicuramente l’accento critico posto sulle teorie bioeconomiche potrebbe essere considerato in discontinuità con l’apertura non riduzionista con cui è stata discussa la tematica tecnoscientifica. Tuttavia non si vuole in questo contesto porre la questione in termini di più e meno. Il fulcro analitico del presente lavoro risiede, invece, nell’individuazione di una teoria del soggetto che restituisca complessità alla rappresentazione antropologico – politica. Le prevalenti tesi bioeconomiche e tecnoscientifiche tendono, infatti, a proporre una rappresentazione impoverita e de – complessificata della natura umana, sia essa interamente assimilata alle logiche immateriali del capitalismo cognitivo e del lavoro flessibile o riassunta nella coerenza formale di un calcolatore elettronico. In ambedue i casi l’orizzonte esperienziale umano e la definizione della soggettività ne risultano profondamente impoveriti, privati di quella complessità simbolico – relazione che le caratterizza.

Il percorso che ho cercato di ricostruire a partire dalla critica archeologica foucaultiana riguarda, dunque, le forme di sapere scaturite da una cultura umanistica che, facendo dell’uomo una realtà empiricamente trascendentale, trova nel finito la propria infinita ragion d’essere e nella conoscenza la condizione di possibilità ed, allo stesso tempo, il limite intrinseco dell’esistenza. L’uomo, infatti, è un essere infinitamente finito, un essere che si esprime e si manifesta nel mondo attraverso la conoscenza infinita di un mondo finito. E vita, lavoro e linguaggio sono i termini con cui oggi si nomina la “sostanza”. Certamente molte cose sono cambiate da quando, negli anni Sessanta, Foucault proclamava che la centralità dell’uomo nella cultura umanistica cominciava ad essere messa in crisi in nome di una conoscenza che avrebbe contribuito a scavare un profondo solco nell’umano. Dunque, la morte di Dio doveva, alla luce delle decostruzioni foucaultiane, essere raddoppiata da una morte ancora più incomprensibile e silente: quella dell’uomo e della cultura umanistica. Alla luce di ciò, molti studiosi ritengono che Foucault abbia privilegiato la dimensione critico – decostruttiva del discorso, opponendo alla proclamazione della morte dell’uomo due percorsi di ricerca paralleli anche se strettamente interrelati, quelli dei dispositivi di sapere e di potere. Ho parzialmente trattato ambedue i percorsi: l’archeologia dei saperi può essere compresa solo alla luce della microfisica dei poteri, la quale, a sua volta, copre un lungo arco della riflessione del filosofo francese, dalle tesi sulle istituzioni totali alle ipotesi compiutamente

biopolitiche. Ma ciò che spesso si dimentica e che Foucault, pur non riuscendo forse ad esprimere una parola veramente conclusiva, cercò di chiudere il cerchio inaugurato con gli studi archeologici esponendo una complessa teoria del soggetto che tentasse di tenere insieme e di dare reciproca coerenza agli studi sui dispositivi di sapere e di potere.

Vorrei ripercorrerne alcune articolazioni per cercare di mostrare come i processi di soggettivazione moderna siano attraversati da una profonda tensione che assume ambedue i volti del potere: quello seduttivo – desiderante e quello costrittivo – disciplinare. In fondo tale affermazione non fa altro che confermare la continuità e la coerenza che Foucault si forzò per tutta la vita di attribuire al proprio percorso di ricerca, sostenendo che l'analisi dei dispositivi disciplinari, di controllo e biopolitici si iscrivono all'interno della medesima parabola, la quale, a sua volta, si fonda su specifici apparati di sapere che li rendono "dicibili". La teoria del soggetto, a cui dedicò gli ultimi anni di vita, rappresenta la conferma di tale percorso e, contemporaneamente, una risposta alla questione fondamentale che attraversa tutta la propria opera sintetizzabile, a mio avviso, nella seguente domanda: «*Quali sono le "forme" che la soggettività umana assume dopo la crisi dell'umanesimo?*».

Si tratta di una questione capitale cui non si pretende, in questo contesto, di fornire una risposta esauriente. Si intende, invece, presentare la *teoria foucaultiana del soggetto* ed ulteriori contributi teorici che consentono di esplicitarla, per rispondere ad una duplice esigenza:

-Cercare di fornire una chiave di lettura non riduttiva ed aporetica ai complessi interrogativi sollevati dalla bioeconomia e dalle tecnoscienze, restituendo alla soggettività umana un posto di primo piano pur nel riconoscimento dei profondi ed inevitabili cambiamenti che investono la sfera antropologico – politica.

-Presentare una teoria del soggetto alternativa alle tesi *oikonomiche* o *post – umaniste*.

6.2 Dislivello prometeico

Nell'opera "*L'uomo è antiquato*" Anders affronta la questione dei cambiamenti antropologici che la diffusione della rivoluzione tecno – scientifica e bio - economica profilava già nella seconda metà degli anni Cinquanta¹. L'autore propone di sostituire il paradigma antropologico fondato sulla figura dell'*homo faber* con quello che ha al proprio centro l'*homo creator*. Con questo termine l'autore intendeva parlare dell'uomo come di quell'essere in grado di generare prodotti che non possono più essere inclusi nella categoria culturale ma naturale. Ciò significa che, potenziato dallo sviluppo illimitato della tecnica, l'uomo non si limita più a *trasformare* la natura ma acquista la capacità di *creare* la natura, di introdurre, cioè, processi e prodotti del tutto nuovi alterando le leggi dell'evoluzione ed aprendo scenari del tutto inediti. In ciò consisterebbe l'illimitata capacità dell' *homo creator* di produrre finitudine, elevandosi a Dio. La novità, dunque, non è la modificazione della natura

¹Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit.

attraverso l'agire tecnico, poiché da sempre l'uomo ha fatto della *tèchne* un modo per produrre *physis*. Ma l'*homo creator* per Anders rappresenta una perversione dell'*homo faber*.

A partire dalla seconda metà del Novecento lo sviluppo tecno - scientifico ha assunto delle proporzioni tali da trasformare l'agire tecnico da *mezzo* a *fine* di se stesso. Tutto ciò che l'uomo produce si autonomizza dalle mani del proprio creatore e viene a costituire un "mondo". Di fronte a questo, dunque, l'uomo comincia a sentirsi inadeguato, subalterno e sperimenta la propria "antiquatezza". Giunta alla sua massima espressione la *hybris prometeica* si rovescia nel suo contrario, in un sentimento di frustrazione rispetto ad un mondo che eccede le capacità umane e nei confronti del quale l'individuo si sente semplice *organismo*. Non si tratta, in questo caso, del sentimento marxiano dell'*estraneazione* (alienazione) in quanto ciò che crea frustrazione nell'uomo è, al contrario, un processo di *identificazione* con il mondo delle macchine, delle cose, degli organismi creati. La *vergogna prometeica* nasce dalla crisi che si genera nella relazione mimetica ed imitativa con i prodotti dell'agire tecnico. Tale vergogna è, inoltre, relativa a quegli aspetti che fanno dell'uomo un essere mortale e vulnerabile: è la *vita organica* che genera, dunque, *vergogna dell'origine*.

Ritornando un attimo alla coincidenza tra tesi foucaultina della *morte dell'uomo*² e tesi nietzschiana della *morte di Dio*³ si può notare come la vergogna *prometeica* costituisca un aspetto di grande interesse⁴. La *morte di Dio*, infatti, è già in se stessa *morte dell'uomo*, in quanto consapevolezza di una costitutiva inadeguatezza alla vita, di un'innata condizione di mortalità. Ma tale angoscia è rafforzata e continuamente rinnovata proprio dall'osservazione dello scarto esistente tra l'*illimitata capacità tecnica* e la *finitudine della condizione umana*. I progressi delle tecnoscienze pongono l'uomo in una condizione di quotidiano confronto con il *finito illimitato* che lo eccede. Dunque, se, da una parte, l'uomo si considera il creatore di quel mondo che lo sprofonda nella vergogna, dall'altro sente la necessità di superare e perfezionare sempre più la propria condizione di mortalità e limitatezza. Il *paradosso* insito nella tecnica è, in qualche modo, svelato dall'esplosione della *vergogna prometeica*. E ciò giustifica l'ambivalente sentimento di attrazione e repulsione che l'uomo prova nei confronti delle illimitate potenzialità dell'agire tecnico. Certamente quest'agire è umano ma i prodotti, i saperi e le relazioni di potere che genera sembrano sfuggire di mano al proprio creatore. Così, nella letteratura, ad esempio, la tematica dell'essere artificiale creato dall'uomo che assume una propria autonomia e che sfugge, ribellandosi, al creatore diviene un tema molto diffuso. Il mostruoso è ciò che nasce dall'uomo ma si ribella, assumendo una propria vita autonoma e minacciando il suo creatore, mettendolo di fronte alla propria mortalità. Dunque, il problema che Anders solleva non è nuovo, si radica nel rapporto tra l'uomo ed il proprio agire tecnico. L'autore si sofferma sulla questione dei limiti e delle possibilità che si presentano all'uomo a partire da un agire tecno - scientifico sempre più aperto e potenzialmente infinito.

² Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.

³ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, op. cit.

⁴ Cfr. G. Deleuze, *Sulla morte dell'uomo ed il superuomo* in Foucault, op. cit.

Ed in questo caso torna in auge anche la tematica deleuziana del *piegamento*. La potenza infinita del desiderio tecno – scientifico dell'uomo non ha un limite esterno, dato dalla credenza in un'entità trascendente che fissa i confini del finito, i limiti del lecito. L'infinità si ripiega su di sé, perché assume la vita finita dell'uomo ed i propri prodotti come punto di riferimento. La *piega* nasce dall'impossibilità umana di partecipare a quel *fuori* infinito che eccede sempre la *finitudine umana*. Per questo è la stessa *condizione umana* a diventare causa della *vergogna prometeica*. Il corpo, ad esempio, diviene peso morto, ostacolo alla libertà, catena all'*hybris* dei nuovi Prometeo del XXI secolo. Si verifica un rovesciamento tra il *mondo umano* che è considerato *non – libero* ed il *mondo post – umano* che diviene il *regno della libertà*. Da ciò nasce quello che, secondo l'autore, è un *rifiuto del vivente*, un desiderio di liberarsi dei limiti dell'organico.

Vorrei soffermarmi un attimo su questo punto. Contrariamente all'interpretazione dell'autore, ritengo che il desiderio di superamento dei limiti dell'organico non vada nella direzione di un rifiuto del *bios* ma di una iper – valorizzazione di questo. Ciò che le biotecnologie e le scienze dell'artificiale ci mostrano è una *iper – biologizzazione della vita*, intesa, tuttavia, come dimensione non puramente *organica*. Infatti, la convergenza tra saperi informatici, comunicativi, bio – genetici, medici, ecc. è volta nella direzione di un trascendimento, potenziamento e perfezionamento della condizione organica. Nel regno dell'ibrido e dell'artificiale, dunque, è in atto un tentativo di superamento della condizione umana verso *un più di perfezione*. Come sostiene Foucault la *morte dell'uomo* provoca la ridefinizione della condizione umana. Ma ciò deve andare di pari passo con la nascita di una nuova configurazione di saperi sull'uomo.

Come detto, su questa linea interpretativa si sono mossi autori come Marchesini⁵, il quale, partendo da una *prospettiva anti – dualistica*, auspica il superamento di quello che definisce “*antropocentrismo ontologico*”, cioè la tesi umanistica che fa dell'uomo un universo isolato ed auto - referenziale. Su questa nozione si basa il concetto monolitico di *identità* che è alla base della costruzione antropologica dell'uomo moderno. L'autore, al contrario, propone di mettere in primo piano la natura cangiante ed ibridativa che fa dell'uomo un essere sempre in debito nei confronti dell'alterità. Si tratta della costitutiva condizione di apertura della natura umana. Questo nucleo teorico ha in sé la critica di qualsiasi *antropologia negativa*. In contrasto con le teorie di A. Gehlen⁶, Marchesini oppone alla visione antropologica della manchevolezza il punto di vista che fa dell'umano un *limite sempre aperto all'alterità*. Dunque, la filosofia del post – umano si fonda su un'idea di soggettività aperta alle ibridazioni ed alle contaminazioni (“*promiscuità ontologica*”), che fa saltare ogni chiusura immunitaria. La proposta è, insomma, di riconoscere la *posizione di eterodipendenza dell'umano* dai processi esterni, rompendo il rapporto gerarchico tra uomo e mondo e tra sé ed altro. L'umano trasuda di non – umano, la macchina può essere concepita come un “sé amichevole”. Si può dire che la riflessione di Marchesini sostiene il punto di vista di un'apertura nei confronti dell'alterità intesa sia nel senso di *altro dell'uomo* che di *altro dall'uomo*. Ma il

⁵ Cfr. R. Marchesini, *Post – human. Verso nuovi modelli di esistenza*, op. cit.

⁶ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit.

rischio di queste posizioni potrebbe essere quello dell'*accettazione acritica del fattuale*, della *non problematizzazione dei processi trasformativi*.

Per superare questo ostacolo, allora, è necessario assumere le tecnoscienze e la bioeconomia come un *problema* non semplicemente come un *dato di fatto*, non perché esse siano un male in sé ma in quanto possono condurre ad un impoverimento delle risorse simboliche dell'uomo. Il problema riguarda ciò che l'uomo perde in termini simbolici se aderisce acriticamente agli imperativi tecno – scientifici e bioeconomici in virtù dei quali si afferma che “ciò che si *può* fare si *deve* fare”. Ciò che si perde non è l'integrità della propria natura o del proprio corpo, che sono da sempre soggetti a trasformazioni ed ibridazioni, ma la *capacità di orientarsi nel mondo*, di interagire con ciò che si crea, di esprimere la complessità umana. Non è, dunque, in discussione il mantenimento di una rigida dicotomia natura/cultura (ciò che è culturale è anche naturale, ciò che è naturale è culturale!). Si tratta, invece, di *problematizzare lo scarto che si viene a creare tra l'uomo ed il mondo*, come giustamente osserva Anders. Lo scarto, dunque, si esplica tra il potere umano e la capacità soggettiva di essere all'altezza del proprio potere. Anders chiama questa condizione “*dislivello prometeico*”. Esso indica la scissione di coscienza tra la facoltà di produrre e l'immaginazione, tra conoscenza e coscienza o tra agire e sentire. È questo l'aspetto del superamento dell'umano che preoccupa Anders: non tanto le trasformazioni prodotte dall'evoluzione delle tecno – scienze e della bio – economia quanto l'apertura di una scissione che rende l'uomo incapace di gestire consapevolmente i cambiamenti. Il rischio è che la *ragione strumentale* prenda il sopravvento sulla *capacità di percepire, immaginare, prevedere*. *L'homo creator*, dunque, sembra aver perso la capacità di prevedere e progettare il proprio agire, caratteristica peculiare dell'*homo faber*. Il pericolo, denunciato anche da Foucault, è di perdere quella stessa *libertà* in nome della quale l'uomo agisce, quella *autonomia* su cui la libertà dell'umanesimo si fonda.

A questo aspetto si richiama, anche se con accenti differenti, H. Arendt quando, parlando del rischio che l'*homo faber* si trasformi in *animal laborans*, denuncia la possibile reificazione dell'uomo⁷. Arendt faceva riferimento, soprattutto, al pericolo che il vivente potesse essere alienato nella marce, che si potesse annullare nelle logiche divoranti del consumo. Anche Anders condivide questo punto di vista in quanto ritiene che il mondo delle merci, dei manufatti, rendendosi libero da ogni vincolo, strappi all'uomo la propria autonomia, asservendolo alle logiche consumistiche ed ai poteri tecnocratici. Si realizza, in tal modo, una “*metamorfosi sinerica del mondo*” che ci trasforma da fruitori a servitori delle cose che sono state create per servirci. Alcuni teorici hanno etichettato la riflessione di Anders con il termine di *conservatorismo umanistico*. Pur concordando parzialmente con questa definizione, vorrei evidenziare alcuni aspetti della riflessione dell'autore. Ritengo che il concetto di *dislivello prometeico* rappresenti un punto di partenza importante per cercare di dare un nome al paradigma della *superpiega* di Deleuze. La *superpiega* o il *finito illimitato* coincide con la condizione dell'*homo creator* e con il sentimento di *vergogna prometeica*. Questa espressione, infatti, esplica molto chiaramente la *condizione paradossale* dell'uomo moderno. Ciò non significa, però,

⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit

che la “natura” antropologica dell’uomo sia considerata necessariamente come una costante ed una dimensione immutabile.

Contro l’accusa di *conservatorismo ontologico* mossa ad Anders è da registrare il punto di vista di E. Pulcini⁸, la quale ricorda che nel pensiero dell’autore la difesa dell’*umanità* non coincide con la difesa dell’*umano*. In questo caso, infatti, non è in questione un’interpretazione monolitica del concetto di umano ma la necessità di *problematizzare* le *caratteristiche* ed i *limiti* della condizione umana. Questo discorso, dunque, fa riferimento alla *necessità di un ripensamento dell’umano*, non dell’*umanità*, a fronte dell’esponenziale sviluppo tecno – scientifico attuale. La *percezione della perdita* di cui parla Anders è un efficace punto di partenza se trasformata da dimensione *negativa* a dimensione *positiva* e se fornisce lo spunto per l’apertura di un nuovo dibattito etico – politico relativo alle condizioni, alle caratteristiche ed ai limiti da imporre agli sviluppi tecnoscientifici/bioeconomici contemporanei. Il *dislivello prometeico* e la *vergogna* provata dall’uomo, infatti, possono costituire il punto di partenza per una *problematizzazione etico – politica* che restituisca all’uomo la *responsabilità della scelta* e l’*intenzionalità dell’azione*. Ciò non significa che l’etica tecno – scientifica dovrà necessariamente condurre l’uomo verso posizioni difensive e conservatrici; servirà semplicemente a riaccentrare il privilegio e la responsabilità della scelta sulla *soggettività*. Ciò non significa, inoltre, che la condizione umana continuerà ad essere rinchiusa nella logica strettamente identitaria cui faceva riferimento il sapere umanistico. L’apertura all’alterità ed alle realtà ibridative uomo – macchina non cesserà di prodursi negli scenari tecno – scientifici attuali, anzi sarà probabilmente esposta a stimoli e condizioni migliorative. L’apertura all’alterità, in tutte le sue forme, infatti, non ha che da guadagnare dalla nascita di un dibattito etico – politico che restituisca all’atto cosciente della scelta ed alla responsabilità dell’agire tecnico la propria sovranità.

In altre parole, propongo di prendere in considerazione un punto di vista che faccia dell’*etica tecno – scientifica* il proprio fulcro critico – teorico. Il primo passo sulla strada della costruzione di un’etica siffatta potrebbe essere la soluzione andersiana di ricomporre il *dislivello prometeico* tra *sfera cognitiva* e *sfera emotiva* o anche tra l’oggettiva minaccia di perdita del mondo e l’inconsapevolezza soggettiva. Ciò non significa tornare all’*homo faber*. Il problema è quello di pensare una *soggettività* che superi lo scarto tra *dominio strumentale del mondo* e *totale passività*. Ci si deve disporre, allora, ad un “*ampliamento del sentire*” che consenta all’uomo di includere l’affettività e l’emotività nel contesto dell’agire. Ricomporre l’*unità paradossale dell’umano* significa riuscire a dare voce e significato alla compresenza delle opposte sfere del cognitivo e dell’emotivo. Il che, ancora una volta, non significa schierarsi nostalgicamente a favore di quella che Marchesini chiama *ontologia umanistica*. Tale ontologia nasce, infatti, sul terreno della gerarchizzazione tra anima e corpo e si fonda sul paradigma dell’essere manchevole. Parlare di *unità della condizione antropologica*, invece, significa superare i dualismi senza cadere nelle chiusure identitarie. L’uomo, come abbiamo detto, è aperto all’ibridazione con il mondo esterno; la riacquistata unità cognitivo – emotiva espressa negli orientamenti

⁸ Cfr. E. Pulcini, *L’«homo creator» e la perdita del mondo in Umano post – umano. Potere, sapere, etica nell’era globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004.

tecnoscientifici e bioeconomici non riduttivi gli consente di conservare la percezione del limite e di indirizzare l'agire. La *conservazione del mondo* è una *presa in carico del mondo*, è una forma estrema di *cura* nei confronti di ciò che esiste al di fuori del soggetto. Dunque, la responsabilità dell'azione verso il mondo è, prima di tutto, responsabilità nei confronti dell'alterità. Tale apertura, però, non può essere intesa come acritica accettazione di ogni alterazione ed ogni innovazione ma come disponibilità al mutamento ed assunzione consapevole, ed emotivamente fondata, dei rischi che l'evoluzione tecno – scientifica comporta. Ciò significa, sostiene Anders, chiedersi in ogni momento *che cos'è umano* e qual è *l'immagine dell'umanità che vogliamo preservare*.

Seguendo Foucault potremmo dire che il concetto di *umanità* non rappresenta una costante storica. L'uomo è un *indicatore epistemologico* che rispecchia una determinata *configurazione di potere/sapere*. Dunque, l'*homo creator* rappresenta la figura antropologica di una specifica struttura epistemica. Egli è allo stesso tempo causa ed effetto di se stesso. Egli, infatti, è, contemporaneamente, il soggetto e l'oggetto delle proprie forme di sapere. È il *soggetto che parla* ed è il *soggetto di cui si parla*. Come dire: l'uomo non è ricettacolo passivo dei cambiamenti tecno – scientifici e bio – economici che lo investono, è in prima persona soggetto che *crea sapere*. Egli, infatti, non è passivo spettatore di cambiamenti esterni ma individuo attivamente impegnato nel proprio auto – superamento. Dunque, la cosiddetta condizione post – umana non fa riferimento ad una presunta *sparizione del vivente* ma ad una *diversa configurazione del sapere* che trasforma la condizione antropologica una *realtà “diversamente” umana*. *L'uomo non è una costante*. Le riflessioni sulla tecnica e la bioeconomia vanno, dunque, interpretate nella direzione di un *ripensamento critico dell'idea di uomo* e di *soggettività*. In questa prospettiva, la critica dell'umanesimo, lungi dal tradursi in un rifiuto dell'organico, riconosce nel *corpo* il luogo materiale e simbolico delle molteplici iscrizioni e appartenenze del soggetto.

Pur considerando la proposta di Anders come punto di partenza, tuttavia, è necessario sottolineare che l'autore fa riferimento ad un *“compito morale”* non ad un *compito etico*. Questo punto di vista mostra contemporaneamente la grande importanza ed il rischio della tesi di Anders. *L'importanza* è stata sottolineata nella capacità di aprire la tesi del *dislivello prometeico* alla ricomposizione unitaria della condizione umana, restituendo responsabilità e capacità di scelta all'uomo. Esiste, tuttavia, un *limite* nella riflessione di Anders: egli parla di una morale tecno – scientifica, non di un'etica tanto che conclude il proprio ragionamento affermando che deve necessariamente esistere un'immagine dell' *“umanità che gli uomini vogliono”* in uno specifico contesto spazio - temporale. Tale punto di vista non fa che riproporre un'immagine dell'umanità che esclude ciò che - parafrasando l'autore – *“gli uomini non vogliono essere”*. Riproposizione, dunque, di una dicotomia del tipo noi/loro. Al contrario, come accennavo precedentemente, è verso un'*etopolitica* che deve dirigersi la riflessione. La responsabilità nei confronti del mondo, infatti, o è intesa come responsabilità etica che scaturisce dai processi di soggettivazione – come ha ben notato Foucault - oppure non può superare il pericoloso dualismo

identità/alterità che i critici del *post – human* giustamente tentano di porre in discussione.

6.2 Superpiega

Nel saggio dal titolo “*Sulla morte dell’uomo ed il superuomo*”⁹, incluso nel volume intitolato a M. Foucault, Deleuze parla di *finito illimitato* per riassumere la *superpiega* che, a suo parere, la condizione antropologica dell’uomo sperimenta in relazione alla moltiplicazione esponenziale della finitudine con la quale si rapporta dall’esterno. Per esplicitare questo passaggio bisogna prima comprendere in che modo l’autore riprenda il discorso foucaultiano sull’archeologia dei saperi. Egli sostiene che per interpretare archeologicamente le disposizioni generali di sapere in ogni epoca è necessario partire dal concetto di *forma*. Questa definisce un composto di *rapporti di forza* che entrano costantemente in relazione con delle *forze del fuori* e danno luogo a delle *forme derivate*. Nel vivente le forze non presuppongono necessariamente la forma uomo. Ciò significa che il concetto di natura umana, ad esempio, non deve essere considerato come un *presupposto* ma come un “*posto*”, ossia come uno *spazio*, un punto d’applicazione, una regione dell’esistente. Ma nemmeno nell’animale esistono delle forme predeterminate. Sia nell’uomo che nell’animale, dunque, si tratta di comprendere quali forze entrano in rapporto in una determinata formazione storica. Se i rapporti sono differenti da quelli che danno luogo all’epistemologia antropologica, differente sarà la composizione delle forze. A tal proposito, così si esprime Deleuze: “(...) *anche considerato un breve periodo, l’uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre. Affinché appaia o si delinei la forma – Uomo, è necessario che le forze che sono nell’uomo entrino in rapporto con forze del fuori del tutto particolari*”¹⁰.

Le fasi delineate da Deleuze sono:

-*Dispiegamento*: Parlando della differenza tra l’età classica e l’età moderna, infatti, l’autore sostiene che il pensiero classico si distingue per il suo modo di *pensare l’infinito*. Come abbiamo visto, nell’aderenza diretta dei segni alle cose si dispiegava nell’età classica lo spazio della rappresentazione. In essa la forma si presenta nei termini di un *infinito dispiegamento*. Se, infatti, i segni dispiegano una serie di rapporti gerarchici ed ordinati tra modelli e copie, si può anche dire, in una prospettiva deleuziana, che in una *forma* ogni realtà (singolo elemento – copia) è uguale a perfezione (modello) ed è, di conseguenza, elevabile all’infinito. Tutto il resto, al contrario, è limitazione (cioè non appartiene al modello – appartiene ad un modello differente). Esistono ordini di infinità diversi ma solo perché esistono diverse figure che li limitano. Le forze dell’uomo, dunque, entrano in rapporto con forze che di elevazione all’infinito. Ma queste non sono altro che *forze del fuori* in quanto l’uomo è limitato, è finito. Così, si ha l’incontro tra le forze dell’uomo che sono finite e le forze di elevazione all’infinito che appartengono al “fuori”, cioè alla sfera del divino. Così nel sapere classico le forze dell’uomo entrano in rapporto con

⁹ G. Deleuze, *Sulla morte dell’uomo ed il superuomo* in Foucault, op. cit.

¹⁰ *Ivi*, p. 124.

le forze del fuori in modo tale che la forma che ne risulta è la *forma – Dio* non la *forma – Uomo*. Si tratta per Deleuze del mondo della rappresentazione infinita che restituisce in negativo la stabilità e l'ordine di un microcosmo umano. Negli ordini derivati del sapere, come la *Storia naturale*, la *Grammatica generale* e l'*Analisi delle ricchezze* si tratta di trovare un elemento che, pur non essendo infinito in sé, sia sviluppabile all'infinito e “*possa entrare in un quadro, in una serie illimitata, in un continuum prolungabile*¹¹”. Sono queste le caratteristiche che, nel XVII secolo, assumono il *carattere* (*Storia naturale*), la *radice* (*Grammatica generale*) ed il *denaro* (*Analisi delle ricchezze*). Tali scienze potranno, allora, essere definite *generali*, in quanto indicano un *ordine di infinità*.

-Piegamento: Il cambiamento sostanziale che si determina a partire dalla seconda metà del XVIII secolo consiste nel fatto che le forze dell'uomo entrano in rapporto con *nuove forze del fuori*, con forze caratterizzate dalla limitatezza. Sono la *vita*, il *lavoro* ed il *linguaggio*. Deleuze ricorda, in linea con l'approfondimento proposto da Foucault sull'*Antropologia pragmatica* di Kant¹², come il filosofo illuminista sia stato considerato il precursore di tale cambiamento di paradigma. In Kant, infatti, la *finitezza costituente* prende il posto dell'*infinito originario*. A questo pensiero Foucault aggiunge degli elementi nuovi. Egli, infatti, non soltanto ci dice che l'uomo prende coscienza della propria finitezza in base a cause storicamente determinabili ma analizza separatamente i momenti che conducono all'interiorizzazione delle forze esterne della finitudine. In una prima fase, infatti, l'uomo deve catturare le forze della finitezza come forze del fuori; in un secondo momento, invece, trasforma la finitezza esterna in una interna, prende coscienza del proprio essere finito. Dall'insieme di queste forze e *dall'interiorizzazione della loro finitezza* nasce la *forma – Uomo*. Nella prima fase qualcosa sembra intervenire dall'esterno a spezzare le serie, a rompere il continuum: si tratta dell'*organizzazione funzionale*, della *flessione*, del *lavoro*, le tre empiricità che si impongono al sapere moderno. Nella linguistica, nella biologia, nell'economia politica le cose, gli esseri viventi e le parole si piegano su se stesse, si incardinano nella profondità di questa finitezza. L'uomo stesso si ripiega completamente su questa finitezza e percepisce ciò come una condizione ed un limite. La *piega* di cui parla Deleuze, infatti, è per l'uomo moderno sia uno *spessore* che un *vuoto*.

-Superpiega: Questo percorso collega direttamente Foucault a Nietzsche. È, infatti, nell'alveo del pensiero nietzschiano che va ricercata la tensione tra il finito e l'infinito nella strutturazione della forma. La teoria del potere come *rapporto di forza* è centrale in questa dimensione e si declina nelle formazioni discorsive e nelle disposizioni di sapere. Secondo Deleuze non è Nietzsche ma Feuerbach l'ultimo pensatore della *morte di Dio*; ciò che interessa Nietzsche è, invece, la *morte dell'uomo*. In tal senso, il percorso condotto da Foucault ne “*Le parole e le cose*”, che si conclude con l'annuncio della *morte dell'uomo*, può essere direttamente collegato all'intera esperienza filosofica del pensatore tedesco. Ma ciò significa

¹¹ G. Deleuze, *Sulla morte dell'uomo ed il superuomo* in Foucault, op. cit., p. 126.

¹² I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, op. cit.

anche che, come mette in evidenza Deleuze, la riflessione archeologica foucaultiana deve essere espressamente riferita al pensiero di Nietzsche, che rappresenta, allo stesso tempo, il culmine ed il punto di inversione della moderna epistemologia dell'umano. Deleuze sostiene, dunque, che nel pensiero nietzschiano la *morte di Dio* e l'annuncio del *superuomo* coincidono. Nel momento in cui la *forma – Uomo* sostituisce, infatti, la *forma – Dio* la *morte dell'uomo*, in quanto essere finito, diviene la condizione antropologica di base. L'uomo, infatti, è definibile solamente nella sfera della sua finitudine costitutiva che diviene sempre più infinita man mano che le *forze del fuori* si moltiplicano ed assumono delle dimensioni e delle caratteristiche che sfuggono alla mano umana. Infatti, si chiede l'autore: “*dove può l'uomo trovare il garante di un'identità in assenza di Dio? Può egli sfuggire alla finitezza che lo costituisce? Può superare la finitudine che caratterizza la vita, il linguaggio, il lavoro?*”

Il problema che si pone, dunque, è questo: *se le forze dell'uomo compongono una “forma” solo in rapporto con le forze del fuori, quali sono le nuove forze con cui l'uomo entra in relazione nel momento in cui la forma – Dio e la forma – Uomo sembrano declinare?*

Secondo Deleuze, è questo il modo corretto di porre il problema del *superuomo*. L'annuncio della *morte di Dio* è già anche l'annuncio della *costitutiva finitezza dell'umano*, della sua necessaria condizione di auto – superamento. Abbiamo visto in quale configurazione del sapere nell'età moderna affonda tale necessità antropologica di *auto – superamento del finito*. Il *superuomo*, in quest'ottica, è colui che libera la vita alla ricerca di una *nuova forma*. Secondo Deleuze, la risposta alle domande precedenti è stata assicurata solo dall'avvento di una nuova dimensione epistemologica che fa della finitudine umana un *finito illimitato*:

È stato necessario il salto dalla biologia alla biologia molecolare, oppure che la vita dispersa si raccogliesse nel codice genetico. È stato necessario che il lavoro disperso si raccogliesse o si raggruppasse nelle macchine della terza generazione, cibernetiche ed informatiche¹³.

Con il termine *finito illimitato*, dunque, Deleuze intende ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata. A costituire, allora, il nuovo meccanismo operativo non sarebbero più né il *dispiegamento* (età classica) né la *piega* (età moderna) ma quella che l'autore definisce: “*una superpiega, di cui ci testimoniano i piegamenti propri delle catene del codice genetico, le potenzialità del silicio nelle macchine della terza generazione, così come i contorni della frase nella letteratura moderna allorché il linguaggio può solo ricurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé*”¹⁴. La *superpiega* indica la condizione antropologica che corrisponde alle forme di sapere del *finito illimitato*. Tale condizione, si chiede Deleuze, non è forse quella che Nietzsche chiamava *eterno ritorno dell'uguale*?

¹³ G. Deleuze, *Sulla morte dell'uomo ed il superuomo* in *Foucault*, op. cit., p. 132.

¹⁴ *Ibidem*

Tale concetto riesce a rendere conto delle illimitate potenzialità delle componenti finite che circondano ed interagiscono con la condizione umana e le forme del suo sapere. Le forze dell'uomo entrano in rapporto con le *forze del fuori* che, nella loro configurazione infinitamente finita, sono le *catene del codice genetico*, i *linguaggi informatici delle macchine*, l'immensa espansione delle *competenze comunicative*. Avendo individuato nella *superpiega* la condizione antropologica dell'uomo moderno, Deleuze si chiede, infine, se non sia proprio tale condizione il punto di partenza per indagare le forme del sapere contemporaneo, quella bioeconomica come quella tecno – scientifica. Infatti, riprendendo la frase di Foucault, possiamo chiederci: se l'uomo finora non è stato altro che “una certa piega del sapere” la nuova configurazione tecno - scientifica spalanca orizzonti nuovi che modificano, con i saperi, anche la condizione antropologica dell'uomo?

La soluzione delineata da Foucault negli ultimi corsi e nelle sue ultime opere¹⁵ va nella direzione di un'interrogazione profonda sulle condizioni che fanno dell'individuo aperto ed infinitamente finito la base di un processo di soggettivazione che individua un differente rapporto con il “fuori”¹⁶.

La prospettiva adottata dal Foucault degli ultimi Corsi al *Collège de France*, ne “*La cura di sé*” e ne “*L'ermeneutica del soggetto*” è la via percorribile per proporre una *problematizzazione etica del rapporto uomo – tecnologia* che risponda alle sfide della moderna evoluzione tecno – scientifica senza ricadere in una rappresentazione antropologica statica ed universalizzante. Assumersi consapevolmente la responsabilità e valutare attivamente i rischi, porsi la domanda relativa a qual è il limite e quali sono le condizioni di un agire non lesivo della condizione umana compete a tutti in quanto *singoli*. Il problema è, dunque, da una parte quello heideggeriano di *gestire le trasformazioni tecno - scientifiche prodotte dall'uomo*; dall'altra la questione verte sulla possibilità di spostare il punto di vista prospettico delle tecnoscienze e della bioeconomia sul processo di *soggettivazione*.

Foucault lo ha fatto tornando al *mondo classico*, proponendo una valorizzazione dei *processi di soggettivazione* che andasse di pari passo con l'analisi archeologica, prima, e genealogica, poi, dei dispositivi di potere/sapere. Deleuze sottolinea che Foucault ricerca nel mondo greco la prima *piega* che consente di aprire il dentro al fuori. Tutto ciò deve essere interpretato nei termini delle *figure* storicamente determinate che nascono da mutevoli *rapporti di forza*. Nelle tecnologie del sé impiegate presso i greci ed i romani, infatti, le dinamiche di potere si trasformano in una piega interna, in ciò che fa del rapporto con l'alterità l'elemento di forza che conduce al dominio di se stessi (Foucault lo definisce *autocratismo* per distinguerlo dall'*autonomia*). Da ciò nascono le *tecnologie del sé*, le pratiche della *cura di sé*, la possibilità di ricercare il piacere come piegamento costante dell'esteriorità nell'interiorità. Deleuze sottolinea, tuttavia, che tale piegamento non è un moto egoistico che parte dal dentro per inglobare o assorbire il fuori. Si tratta, al contrario, di un movimento che fa del *fuori* la *condizione di possibilità per un piegamento*

¹⁵ Si vedano M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, op. cit., M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, op. cit., M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, op. cit. e M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 – 1982)*, op. cit.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit.

interiore. A questo punto è necessario specificare che parlando di *processi di soggettivazione* Foucault non vuole fare riferimento ad una logica puramente individualista. Non si tratta, dunque, del recupero di una concezione monolitica ed universale di soggettività. Al contrario, è proprio la capacità di mutare, di trasformarsi, di ibridarsi con l'alterità che sostiene questo punto di vista. Si può dire che la tesi della soggettivazione rappresenta l'altra faccia della medaglia di ciò che, nei regimi di potere/sapere, rappresenta la problematizzazione epistemica del concetto di natura umana. Se si interpreta la piega classica, dunque, in termini individualistici si percorre una strada sbagliata¹⁷.

Deleuze sostiene, inoltre, che la tesi foucaultiana del piegamento sia da riferire non tanto alla filosofia heideggeriana quanto a quella nietzschiana¹⁸. Se in Heidegger, infatti, la piega si traduce nel carattere doppio, *ontico* ed *ontologico*, dell'Essere, in Foucault la piega assume un carattere *ironico*. È, invece, *all'eterno ritorno* che la tesi del piegamento può essere riferita. E ciò non è di secondaria importanza se si considera la centralità che ha in Nietzsche la tematica della *scelta* pur nella concettualizzazione di un tempo che continuamente torna su di sé, che continuamente si ripete.

Deleuze, dunque, parlando di *superpiega*, ha lasciato intravedere l'importanza *etica* di un pensiero che si riappropri del *fuori*, o meglio, che faccia del *fuori* un *dentro* e del *dentro* un *fuori*. La *superpiega* è, infatti, un potenziale pericolo per l'uomo ma anche una condizione di mutamento, di *apertura*, di *creazione di forme nuove*. Quali sembianze assumeranno queste nuove forme al momento attuale è difficilmente prevedibile. La responsabilità etica soggettiva si gioca su questo crinale, essendo chiamata alla *scelta*, essendo esposta all'*apertura del fuori*. La nascita di un *pensiero etopolitico del fuori*, dunque, costituisce una responsabilità molto grande per gli uomini di oggi, affinché si possa, diversamente dalla previsione deleuziana, non soltanto *sperare* in una condizione umana che non sia peggiore di quella precedente ma anche assumersi responsabilmente il privilegio e l'onere di costruirne una migliore.

6.3 Soggettivazione: etica, estetica, politica

“*L'ermeneutica del soggetto*” apre l'ultima fase della riflessione foucaultiana che si incentra principalmente sulle *tecnologie di sé*¹⁹. Queste vengono inquadrare all'interno della cultura classica e nel passaggio dalla filosofia greco - ellenistica a quella romana e da quest'ultima a quella cristiana medievale. Tali riflessioni, inoltre, fanno riferimento all'analisi dei *processi di soggettivazione* e si propongono come elemento connettivo di tutta una serie di ricerche, in verità cronologicamente anteriori, che strutturano il percorso circolare ma coerente introdotto dai contributi

¹⁷In questo Foucault appare assai vicino alle tesi di H. Arendt. L'agone greco, infatti, rappresenta l'apertura di uno spazio di discussione, di confronto tra uomini liberi (da questa categoria rimangono, tuttavia, esclusi gli schiavi, considerati come non - uomini). La *vita activa* implica, infatti, la partecipazione ad uno “spazio in cui è finalmente possibile pensare”; ma il piegamento del fuori nelle pratiche di soggettivazione rappresenta, allo stesso tempo, l'appropriazione e la trasformazione dell'identità, l'apertura di un processo di soggettivazione e di ibridazione.

¹⁸ G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in Foucault, op. cit.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 - 1982)*, op. cit.

archeologici e genealogici. È come se nelle ultime lezioni al “*College de France*” l’autore francese avesse voluto tornare indietro, problematizzando il medesimo oggetto di studio posto alla base delle ricerche sulle forme di potere/sapere che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, contribuirono alla definizione della soggettività umana.

Tale interesse è contrassegnato dalla tematica della *cura di sé*²⁰. Questo concetto è stato sviluppato a partire dagli studi sulla sessualità che costituirono, negli anni immediatamente precedenti il *Corso* in questione, la base della riflessione teorica foucaultiana. Ciò che l’autore aveva analizzato in relazione al dispositivo di sessualità ora è affrontato con riferimento ad un aspetto, al contempo, più generico e più specifico: le modalità di trasformazione del discorso sulla soggettività e le pratiche di costruzione del soggetto attraverso differenti forme conoscitive. O più specificamente: la relazione tra il soggetto e la conoscenza di sé. Se il problema della sessualità, infatti, era stato inquadrato ne “*La volontà di sapere*” nel punto di incrocio tra tecnologie e pratiche della soggettività e tecnologie e pratiche legate al governo della popolazione (*anatomo – politica del corpo* e *bio – politica della popolazione*), lo spazio ad essa riservato si allarga nei *Corsi* degli anni successivi ad analisi incentrate sulle varie forme di conoscenza e sulle modalità che le determinano²¹. Tali sono le *tecnologie di sé* che si esplicano in pratiche ed in veri e propri dispositivi di oggettivazione – soggettivazione²². Ma, come sottolineato in precedenza, tale inquadramento della tematica del potere/sapere intorno alle modalità di elaborazione e produzione della soggettività implica uno scavo teorico ed, allo stesso tempo, storico – analitico relativo alla relazione esistente tra *modalità di conoscenza* e *modalità d’esistenza*. La posta in gioco della riflessione sull’ermeneutica del soggetto risiede nella necessità di individuare i termini, storicamente e filosoficamente variabili, del rapporto tra *soggettivazione* e *conoscenza*. Secondo Foucault, questo rapporto non può esulare da un’interrogazione che tocchi l’articolazione tra *verità* e *soggettività*. Cosa implica tale articolazione e quali sono i presupposti di questo tipo di riflessione?

Secondo Foucault è la storia del rapporto tra *filosofia* e *spiritualità*, cioè tra modalità di “costruzione della verità” e regimi di soggettivazione, che rappresenta il nucleo al quale riferire il tema del *soggetto etico* nell’antichità e della *moralità* dalla modernità in poi. Ed i processi di soggettivazione non rappresentano l’origine ma il “risultato” della costruzione dei “discorsi veri”. Ciò significa che non è mai data, in questa prospettiva, una definizione sostanzialista, originaria o naturale di soggettività. Il soggetto è sempre risultato di un processo storico di costruzione della verità. Questo non significa, tuttavia, che non si possa definire un’immagine condivisa di ciò che in ogni epoca si intende con soggettività o umanità. Il problema è che, secondo Foucault, la costruzione di un universo condiviso di valori dovrebbe essere il risultato e non la matrice della definizione di soggettività. Dunque, affermare che la soggettività è l’effetto dei discorsi di verità non implica che l’uomo non possa

²⁰ Cfr. M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, op. cit.

²¹ Si veda anche M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982 – 1983)*, op. cit.

²² Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un corso con Michel Foucault*, trad. it. di S. Marchignoni, Bollati Boringhieri, Milano, 2005.

esprimere degli spazi di auto – definizione e di auto – nomia. Se, infatti, la soggettività è il risultato di processi molteplici che intrecciano forme di potere e di sapere, *stratificazioni e diagrammi*²³ (Deleuze), bisogna anche ammettere che i *rapporti strategici* entro i quali la soggettivazione si determina sono costitutivamente instabili e continuamente modificabili dal soggetto stesso che agisce. La microfisica foucaultiana non pone l'individuo in una dimensione di passività ma cerca di far emergere la duplice implicazione soggettivante ed oggettivante del rapporto soggetto/potere.

Ed è proprio nel punto di incontro delle direttive di soggettivazione/oggettivazione che si pone il problema della conoscenza filosofica e della relazione che essa istituisce con la spiritualità. Una delle sfide sottese al lavoro archeologico di scavo nei testi classici greco – romani e medievali si indirizza proprio all'individuazione di questo punto critico, di questa “macchia cieca” che riguarda il legame tra soggettività e conoscenza. L'ipotesi foucaultiana si incentra sulla constatazione che la modernità ha coinciso con una modificazione dell'incidenza e del peso che i processi di soggettivazione hanno avuto nella sfera estetica ed etica, con conseguente trasformazione della relazione tra filosofia e spiritualità. Il pensiero della modernità non è più interessato alla definizione della soggettività attraverso la spiritualità etico/estetica ma è proteso sempre più verso l'individuazione di modalità della conoscenza che, postulando l'assoluta sovranità del soggetto di conoscenza, ne decretano contemporaneamente la progressiva inconoscibilità. Sfuggendo al riferimento teologico o metafisico che si estende fino alle soglie dell'età moderna, la soggettività è interamente determinata nell'atto conoscitivo. Inoltre, non esiste più retroazione della conoscenza sul soggetto. Nella definizione antropologica cartesiana e kantiana viene decretata l'impossibilità della conoscenza esterna al soggetto e, dunque, anche di quella che dall'interno contro - investe l'individualità. A partire da Cartesio, dunque, la filosofia presuppone l'esistenza di una soggettività che esprime un'intrinseca capacità di verità. Il soggetto è a priori capace di dire la verità e ciò prescindere dalla determinazione etica dell'agire. La definizione della soggettività, dunque, si distanzia dal riferimento etico all'azione retta e diviene una condizione interiore ed innata. Ma ciò significa anche che, alle soglie dell'età moderna, l'accesso alla verità non fu più sotteso ad un lavoro interiore di carattere etico (ascesi, purificazione).

Tutto ciò coincide, inoltre, con la problematizzazione di una condizione antropologica caratterizzata da mortalità e finitudine. L'uomo divenne soggetto mortale e finito ma comunque portatore di una verità che discese aprioristicamente o naturalmente dal suo statuto di essere razionale. Con riferimento alla condizione antropologica dell'uomo moderno, Deleuze parla dello scontro tra due forme di finitudine – quella del soggetto conoscente e quella dell'oggetto conosciuto – che dà luogo al *piegamento*. La modernità è il risultato di un'escrescenza che si forma dalla collisione tra due forme di finitudine. Secondo Foucault, contrariamente a tale condizione, l'Antichità ha dato centralità a dei processi di soggettivazione che postulavano la necessità di un “accesso” del soggetto alla verità, di una “conversione etica” attraverso una serie di pratiche che consentivano all'individualità di costruirsi

²³ Cfr. G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in Foucault, op. cit.

come *soggetto di verità*. La spiritualità antica implica un movimento etico di “accesso alla verità” mediante esercizi pratici, mnemonici, attraverso pratiche discorsive o scritte, attraverso la “cura” del proprio corpo e della propria anima. Ciò che, infatti, emerge in maniera chiara è, in primo luogo, il carattere *unificante* di tali forme etiche, cioè la possibilità di considerare i processi di soggettivazione come rispecchiamento dell’interiorità nella strutturazione delle pratiche relazionali esteriori. Al contrario, dalla seconda metà del XVIII secolo, la domanda filosofica fondamentale diviene: *il soggetto, così come esso è, può avere accesso alla verità?* Le risposte affermative di Cartesio e Kant introducono la tematica della *conoscenza infinita di un essere finito*, in quanto le condizioni che consentono al soggetto, *così come esso è*, di accedere alla conoscenza faranno anche sì che egli non possa conoscere se stesso. E ciò soprattutto si riflette sull’impossibilità che il *soggetto razionale* possa essere anche *soggetto etico*. Queste due dimensioni, infatti, si separano. Al soggetto dell’azione retta nell’Antichità si è sostituito il soggetto della conoscenza vera. Con la sostituzione della *conoscenza di sé* (presente già nel famoso precetto delfico: “*conosci te stesso*”) alla *cura di sé* si eliminano dallo spazio politico ed etico le condizioni che consentono al soggetto di accedere alla verità attraverso il gioco infinito di modellamento, definizione e ridefinizione del proprio essere. La cura nel mondo antico si strutturava in base all’ideale che mirava a stabilire nel sé un rapporto di rettitudine tra pensiero ed azione. La coerenza, non solo formale ma sostanziale tra azioni e condotta rappresentava, cioè, un presupposto fondamentale dei processi di soggettivazione (ciò faceva corrispondere ad un ideale astratto di giustizia delle azioni considerate giuste). Invece, nei *processi di soggettivazione moderna*:

la costruzione di sé come soggetti è funzione di un tentativo indefinito di conoscenza di sé, che si sforza ormai solo di ridurre lo scarto tra ciò che sono veramente e ciò che credo di essere. Quel che faccio, gli atti che compio, hanno valore solo in quanto mi aiutano a conoscermi meglio²⁴.

Da tale citazione di F. Gros, curatore del *Corso “L’ermeneutica del soggetto”*, si possono trarre delle riflessioni. Un problema fondamentale concerne sicuramente la determinazione dello “scarto” sopracitato. Tale scarto non si determina soltanto tra “*ciò che sono veramente*” e “*ciò che credo di essere*” ma anche tra ciò che sono e ciò che vorrei essere o che spero di essere. Si tratta dalla tematica del *dislivello prometeico* cui fa riferimento Anders²⁵. Tale scarto, dunque, è costitutivamente presente nelle dinamiche di strutturazione dei processi di soggettivazione moderna. Ciò significa che il soggetto della conoscenza vive stabilmente sul *limite* e forma la propria identità a partire da tale dislivello. L’agire tecnico tende a colmare un divario che si ricrea continuamente tra quello che l’uomo è nella sua costitutiva fragilità e finitudine e quello che sogna di essere o crede di essere. Da ciò la determinazione puramente conoscitiva dell’azione. Il soggetto moderno agisce in quanto essere

²⁴ F. Gros, *Nota del curatore* in M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 – 1982)*, op. cit., p. 471.

²⁵ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato 1. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit.

razionale, separando pensiero ed azione. Quest'ultima, infatti, non coincide, e non potrà mai coincidere pienamente con il pensiero; si limita a replicarlo e ad inseguirlo incessantemente senza mai raggiungerlo. Nella determinazione dei processi di soggettivazione moderni, dunque, il pensiero risulta scavato o raddoppiato da un'esteriorità, da un "fuori" che gli impedisce di essere mai completamente pago di se stesso. Il soggetto moderno è in questo senso un *soggetto del desiderio*, cioè un individuo che si costruisce in una tensione continua tra la propria condizione finita e la propria capacità infinita di pensiero e di conoscenza. Ma ciò significa che il desiderio è quella dimensione che sottrae continuamente il pensiero alla determinazione dell'azione. Nei processi di soggettivazione l'uomo cartesiano e kantiano sperimenta un'irriducibile scarto che pone il pensiero in continua tensione rispetto all'azione e che porta l'agire ad essere sempre consequenziale al pensiero. Secondo Foucault, invece, i processi di soggettivazione incentrati sul principio della cura di sé allineano pensiero ad azione in quanto indirizzano la tensione desiderante all'atto con il quale il soggetto si costruisce. L'atto etico con cui il soggetto si forma è anche ciò che consente alla conoscenza di definirlo ed ai dispositivi di potere di investirlo. Pensiero ed azione coincidono in quanto le pratiche attraverso cui il soggetto si ridefinisce costantemente non tendono a colmare la distanza tra una dinamica desiderante infinita ed un'esistenza finita. Le tecnologie del sé diffuse nell'antichità mirano a stimolare il *piacere*, non il *desiderio*. E la *ricerca del piacere* proietta i processi di soggettivazione nella dimensione del *divenire*. Il soggetto, cioè, sperimenta sempre nuovi modi d'esistenza che lo aprono a differenti "usi" dei piaceri (il riferimento immediato è al secondo volume sulla storia della sessualità intitolato "*L'uso dei piaceri*"²⁶).

Ma non bisogna pensare che esista una vocazione prettamente edonista delle pratiche della cura di sé. Al contrario, le analisi di Foucault sui testi classici dimostrano che tali pratiche erano caratterizzate da quella che può essere definita come una "*governabilità della distanza etica*". Ciò significa che i processi di soggettivazione si incentravano sulla creazione di una certa *distanza* tra il soggetto e se stesso, distanza che doveva, ad esempio, implicare il mantenimento di una differenza tra ruolo sociale e percezione esistenziale. L'individuo doveva in ogni momento valutare le ragioni e le possibilità di un distacco da se stesso, mantenendo un atteggiamento in ogni momento critico sulle proprie azioni e su quelle degli altri. Ciò consentiva di definire una forma di autonomia che doveva ergersi a tutela non soltanto della stabilità interiore del soggetto ma anche delle proprie azioni politiche e sociali. Non si trattava, dunque, di pratiche che si fondavano su una forma di straniamento rispetto al mondo esterno ma su un lungo e complesso lavoro che doveva investire l'interiorità al fine di orientare in maniera saggia e giusta l'azione sociale e politica.

Per comprendere come tale concezione della soggettività unificasse la sfera *estetica*, *etica* e *politica* bisogna approfondire ulteriori aspetti relativi alla tematica della cura di sé, accennando brevemente alla ricostruzione che Foucault effettua di alcune pratiche di cura diffuse sia nella cultura greco – ellenistica che in quella romana.

²⁶ Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, op. cit.

In primo luogo è necessario chiarire che un problema centrale nelle tecniche della cura di sé non era, come si potrebbe pensare, quello di apprendere la verità ma di assimilare dei “discorsi veri” che consentissero di trasformare il pensiero in uno strumento di difesa contro le passioni interne e gli eventi esterni. La *cura di sé* implicava una concezione della verità, intesa come *logos*, come *parola vera* che consentisse al soggetto di assicurarsi la salvezza. Quest’ultima non aveva un’accezione escatologica; indicava l’obiettivo etico a cui le pratiche di cura di sé miravano: dare al soggetto gli strumenti teorici e pratici che gli consentissero di modellare ed indirizzare la propria vita verso ciò che è “conveniente” in termini sia individuali che collettivi.

Si possono indicare alcuni esempi per comprendere questo aspetto.

Il primo fa riferimento all’analisi della *paraskeuē* (equipaggiamento, dotazione). Si tratta di un insieme di pratiche e di tecnologie utilizzate nel mondo greco per prepararsi a fronteggiare degli eventi e coltivare interessi ed abilità. Il sapere, in questo caso, non era inteso come ciò che consentiva di conoscere bene se stessi ma come ciò che permetteva di agire rettamente in differenti circostanze. Si trattava, dunque, di tecniche che rendevano disponibile un sapere concepito come “preparazione alla vita”, un sapere che attualizzava l’azione retta piuttosto che definire i perimetri della conoscenza della propria soggettività. Un altro esempio che Foucault introduce con riferimento ai testi di Seneca è l’*esame di coscienza*. Esso ha un significato differente da quello che assumerà nel contesto della moralità cristiano – cattolica. Nell’esperienza classica, infatti, non si tratta di scoprire la verità su se stessi quanto sapere di quali principi veri il soggetto possa disporre ed in che modo o a quali condizioni poterli impiegare. Foucault sostiene, allora, che il soggetto della cura deve diventare *soggetto di verità* senza essere necessariamente *soggetto che dice la verità su se stesso*. A differenza dell’esame di coscienza che è al centro dell’esperienza monastica o, in maniera differente, della pratica della confessione, la cura di sé non mira a disseppellire delle verità segrete o latenti ma struttura il processo di appropriazione della verità indirizzando i comportamenti e le azioni. Un’altra pratica affine è incentrata sugli *hupomnēmata*, raccolte di citazioni e scritti tratti da opere differenti che davano all’individuo la possibilità di accedere ad una dimensione esemplare che indirizzasse l’azione.

Nel 1984 il filosofo studia anche la *parrēsia*, definita sia come *parola vera* che come *parola destrutturante e rischiosa*. *Dire il vero* significa assumersi il “*coraggio della verità*” (titolo del Corso al *Collège de France* del 1984)²⁷, ricercare la verità, attraverso la parola che spezza, che disarticola, che destruttura, smascherando i rapporti di forza e denunciando gli abusi di potere. Ma ciò comporta un rischio per chi parla, quello di mettere in gioco la propria esistenza, trovarsi investiti dai contro - effetti di un discorso che mina le certezze acquisite, che capovolge ironicamente i ruoli prestabiliti. Nell’ultimo ciclo di lezioni tenute nel 1984, tutto ciò sfociò nell’analisi dei testi cinici e di esperienze di vita che diedero scandalo, cioè che rappresentarono sulla scena pubblica il paradosso del ribaltamento che certi discorsi di verità possono operare. Con questi esempi si può comprendere, dunque, come la

²⁷ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Gros e M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.

verità venisse intesa nelle tecnologie della cura di sé come una *ragione di vivere*, come una *forma di attualizzazione dell'esistenza* che, in senso anche strettamente fisiologico, costituiva l'orizzonte di verifica, intensificazione, re – iscrizione dell'individualità nella sfera delle relazioni di potere/sapere. Si può dire, dunque, che queste pratiche strutturavano un “discorso di verità” di stampo “*etopoietico*”, una verità che non discendeva dalla decifrazione del segreto individuale riposto nella coscienza ma dallo studio e dalla conoscenza che si trasformava in atto ed in disposizione corporea.

Il *logos* divenne, così, forma spontanea del soggetto che agisce. L'*ideale di dominio attivo di sé e degli altri* nella filosofia greca classica e la *cura di sé* nella filosofia ellenistica e romana indicano una serie di possibilità etiche del soggetto che, in ogni epoca, si modificano e che sono presenti, ad esempio, in forma differente nella moralità cristiana. La domanda che muove l'interrogazione foucaultiana riguarda, quindi, la possibilità di comprendere le ragioni di un agire al contempo *etico* ed *estetico* che si sviluppi al di fuori dei valori eterni del bene e del male su cui si è fondata la morale occidentale. La costruzione del soggetto nell'antichità classica, invece, era incentrata su una visione *etopoietica* che era, allo stesso tempo, un'*estetica dell'esistenza*. Foucault non tende a sottovalutare il lato estetico dei processi di soggettivazione antichi ma ne riconosce le potenzialità anche e soprattutto nelle dinamiche di soggettivazione moderna. Il filosofo sottolinea, infatti, che lo spazio strategico di liberazione dell'uomo di oggi consiste nel trasformare la vita in un'*opera d'arte*. Ma il filosofo francese non concepisce questa sfera come dimensione puramente artistica. Trasformare l'esistenza in un'*opera d'arte* implica un'attenzione, una cura ed una attività che in maniera più pertinente potrebbe essere riferita al lavoro artigiano. Il soggetto, infatti, deve trasformare la propria vita in un'*opera d'arte* che venga continuamente sottoposta ad un lavoro di formazione, di creazione, di trasformazione. Si comprende immediatamente come tale accezione estetica sia incentrata sull'azione, sulla capacità umana di agire, e si espliciti essenzialmente nella dimensione immanente delle pratiche attraverso cui il soggetto dà un ordine alla propria vita. Tale ordine immanente non implica, dunque, l'appartenenza ad un sistema metafisico o religioso. Esso si struttura esclusivamente a partire da una coerenza interna, una scelta personale d'esistenza che scava una distanza tra il soggetto etico e le proprie azioni (*governabilità della distanza etica*).

Ma da questo punto di vista gli ultimi corsi al *Collège de France* non devono essere considerati come una ripresa inattuale di tematiche classiche che oppongano al punto di vista oppressivo della morale borghese il ritorno ad un'etica dell'esistenza di tipo individualista o narcisista. Molte critiche, infatti, sono state rivolte all'attenzione che Foucault riservò alle pratiche della cura di sé, intravedendo in esse il rispecchiamento dell'etica dandysta, narcisista, individualista che contraddistinguerebbe la contemporaneità. In realtà, Foucault non guarda all'antichità classica al fine di trovare un comodo modello etico da applicare alla contemporaneità. Egli mostra semplicemente come i processi di soggettivazione si modifichino e come tale riflessione possa, in ogni epoca, contribuire a chiarire la strutturazione dei rapporti di forza, le strategie di dominazione, gli strumenti di resistenza e le dinamiche

oppositive che, non solo il singolo ma l'intera società, possono mettere in campo. Ciò è vero a maggior ragione se si considera che la riflessione foucaultiana non ha in nessun caso operato una trasposizione utopica o falsamente edificante delle caratteristiche distintive dell'antichità greca, ellenistica e romana. Foucault, infatti, sottolinea a più riprese che l'*estetica dell'esistenza* classica, pur essendo incentrata sulla scelta individuale, era anche fondata su una visione classista ed elitaria, giustificata in termini di superiorità statutaria. Tale concezione si incentrava sulle possibilità di scelta etica ma tale facoltà era estesa solamente agli uomini liberi. Addirittura, la cura di sé implicava una serie di tecniche e di pratiche che avevano l'obiettivo di scongiurare le condizioni che avrebbero potuto trascinare gli uomini liberi in uno stato di schiavitù. L'uomo libero in alcun modo poteva entrare in contatto o assumere degli stili di vita e degli atteggiamenti che potevano apparentarlo ad uno schiavo. La cura di sé, dunque, era concepita come uno stile di vita degno solo di coloro che potevano dirsi uomini liberi ed era, addirittura, concepibile come l'insieme di tecniche che miravano al conseguimento della salvezza, garantendo le classi sociali più elevate dal rischio di cadere in schiavitù. Quest'ultima, inoltre, era concepita come una condizione di dipendenza per scongiurare la quale l'uomo libero doveva agire per procurarsi strumenti di prevenzione e cura. Ma già nel pensiero stoico si registra una modificazione delle tecnologie e delle pratiche di soggettivazione che, se da una parte spazza via tale visione classista, dall'altra introduce un'universalizzazione etica. Nei testi stoici fu espressa per la prima volta una contestazione etico – politica rispetto alle condizioni sociali che fondavano la superiorità statutaria di alcune classi o la dicotomia netta tra liberi e schiavi. Ciò avvenne attraverso una generalizzazione delle *tèchnai*, che trasformò l'etica in una norma universale comune a tutti gli individui in quanto appartenenti al genere umano. Nell'ultimo stoicismo si registra, dunque, un cambiamento prospettico proprio a partire dall'affermazione di una comune dimensione di razionalità che obbligava tutti gli uomini a tenere determinati comportamenti e stili di vita. Non si trattava più di un problema di scelta ma di una condizione permanente che obbligava tutti a comportarsi in modo "conveniente" in quanto esseri razionali. L'etica si tradusse, così, in una morale obbligatoria, in una legge con intento universale. Rispetto a quanto detto non si può pensare, quindi, che Foucault idealizzasse la sfera delle relazioni e delle tecnologie della cura di sé. Egli si limitò a comprenderne i meccanismi e ad indicarne le trasformazioni. Il filosofo francese propose, dunque, di partire dall'analisi delle *tèchnai* per comprendere come si è formato il soggetto occidentale, come si sono istituiti i differenti regimi di verità e gli spazi di libertà o costrizione. L'autore ha cercato di ricostruire una *genealogia del soggetto* capace di proporre un affrancamento dei processi di soggettivazione dagli equivoci dell'*umanesimo* e dalle tesi che si incentrano sulla trascendenza del soggetto di conoscenza, pur senza idealizzare la "*bella eticità*" classica o proporre delle sovrapposizioni tematiche astratte ed astoriche.

Quello che mi preoccupa nell'umanesimo è il fatto che esso presenta una certa forma di etica come modello universale per ogni forma di libertà. Io penso, invece, che si diano più segreti, che ci siano più libertà possibili, e che il futuro ci riserverà molte più novità

di quanto ci possiamo immaginare sulla base di un umanesimo quale viene dogmaticamente rappresentato in ogni settore dell'arco politico (...)²⁸.

6.4 Etopolitica

Come si è detto, la genealogia foucaultiana si sofferma su una visione della soggettività *immanente e storicamente costruita*. Ciò articola i *processi di soggettivazione* con i *dispositivi di potere – sapere*. Parlando di tecnologie del sé, Foucault, infatti, non intendeva mettere in luce la sola dimensione liberatoria dei processi di soggettivazione che può essere nettamente opposta a quella oggettivante delle tecnologie di potere/sapere. Al contrario, l'autore tende a sottolineare la convergenza e l'integrazione tra le direttrici di riflessione relative all'archeologia dei saperi, alla microfisica dei poteri ed ai processi di soggettivazione. La questione del soggetto era sempre stata sottesa, sin dalle prime indagini, alle ricerche sulle istituzioni totali o ai sistemi di organizzazione del sapere. Ciò che cambia è semplicemente l'angolazione a partire dalla quale si pongono in luce determinate problematiche. Incentrare l'attenzione sulla costruzione delle soggettività e sulla ricerca di nuovi spazi di libertà non significa, dunque, disconoscere la profonda paradossalità presente nelle dinamiche di soggettivazione/oggettivazione; significa non dimenticare di considerare tale soggetto/oggetto come risultato di molteplici e microfisiche relazioni di forza che lo investono e lo modificano.

Non si tratta, dunque, di opporre a tecniche di soggettivazione liberatorie che fanno riferimento al mondo classico una concezione restrittiva, alienante, repressiva del potere che si esercita sul soggetto moderno. Tale operazione teorica sarebbe ingiustificata da due punti di vista: in quanto proporrebbe una comparazione che in alcun modo Foucault effettua e perché disconoscerebbe nella sostanza la paradossale caratteristica di ogni processo di investimento soggettivo, cioè i vincoli e le possibilità sui quali il biopotere agisce. Il biopotere, infatti, non fa della repressione la caratteristica fondamentale della relazione politica. Il potere è, in ottica foucaultiana, un *rapporto di forza* sempre ribaltabile e modificabile, una *strategia*, che può dar vita a forme ordinarie, ma pur sempre storicamente variabili, di *dominazione*²⁹. *Strategie e rapporti di dominazione* costituiscono l'essenza di un potere non puramente repressivo ma che si infila e gestisce le dinamiche desideranti individuali e collettive. E ciò rende i processi di soggettivazione paradossali, in quanto forme dispiegate di potere *sul corpo* che corrispondono a forme più o meno espansive di potere *del corpo*³⁰. Nei processi di soggettivazione che lo investono l'individuo è contemporaneamente libero ed asservito rispetto a molteplici forme e dispositivi di potere/sapere. I processi di soggettivazione non costituiscono solo argini al potere, forme importanti di resistenza, di ribellione ma rappresentano anche le dinamiche attraverso cui questo si esprime nella dimensione individuale e

²⁸ M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un corso con Michel Foucault*, op. cit., p. 10.

²⁹ Si veda M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, La casa Usher, Firenze, 2010.

³⁰ Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

collettiva. Le due sfere non sono dissociabili: ciò che ci incatena può liberarci e viceversa.

Nelle interviste degli anni Ottanta Foucault era solito ribattere alle obiezioni riguardanti la duplice natura del biopotere rispondendo alla domanda: «*Se il potere è ovunque allora ciò significa che non esistono spazi di libertà?*». Le tecnologie del sé, non solo nelle forme etiche dell'antichità classica ma anche in quelle differenziate e disperse della contemporaneità, consentono di ri - articolare continuamente libertà soggettiva entro le dinamiche di potere, generando spazi molteplici di resistenza che definiscono stili di vita differenziati. Ciò che si tratta di comprendere, in questo caso, è che non si può escludere la costruzione della soggettività dalla sfera delle *relazioni di potere*. Esse, nel bene o nel male, rappresentano lo *spazio di visibilità*, il *cono di luce* che consente alla soggettività di ridefinirsi.

Ed è la vita degli “*uomini infami*” a testimoniare in maniera più lampante questo paradosso³¹. Coloro che non hanno mai avuto parola e visibilità nella storia sono posti sotto i riflettori in quanto soggetti investiti di potere. Il paradosso delle “*esistenze insensate*” di cui Foucault si interessa fin dai suoi primi scritti è testimoniato da un unico gesto che fa dell'anormalità, della devianza, della malattia, della follia il campo di iscrizione delle dinamiche di potere che mentre costringono, sottomettono, alienano, consentono anche di formulare “*discorsi veri*”, restituendo per un attimo visibilità a coloro che ne sono sempre stati privi. La metafora del *cono di luce* chiarisce questo paradosso, in quanto, come giustamente nota Deleuze, ogni superficie illuminata presuppone una zona d'ombra, ogni esistenza investita degli effetti di potere diviene visibile, mentre altre cadono nell'oblio³². È, dunque, importante comprendere come, in ogni epoca ed in ogni contesto, viene posizionata la fonte luminosa. L'esistenza di ogni uomo si struttura nello spazio liminare che distingue la luce dall'oscurità, il dentro dal fuori. Per il soggetto si tratta di un movimento, al contempo, passivo ed attivo, di produzione e creazione, di oggettivazione e soggettivazione.

(...) l'individuo – soggetto emerge sempre e solo nel punto in cui si incrociano una tecnica di dominazione ed una tecnica del sé. Il soggetto di cui parla Foucault, insomma, costituisce la *piega* dei processi di soggettivazione sull'insieme delle procedure di assoggettamento, secondo una serie di raddoppiamenti che risultano, in base alla storia più o meno sovrapponibili³³.

Tale riflessione ci induce a considerare il progetto foucaultiano in una duplice prospettiva che articola l'analitica interpretativa non solo con il problema della

³¹ Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami* in *Archivio Foucault 2 (1971 – 1977). Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano, 1997.

³² Il soggetto è ciò che nasce nella *piega del fuori*, cioè nello spazio di escrescenza che si genera dall'urto delle stratificazioni all'interno del diagramma dei poteri. La soggettivazione è quel movimento che fa dell'interiorità il ripiegamento di un fuori, che varia, che si modifica storicamente e che investe nelle proprie trasformazioni la definizione della soggettività. Da ciò si comprende anche come, in ottica foucaultiana, la soggettività possa essere definitivamente svincolata da qualsiasi definizione metastorica, sostanzialista o metafisica. Non esiste una “*natura della natura umana*”, esiste un'immensa creatività delle forme e una microfisica dei poteri che le generano. Per approfondimenti si veda G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in *Foucault*, op. cit.

³³ F. Gros, *Nota del curatore* in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 – 1982)*, op. cit., p. 473.

soggettività ma anche con quello del biopotere. E ciò a maggior ragione se si considera la tematica della soggettivazione come dimensione intermedia tra *etica* e *politica*. Infatti, se c'è un insegnamento che possiamo trarre dalle *technai tou biou* risiede proprio nell'interrelazione tra la dimensione soggettiva e quella relazionale/politica. Le tecnologie e le pratiche del sé, come detto, strutturano dei rapporti che investono le dinamiche relazionali che il soggetto intrattiene con se stesso e con il mondo esterno. Non bisogna pensare, infatti, che la ricerca della verità mediante un'estetica dell'esistenza fosse priva del riferimento relazionale all'altro. Ciò che fa dell'estetica dell'esistenza un'etica è anche ciò che lega i processi di soggettivazione all'azione politica. Nell'*Alcibiade* di Platone, ad esempio, il governo di se stessi è connesso al retto governo della società³⁴.

Ma questa concezione deve essere analizzata a partire dalla centralità del *nesso libertà/azione*. Colui che riesce a curare se stesso, indirizzando la propria vita ed avendo piena sovranità su di essa potrà anche agire liberamente sul piano politico, senza subire o esercitare costrizione rispetto agli altri. L'autonomia non è, in questo caso, una condizione interiore o "naturale"; è l'esito della "buona azione" indirizzata su se stessi e sugli altri. Ciò non deve indurci a considerare la dimensione egotica come sfera primaria della soggettivazione. Come già sottolineato, infatti, le pratiche e le tecnologie poste alla base della cura di sé venivano considerate come degli strumenti pratici di difesa e di assicurazione contro le insidie del mondo esterno. Questo significa che non è possibile individuare una direttrice privilegiata dei processi di soggettivazione. L'esterno si invagina nell'interno e l'interno agisce per cercare di spiegare la piega. Solo che il movimento che il soggetto è chiamato a compiere non consiste nell'agire sulle condizioni d'esistenza presupposte all'azione ma su quelle contestuali ad essa. È nell'atto che il soggetto si costruisce e che si determina una coincidenza tra soggettivazione e veridizione. L'agire è, così, da intendersi come un movimento, una delle forme che il divenire esprime come condizione dell'individuazione. Le antiche tecniche della cura di sé possono suggerire alla riflessione moderna la necessità di tenere insieme queste tre dimensioni in contesti socio – politici nei quali la critica dei valori morali e religiosi e la constatazione disarmante della crisi dell'identità spinge molti studiosi a cercare nel post – umano la chiave di lettura delle sconvolgenti trasformazioni che investono la definizione antropologico – politica dell'uomo. E se invece che postulare una via di fuga super – umana o post – umana si cercasse di ricostruire la complessità estetico – etico – politica dell'umano senza disconoscere l'immensa creatività delle forme che essa può assumere?

Naturalmente tale interrogativo è da intendersi in senso provocatorio più che progettuale. Foucault, tuttavia, indicò la strada per associare a tali contenuti teorici delle proposte politiche, attuabili dai movimenti che animarono il complesso scenario delle società europee negli anni Settanta ed Ottanta. Secondo il filosofo francese il principale obiettivo delle lotte a cui egli stesso partecipò, a partire dagli anni Sessanta non era quello di battersi contro l'una o l'altra istituzione, gruppo, classe, ecc. quanto, piuttosto, contro una certa forma di potere caratterizzata da specifici

³⁴ Cfr. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 – 1982)*, op. cit.

meccanismi, dispositivi e tecnologie di funzionamento. Questo tipo di potere si esplica in una forma di controllo capillare e microfisico sulla vita quotidiana immediata che classifica gli individui in categorie, etichettandoli in relazione alle pratiche di soggettivazione, agli stili di vita, alle identità assunte, ecc. Si tratta, ancora una volta, di un potere di stampo pastorale ed *oikonomico* che si indirizza alla gestione, al controllo ed alla “valorizzazione” delle esistenze individuali. Data la natura microfisica di queste forme di potere, dunque, le lotte che Foucault si trovava dinnanzi non potevano essere indirizzate semplicemente contro lo Stato o le istituzioni. Il grande merito delle riflessioni foucaultiane è stato quello di aver mostrato la dimensione silente e microfisica dell’iscrizione biopolitica dei poteri sui corpi e nelle dimensioni più intime e recondite della soggettività individuale. Questo è un aspetto di grande attualità della tematica biopolitica che dovrebbe ispirare i tentativi di analisi che movimenti, partiti e sindacati mettono in campo oggi per cercare di comprendere la specificità di problemi che toccano soprattutto il mondo del lavoro ed il dibattito bioetico e sociologico sulle nuove tecnologie. Comprendere la specificità delle problematiche, le loro trasformazioni, le loro poste in gioco significa riuscire a reindirizzare le lotte e modificare gli strumenti teorico – analitici che consentono di comprenderle nella loro complessità. Il nucleo centrale della riflessione foucaultiana si indirizza, allora, sulla necessità di problematizzare un campo complesso e spesso sfuggente di rapporti di forza e di relazioni biopolitiche che coinvolgono, in primo luogo, la definizione dell’identità e della vita umana. Secondo Foucault una nuova riflessione in tal senso si può sviluppare promuovendo forme di soggettivazione accessibili mediante innovative pratiche di sé, considerate nella loro dimensione relazionale. La distinzione tra esigenze comunitarie e diritti individuali in quest’ottica dovrebbe essere superata a favore di quelli che l’autore definisce “*modi di vita*”³⁵, “scelte d’esistenza”, “stili di vita”. Parlando delle lotte per il riconoscimento dell’omosessualità, il filosofo francese sostiene che non è possibile fermarsi alla rivendicazione dell’uguaglianza giuridica individuando la necessità di mettere in campo delle tecniche e delle pratiche di soggettivazione che siano in grado di creare una nuova etica, un nuovo modo di vita, una nuova formulazione dei “discorsi veri”. E ciò facendo prioritariamente riferimento alla dimensione relazionale e creativa cui la “stabilizzazione” di nuovi stili di vita e modalità d’esistenza può dare accesso.

Credo che uno dei fattori di questa stabilizzazione consisterà nella creazione di nuove forme di vita, di rapporti, di amicizie, nella società, nell’arte, nella cultura, nuove forme che si instaureranno attraverso le nostre scelte sessuali, etiche, politiche. Non dobbiamo soltanto difenderci ma dobbiamo anche affermare noi stessi, affermarci non soltanto come identità, ma in quanto forza creatrice³⁶.

I “modi di vita” introducono una dimensione intermedia tra individuo e società, mostrando come i processi di soggettivazione debbano condurre alla messa in comune delle differenze, alla creazione di uno spazio di confronto e relazione. Ma in

³⁵ Cfr. M. Foucault, *Michel Foucault, un’intervista: il sesso, il potere e la politica dell’identità* in *Archivio Foucault* 3(1978 – 1985). *Estetica dell’esistenza, etica, politica*, op. cit.

³⁶ *Ivi*, p. 296.

questo caso non è in questione l' anteriorità della componente soggettiva o di quella comunitario – sociale.

Come sottolinea J. Revel i processi di soggettivazione spezzano la consequenzialità che spinge alcuni autori a privilegiare le interpretazioni neo – comunitarie che presuppongono la riformulazione di un universo condiviso di valori come base per la definizione della soggettività contemporanea³⁷. D'altra parte, però, soprattutto in contesto italiano, sono prevalse negli ultimi anni delle riflessioni che privilegiano la costruzione di una semantica dell'*impersonale*³⁸ come principio di ridiscussione delle tematiche identitarie in chiave biopolitica. Secondo la studiosa non si deve cedere né all'una né all'altra tentazione; l'ultima fase del pensiero foucaultiano non può essere interpretata nel senso di una riproposizione in chiave aprioristica o metafisica dell'organicismo comunitarista ma neanche come un'ipostatizzazione solipsistica o impersonale dell'identità individuale. Comprendere la paradossalità della condizione umana non significa, infatti, dissolverla nell'impersonalità. Significa, al contrario, interpretarla come una soggettività in continuo divenire, incessantemente trasformata in termini etico – politici dall'azione che l'individuo compie su se stesso e sul mondo.

A tal proposito Deleuze e Guattari hanno parlato di *identità nomade*³⁹. Ma bisogna stare attenti anche nell'utilizzare tale definizione. Cosa si intende, infatti, per nomadismo? Tale definizione non rischia di coprire il vero nocciolo del problema dell'identità nella società contemporanea? Le esistenze nomadi di cui parla Deleuze, infatti, pur essendo contraddistinte dalla creatività e dalla capacità di inventare sempre nuove forme e nuovi modi di vita, sembrano difficilmente integrabili in uno spazio coerente di significato e di lotta. Rispetto all'affascinante critica deleuziana le moderne lotte politiche hanno dimostrato che è necessario non soltanto riconoscere il valore fondamentale della differenza ma far sì che esso possa porsi in uno spazio comune di discussione e di confronto. Dunque, i rischi a cui, in maniere differenti, le tesi sul carattere nomadico dell'identità o sulla costruzione impersonale della soggettività ci espongono riguardano l'impossibilità di costruire spazi comuni di discussione e di incontro, spazi nei quali le differenti identità sociali, politiche, sessuali, possano entrare in dialogo. Parlando di processi di soggettivazione, invece, l'ultimo Foucault si curò di sottolineare più volte che la dimensione etica e quella estetica non possono prescindere dalla politica, cioè dalla costruzione di innumerevoli spazi di discussione nei quali è possibile mettere in gioco le identità e confrontarsi con l'elaborazione dei discorsi di verità dominanti. Far giocare le differenze significa, in questo caso, rivendicare uno o più discorsi di verità che possono entrare in conflitto o in dialogo con i discorsi ufficiali del potere. Questa dimensione non prescinde dall'impegno politico inteso come forma di azione comune e di discussione condivisa. Credo che questo sia il messaggio che l'ultimo Foucault lascia al dibattito contemporaneo; naturalmente, le tematiche e le problematizzazioni inerenti tali forme di dialogo o di conflitto si sono molto modificate dai primi anni Ottanta ad oggi ed è proprio per questo, ad esempio, che le

³⁷ Cfr. J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche* in *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2008.

³⁸ Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit.

³⁹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

tesi sul carattere nomadico o impersonale dell'identità devono essere ridefinite o quantomeno, sottoposte ad un nuovo dibattito. A tal proposito, sembra che i processi di soggettivazione siano diventati il terreno più fertile sul quale i discorsi di verità della società di mercato o delle moderne tecnoscienze operano delle estensioni e delle intensificazioni che mirano alla segmentazione ed alla frammentazione delle condizioni, degli stili di vita e delle modalità d'esistenza di ognuno di noi.

Con ciò intendo dire che la frammentazione identitaria e dell' "autonomia" dell' *homo oikonomicus* non rappresentano effetti oppositivi o reattivi di atteggiamenti rispetto al potere massificante ed alienante dello Stato ma precisi meccanismi di dominazione. La posta in gioco contro il discorso di verità bioeconomico e tecnoscientifico non consiste nel frammentare o nel disperdere ma nel problematizzare per unire, creando sempre nuovi spazi di incontro e di messa in comune delle esperienze. Ciò, naturalmente, non esclude il ruolo fondamentale che l'individuo contemporaneo esercita su se stesso. Trovare spazi e tematiche comuni di discussione non significa pertanto tornare ad una visione ipostatizzata o naturalistica di identità, significa mettere in dialogo ed in relazione soggettività in divenire, dando ad esse vita mediante l'azione etica e l'iniziativa politica. Così Revel:

L'etica in Foucault non è né un riflusso morale, né un riflusso "individualista" o "egoista": invece, apertamente, la problematizzazione di un comune che si costituisce a partire dalle differenze e le mette in gioco attraverso modi inediti di condurre la propria esistenza. E la condotta d'esistenza è qui sempre inclusiva di una relazione agli altri (...) che non solo impedisce il ritorno ad una sorta d'individualismo ma blocca in anticipo tutti i tentativi di naturalizzazione, di sostanzializzazione o di essenzializzazione di qual sé messo in gioco nell'elaborazione condivisa di modi di vita⁴⁰.

Inoltre, le pratiche di autoformazione aprono degli spazi inediti di libertà per il soggetto. Ma, secondo Foucault, le *pratiche di liberazione* devono essere distinte dalle *pratiche di libertà*. Le prime precedono e fondano l'autonomia in quanto danno vita all'atto mediante cui si ottiene la liberazione (una pratica di liberazione si ha, ad esempio, quando un popolo colonizzato si ribella contro chi lo assoggetta); le seconde, invece, presuppongono un agire etico che consenta alla libertà di consolidarsi come spazio relazionale e politico. Naturalmente, al centro degli interessi foucaultiani si pone questa seconda dimensione che spinge il filosofo francese a considerare l'etica come la "*pratica riflessa della libertà*"⁴¹ e la libertà come la "*condizione ontologica dell'etica*"⁴².

Nel mondo greco e latino la libertà si traduceva in un *ethos* che si rispecchiava prima di tutto in un modo di essere ed in secondo luogo in un modo di relazionarsi con l'alterità. Ma questo *ethos* nelle condizioni di vita contemporanea potrebbe coerentemente tradursi in un "*atteggiamento limite*" che fa della libertà l'altra faccia della medaglia del potere. Il processo attraverso cui il soggetto si forma

⁴⁰ J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche in Foucault, oggi*, op. cit., p.138.

⁴¹ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* in *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 276.

⁴² *Ibidem*.

(soggettivazione) pone il sé come limite immanente, come luogo di una formulazione continua di discorsi assoggettanti ma anche oppositivi e liberatori. La libertà rappresenta lo spazio che nasce da tale scarto continuamente variabile che si scava a partire dall'agire umano. Per questo motivo Foucault può dire che l'etica è “*la pratica riflessa della libertà*”⁴³.

La libertà si riflette nelle pratiche di soggettivazione attraverso cui l'individuo si costruisce, agisce, si relaziona con il fuori. Ovunque vi sia potere esiste libertà. Foucault sottolinea, addirittura, che anche gli individui folli, i malati, gli anormali sono in fondo soggetti liberi nel momento in cui la loro passività strida con l'eloquenza del potere, laddove la forma minima di resistenza, pur nella dimensione del silenzio, rappresenta una barriera o una forma di rivolta. L'individuo pericoloso in attesa della sentenza che giudica gli atti e definisce il valore delle singole esistenze costituisce il grado zero della soggettivazione, tuttavia rappresenta una condizione vitale che, pur nella passività, produce un effetto di distanziamento.

È vero, per esempio, che la costruzione del soggetto folle può essere effettivamente considerata come la conseguenza di un sistema di coercizione – è il soggetto passivo – ma voi sapete benissimo che il soggetto folle non è un soggetto non libero e che il malato mentale si costruisce come soggetto folle proprio nei confronti e di fronte a colui che lo dichiara folle⁴⁴.

Ma dire che la “*libertà è la condizione ontologica dell'etica*” significa guardare ai processi di soggettivazione/oggettivazione come delle pratiche che istituiscono uno spazio nel quale è possibile la creazione di una nuova ontologia, un'ontologia dell'etica che si costruisce nell'azione e nell'orizzonte immanente e storico di adesione/allontanamento dalle relazioni di potere consolidate. Si tratta di un *atteggiamento limite* in quanto è sul limite che prende forma, definendosi e ridefinendosi incessantemente. Tale limite rappresenta la linea, al contempo de – localizzante e spazializzante, in cui avviene la più compiuta forma di resistenza nei confronti di un determinato assetto di rapporti di potere (strategia) o di sistemi di dominazione. Infatti, come afferma Foucault in un saggio contenuto nella raccolta “*Scritti letterari*”:

La contestazione non è lo sforzo del pensiero per negare delle esistenze o dei valori, è il gesto che riconduce ognuna di queste esistenze ed ognuno di questi valori ai propri limiti, e quindi al limite in cui si compie la decisione ontologica: contestare è andare fino al cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere⁴⁵.

Ciò che in questo caso è definito vuoto può anche essere chiamato piegamento. Deleuze ha definito la piega dell'essere come un invaginamento che crea un dentro che è allo stesso tempo risultato di un raddoppiamento del fuori. In effetti, Foucault

⁴³ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* in *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 276.

⁴⁴ *Ivi*, p.283.

⁴⁵ M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione* in *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 60.

pose la questione ontologica nei termini della riflessione su quello che definisce come “*pensiero del fuori*”⁴⁶. Tale pensiero ha costituito, a partire dall’umanesimo, il grande impensato del soggetto. Ciò significa che tale atteggiamento limite è stato respinto verso la regione oscura ad inaccessibile dell’impensato, non inteso come ciò che si oppone al pensiero ma come ciò che, allo stesso tempo, lo precede e lo segue. Ed è per questa ragione che l’ontologia è stata sostituita da una metafisica che postula la priorità del medesimo e che respinge l’alterità ed il fuori verso la regione dell’impensato.

Nella modernità l’essere è il risultato di uno sforzo di autoconoscenza; l’individuo si pone in rapporto al pensiero in termini conoscitivi. Ciò significa che ciò che rimane al di fuori del pensiero non deve e non può costituire oggetto di conoscenza, non può e non deve essere. In questo caso il pensiero è auto - riflessione del medesimo, è interiorità che conosce e riflette se stessa. Questo in quanto il pensiero coincide con il cogito, con la facoltà conoscitiva. Riappropriarsi di un’ontologia che ponga la libertà come condizione di un’etica significa, dunque, in primo luogo spezzare l’autoreferenzialità identitaria del soggetto, aprirsi a ciò che sfugge al pensiero, a ciò che oppone resistenza. Ciò si traduce in uno sforzo del soggetto nel pensare diversamente. Si tratta di un pensiero agito nella molteplicità delle relazioni di potere che ci legano ma che possono anche liberarci. Naturalmente non si tratta di assumere un atteggiamento consolatorio; l’intangibilità dell’identità dell’*homo cogitans* viene spezzata, lasciando il posto ad un’immagine immanente di quello che Foucault ha definito *quasi – soggetto* per indicare il fatto che non si parla in questo caso di una sostanza ma di un essere che si definisce e ridefinisce incessantemente attraverso molteplici dinamiche di soggettivazione/oggettivazione.

La proposta foucaultiana è quella di sostituire alla riflessione sul soggetto l’analisi critica ed analitica dei processi di soggettivazione, traducendo la dicotomia tra pensiero ed impensato in un’*ontologia di noi stessi* che si articoli sul “fuori”, cioè che riconosca gli infiniti piegamenti e spiegamenti dell’essere. Tale ontologia ha un duplice intento: analitico e critico. L’atteggiamento che guarda al presente in termini critici, infatti, è uno degli aspetti che maggiormente consentono ad una simile ontologia di aprire le pieghe. Dunque, l’*ontologia di noi stessi* si presenta anche come un’*ontologia critica del presente*⁴⁷, cioè un atteggiamento critico che ponga delle domande sempre più radicali al presente e che faccia dell’interrogazione sull’attualità la base di una problematizzazione radicale dell’essere. Tutto ciò è connesso, ancora una volta, con l’importanza della dimensione etico – politica dei processi di soggettivazione. Per comprendere questo aspetto vorrei fare riferimento alle parole di A. Pandolfi, curatore della raccolta di articoli, interviste ed interventi intitolato “*Archivio Foucault 3*”:

L’etica è un movimento che, aprendosi all’attuale, divide da ciò che è dato nel presente - le trasformazioni del potere e del sapere hanno condotto fino agli estremi dei loro assetti precedenti - per dare spazio ad una costruzione di se stessi non più necessariamente reattiva, non più costretta nell’infinita replica della resistenza, ma che

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit.

⁴⁷ Cfr. M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3*(1978 – 1985). *Estetica dell’esistenza, etica, politica*, op. cit.

si incarica positivamente della propria autonomia: “*Un ethos, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile*”⁴⁸.

L'ontologia critica del presente mette in movimento le identità, i dispositivi di potere/sapere, i rapporti di forza. Il presente non è un'epoca di de - soggettivazione e di irrimediabile crisi identitaria, è il momento in cui è possibile riattivare l'*ethos* della filosofia. Si può dire, allora, che la modernità più che un'epoca storica rappresenta “*una disposizione etica che può essere attualizzata*”⁴⁹. L'attuale non è una categoria temporale né una disposizione né un vissuto ma è ciò che “divide il presente”, ciò che modifica determinati assetti di potere/sapere ed i rapporti di forza emergenti in ogni epoca. È ciò che spinge i processi di soggettivazione/oggettivazione verso il limite, è ciò che, parlando in termini di individualizzazione, fa emergere nell'uomo l'atteggiamento limite che lo spinge alla ridefinizione continua, che consente al “fuori” di essere problematizzato come risvolto del “dentro”. E, dunque, la filosofia assume, in ottica foucaultiana, proprio la funzione di formulare e spingere alle estreme conseguenze critico – decostruttive il presente per aprirlo all'attuale. Quest'ultimo indica ciò che fa del presente uno spazio ed un tempo non coincidente con se stesso, caratterizzato dalla continua problematizzazione degli avvenimenti, delle relazioni, dei vissuti. L'attuale è il solco scavato nel presente, così come il fuori costituisce il solco o il piegamento dell'essere. La filosofia deve, dunque, configurarsi come forma di riflessione sul limite, sulla non coincidenza dell'attuale nel presente e del fuori nei processi di soggettivazione/oggettivazione. In questo senso, essa mira a sollevare e risolvere problemi non in una forma banalmente strumentale. È problematizzazione dell'attuale e dell'essere, è continua interrogazione critica del presente e dei processi di costruzione identitaria. È, in definitiva, ciò che consente al presente di aprirsi al flusso storico ed al soggetto di spiegare la piega dell'essere mediante le pratiche e le tecnologie di sé che articolano eticamente e politicamente i processi di soggettivazione.

Si comprende, a questo punto, quale sia il legame tra l'analisi delle tecnologie di sé ed i processi di soggettivazione, da un lato, e la riflessione foucaultiana sull'ontologia di noi stessi, dall'altro. È lo stesso Foucault a chiarire tale implicazione in molti interventi e scritti degli anni Ottanta, tra cui emerge un interessante bozza redatta in occasione di una conferenza tenuta a New York nel 1981:

Penso che sia possibile (...) tracciare una storia di ciò che abbiamo fatto che risulti, al contempo, anche un'analisi di ciò che noi siamo; un'analisi teorica cioè che abbia anche un significato politico – intendo dire un'analisi che abbia un significato in relazione a ciò che vogliamo accettare, rifiutare o cambiare di noi stessi all'interno della nostra attualità. Si tratta insomma di partire per andare alla ricerca di un'altra filosofia critica: una filosofia non più interessata a determinare le condizioni ed i limiti di una

⁴⁸ A. Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 10.

⁴⁹ *Ivi*, p. 9.

conoscenza dell'oggetto, bensì interessata a riconoscere le condizioni e le possibilità indefinite di trasformazione del soggetto⁵⁰.

Ciò significa che è l'apertura della filosofia al non filosofico, a ciò che sta fuori, che rappresenta la base di tale ontologia critica del presente. Ed è questa l'importanza che deve essere attribuita alla conoscenza di tutte quelle storie di vita che mettono in crisi la nostra identità, che ci spingono a comprenderne l'irrimediabile fragilità. Lo studio della follia, della malattia, dell'anormalità rappresenta, dunque, la condizione indispensabile per la problematizzazione di ciò che si intende in ogni momento storico per razionalità, salute, normalità. *“La vita degli uomini infami”* rappresenta il dispiegamento di un fuori che tende in ogni istante ad essere respinto verso lo spazio dell'impensato ed il tempo cristallizzato e rassicurante di un eterno presente. Dunque, il primo passo da compiere per trasformare la filosofia in una riflessione sempre rinnovata sull'attualità consiste nel dar voce all'alterità, nel consentire alla parola di illuminare ciò che è stato avvolto dalle tenebre. Dare la parola a chi non ha mai avuto parola: è nella forza del racconto che Foucault ha scelto di tradurre la propria interrogazione filosofica, creando le condizioni di una problematizzazione etico – critica del presente.

6.5 Ontologia critica del presente

Nel 1784 Kant scrive sul periodico tedesco *“Berlinische Monatsschrift”* la risposta alla domanda: *“Was ist Aufklärung?”*⁵¹. Foucault propone l'analisi di questo testo per rischiarare alcuni aspetti importanti della filosofia moderna, chiedendosi se questa domanda presenta ancora una sua attualità⁵². Certamente non fu la prima volta che il pensiero filosofico si propose di riflettere sul proprio presente. Tuttavia, prima di Kant, la riflessione sul presente era stata posta in maniera differente, presentando l'evoluzione storica come una tappa del progresso, come un punto di transizione verso una nuova età del mondo o come un momento di “decifrazione” da interrogare per cogliere determinati segni. Secondo Foucault, Kant pone il problema dell'*Aufklärung* nei termini di una “fuoriuscita”, di un “esito”. Il presente non è interpretato a partire da una totalità o da un'idea di compimento da proiettare al futuro ma si pone nella discontinuità e nella rottura. L'interrogazione, in altre parole, verte sulla possibilità di interpretare l'attualità nella prospettiva della differenza. Qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri?

Kant sostiene che il “movimento” di fuoriuscita che caratterizza l'*Aufklärung* consiste in un processo di emancipazione dallo stato di minorità. Quest'ultimo è determinato dalla dipendenza della nostra volontà da ciò che ci limita facendoci accettare l'autorità e sottomettendo l'uso della ragione al dogmatismo. Dunque, la “fuoriuscita” deve essere intesa soprattutto come facoltà critica come capacità di

⁵⁰ M. Foucault, *Sessualità e solitudine* In *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 147.

⁵¹ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo* in Id., *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, La Nuova Italia, Firenze, 1990.

⁵² Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit.

ognuno di intraprendere la strada della liberazione e dell'affrancamento dal potere. Foucault rileva, inoltre, che l'*Aufklärung* kantiano si presenta sia come un processo in via di svolgimento che come un compito o un obbligo da adempiere. La responsabilità dello stato di minorità è dello stesso soggetto che sottomette la propria volontà e la propria libertà ad un potere che la limita, decidendo cosa egli deve pensare e, di conseguenza, come egli deve agire. Si comprende come il cambiamento a cui tale "fuoriuscita" allude venga delineato come un processo di trasformazione che tocca in prima persona l'individuo in quanto soggetto inserito in una più vasta comunità umana. È allo stesso tempo un compito individuale e collettivo che si esplica in un lungo processo di presa di coscienza implicante una disposizione morale universale. Ma, come giustamente osserva Foucault, Kant si richiama ad una definizione di "*Menschheit*" che non coinvolge semplicemente la totalità degli uomini, un'universalità numerica, ma chiama in causa il concetto di umanità. Dunque, questo testo ha come proprio soggetto/oggetto non l'insieme degli uomini in quanto tali ma l'umanità dell'uomo, intesa come condizione antropologica. Di conseguenza, il coraggio che deve animare il movimento di "fuoriuscita" implica una radicale interrogazione sulla condizione umana, su quella che Foucault definirà criticamente come "*natura della natura umana*"⁵³. È interessante notare, inoltre, che lo stato d'obbedienza non è considerato come diametralmente opposto alla libertà derivante dal corretto uso della ragione. L'invito kantiano non è riassumibile nella frase "*Ragionate non ubbidite*" ma "*Ragionate quanto volete ma ubbidite*"⁵⁴.

Secondo Kant, infatti, la libertà di pensiero non può essere illimitata ma deve essere perimetrata dalla distinzione tra uso pubblico ed uso privato della ragione. Questa distinzione si applica al duplice ruolo che ogni cittadino possiede in società: da una parte egli è individuo libero nell'uso universale della ragione, dall'altra è vincolato a dei ruoli e degli obblighi che derivano dalla partecipazione alla vita di una comunità. L'uso pubblico della ragione, dunque, deve andare di pari passo e si deve conciliare con l'osservanza delle norme sociali che stabiliscono degli obblighi per tutti i cittadini appartenenti ad un determinato contesto sociale. Se nell'atto di pensiero razionale, dunque, il soggetto è un individuo determinato unicamente dalla propria identità umana, nel momento in cui risponde a degli obblighi sociali egli possiede un'identità sociale che lo definisce all'interno della propria comunità di riferimento. L'identità universale e quella particolare, societario – comunitaria, devono sempre pervenire ad una conciliazione, altrimenti la possibilità stessa di un'organizzazione civile e pacifica della vita sociale verrebbe meno e soccomberebbe sotto il peso degli interessi particolari.

L'*Aufklärung*, dunque, non si identifica pienamente e semplicemente con la libertà di pensiero ma presuppone un uso critico della ragione che si proponga come una forma di problematizzazione razionale della natura negativa della libertà. La libertà deve, dunque, favorire la conciliazione degli obblighi sociali con l'esercizio della capacità critica che si delinea soprattutto come capacità di problematizzazione del pensiero. La questione di grande rilevanza che questa distinzione solleva è, secondo

⁵³ Cfr. N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, op. cit.

⁵⁴ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 220.

Foucault, come è possibile, allora, garantire un uso pubblico della ragione che possa tenere insieme, allo stesso tempo, l'identità universale e particolare del soggetto, l'uso pubblico della ragione autonoma e la garanzia dell'ubbidienza. A parare di Foucault, in questa domanda è racchiuso il senso *politico* della problematica introdotta dall'*Aufklärung* che si pone a metà strada tra la riflessione critica e quella sulla storia. Secondo Foucault, il testo sull'*Aufklärung* condurrebbe la filosofia kantiana al di là di un'*analitica della verità* presente nella riflessione critica, introducendo il punto di vista di un'*ontologia critica del presente*.

Il problema non è quello di definire le condizioni in cui l'uso della ragione possa essere considerato legittimo per determinare ciò che può essere conosciuto, fatto e ciò che è permesso sperare. Non è, dunque, un'interrogazione sull'uso legittimo della ragione, sulle condizioni ed i limiti entro cui si può esercitare. Si tratta, invece, di una riflessione sull'attualità della propria interrogazione. Anche questo intento non è di certo nuovo. Tuttavia, dal punto di vista foucaultiano, l'analisi dell'attualità inaugurata dal testo di Kant indica un compito filosofico del tutto particolare che può condurci a considerare la modernità, più che come un'epoca storica, come un *atteggiamento*, cioè come una relazione, una scelta, un modo di pensare e sentire, una modalità d'azione che sottolinea, allo stesso tempo, un'appartenenza ed un compito. Ciò significa che questo *έθος*⁵⁵ tipico della modernità deve essere inteso come un *limite*, un "*atteggiamento limite*", che consente di formulare "*una critica permanente del nostro essere storico*"⁵⁶:

Questo *έθος* filosofico può essere caratterizzato come un atteggiamento limite. Non si tratta di un atteggiamento di rigetto. Dobbiamo sfuggire all'alternativa del fuori e del dentro; dobbiamo stare sulle frontiere. La critica è proprio l'analisi dei limiti e la riflessione su di essi. Ma, se la questione kantiana era di sapere quali siano i limiti che la conoscenza deve rinunciare a superare, mi sembra che, oggi, la questione critica debba essere ribaltata in positivo; qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a condizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario e obbligato? Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma del superamento possibile⁵⁷.

⁵⁵Foucault prende ad esempio Baudelaire per analizzare le caratteristiche di questo *έθος* moderno. In primo luogo, negli scritti dell'autore emerge una visione del tempo che non si esprime attraverso l'idea di una discontinuità cronologica che tende ad opporre alla frammentazione del presente l'integrità del passato o la critica per la rottura della tradizione. L'atteggiamento moderno, invece, sta nella capacità di afferrare quel qualcosa di eterno che sta in ogni attimo, non in ciò che lo precede o che lo segue. Si tratta di una volontà di "eroicizzazione" del presente che non si risolve, però, in una sacralizzazione. Infatti, il secondo aspetto che, secondo Foucault, emerge dall'opera di Baudelaire è il "*piacere fuggitivo della circostanza*", cioè l'atteggiamento che porta l'artista a cogliere in ogni evento né qualcosa di stabile né qualcosa che si modifica continuamente. Il valore del presente è indissociabile dalla capacità di immaginazione e di trasformazione che rappresenta l'unica via per essere fedele all'evento, per cogliere il fluire del tempo senza cedere alle sirene mutevoli della moda. Inoltre, per Baudelaire la modernità non è solo un forma di rapporto con il presente ma anche un particolare tipo di rapporto con se stessi che deve essere mediato da una sorta di necessario ascetismo. Ciò significa assumere se stessi come soggetto/oggetto di elaborazione complessa, che spinge ogni individuo a trasformarsi continuamente. Infine tutto ciò non può avvenire al di fuori della trasfigurazione artistica.

⁵⁶ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 226.

⁵⁷ *Ivi*, 228.

Rispetto al progetto delineato nelle tre *Critiche* che, peraltro, è oggetto dell'analisi foucaultiana nella tesi complementare di dottorato dedicata all'*Antropologia pragmatica kantiana*, il concetto di *critica* che emerge dalla domanda filosofica sull'*Aufklärung* non ha come obiettivo l'individuazione dei limiti conoscitivi che fanno emergere la condizione originaria della finitudine umana. Foucault ritiene che tale questione critica possa essere ribaltata positivamente, in quanto ciò che è singolare, contingente ed arbitrario deve essere sostituito a ciò che è universale, necessario ed obbligato come soggetto/oggetto della riflessione. Ma non si tratta di un mero ribaltamento della posta in gioco filosofica. Si tratta di passare dall'analisi di ciò che definisce e limita l'umano a ciò che costituisce e rappresenta l'uomo, pur nel suo essere finito. Il *limite necessario* deve essere sostituito da un *superamento possibile*. Ma tale superamento deve avvenire nella sfera pratica, cioè nell'immanenza della condizione umana, la quale non deve più soggiacere alla logica della necessità che la limita dall'esterno ma al movimento in divenire che la costringe ad auto - superarsi continuamente.

Ciò significa anche che la critica deve essere esercitata non più entro le strutture formali che hanno valore universale ma attraverso l'indagine storica e gli eventi che hanno condotto l'uomo a costruirsi e ricostruirsi come soggetto che pensa, parla ed agisce. Non si tratta, dunque, di una critica trascendentale né metafisica; essa è *genealogica* nella finalità ed *archeologica* nel metodo. Il metodo archeologico non cerca di cogliere le strutture universali di ogni conoscenza ma articola il visibile ed il dicibile come eventi storici che, spesso, non hanno la solennità e l'ufficialità dei grandi avvenimenti ma che strutturano una rete di micro - saperi, pratiche discorsive, dispositivi più o meno formalizzati di sapere. Nel corso al *Collège de France* del 1974 - 75 intitolato "*Bisogna difendere la società*"⁵⁸, Foucault mette in evidenza la prossimità che lega l'archeologia ad un'analisi storica che si incentra, però, non sui grandi avvenimenti ma sui saperi squalificati, i saperi comuni della gente, gli eventi che sono sepolti sotto le incrostature formali della storia e del diritto. L'archeologia ha come obiettivo l'emersione di tali saperi e l'organizzazione di questi mediante un'analisi micro - storica che può essere considerata anche come una storia delle idee. Tale critica, inoltre, è definita come "*genealogia di noi stessi*" in quanto, come detto, non mira a dedurre ciò che siamo e facciamo da una forma infinita e statica ma moltiplica il gioco della libertà, analizza il potere come un insieme di dispositivi che modificano e trasformano continuamente le pratiche soggettive, facendole emergere nelle dinamiche microfisiche dei rapporti di forza.

Foucault, inoltre, precisa che tale analisi critico - storica deve proporsi anche un obiettivo "sperimentale", affinché non si esaurisca nella proclamazione di una *forma vuota di libertà*. Quest'ultima, come detto, non è da intendersi come autonoma intangibilità del soggetto ma, al contrario, come continuo lavoro di auto - superamento, di trasformazione identitaria. Questo concetto di libertà si integra con gli obiettivi di una critica storica che si ponga continuamente alla prova dei fatti, che abbia, dunque, nell'attualità il proprio soggetto/oggetto d'indagine. L'interrogazione filosofica, così intesa, deve evidenziare gli eventi ed i processi che contengono potenzialità trasformative e deve cercare di comprenderne l'evoluzione delle forme.

⁵⁸ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975 - 1976)*, op. cit.

Ciò implica un abbandono dei punti di vista globali ed una rinuncia alla comprensione completa dei nostri stessi limiti storici. L'esperienza teorica e pratica che facciamo dei nostri limiti, e la possibilità di superarli, è essa stessa determinata e limitata, da ricostruire continuamente. Ma, si chiede Foucault: ciò non potrebbe comportare il rischio di lasciarsi determinare da strutture più generali di cui l'individuo rischia di non avere consapevolezza e padronanza?

Per evitare di cadere in errore si considerino alcune caratteristiche specifiche che connotano tale tipo di indagine storico – critica:

-Paradossalità: L'*ontologia del presente* mira ad analizzare la crescita delle capacità tecniche e delle relazioni di potere nella profonda paradossalità che li contraddistingue. La grande speranza del secolo XVIII era quella di poter concepire una crescita simultanea e proporzionale di capacità tecnica e libertà individuale. Si riteneva, in altre parole, che l'evoluzione tecnica, intesa genericamente come capacità di agire sul mondo, fosse automaticamente collegata allo sviluppo di dinamiche libertarie incrementali ed estese. Ma le relazioni tra la crescita delle capacità e la crescita dell'autonomia personale non sono così semplici. Esse, al contrario, richiedono un'analisi che restituisca complessità a tale relazione e che metta in luce il paradosso del potere. La microfisica foucaultiana, infatti, dimostra che l'evoluzione biotecnologica e bioeconomica deve essere considerata come il risultato di complessi dispositivi di potere/sapere che si strutturano lungo l'asse normalizzazione/liberazione.

-Omogeneità: L'analisi microfisica dei poteri non inficia, comunque, la considerazione dei fenomeni come "*insiemi pratici*" omogenei. Essi non sono costituiti dalle rappresentazioni che i soggetti danno di se stessi né dalle condizioni che li determinano dall'esterno ma da ciò che fanno e da come lo fanno, ossia dalle forme di razionalità pratica che organizzano l'azione. In base a tali condizioni gli individui "praticano" la libertà entro dispositivi omogenei che hanno sia un versante strategico che uno tecnologico.

-Sistematicità: Questi insiemi pratici dipendono da tre grandi ambiti: l'asse del potere, l'asse del sapere e l'asse dell'etica. Rapporti di potere, di sapere e pratiche di soggettivazione, infatti, pur essendo autonomi si intrecciano tra loro e costituiscono degli apparati sistematici. L'*ontologia del presente* deve, dunque, tenere conto di tale sistematicità, rispondendo alle seguenti domande: "*come abbiamo costruito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costruito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costruito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni*"⁵⁹.

-Generalità: Infine, nonostante l'indagine storico – critica faccia riferimento a pratiche, epoche e discorsi determinati, manifesta, comunque, un'omogeneità che,

⁵⁹ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 231.

almeno per quanto riguarda le società occidentali, la dota di una propria genericità e la rende riconoscibile. È il caso dei rapporti ragione/follia, malattia/salute, crimine/legge.

In relazione a tali caratteristiche, Foucault specifica che l'analisi storico – critica deve cogliere la complessità dei fenomeni e deve caratterizzarsi per lo studio dei *modi di problematizzazione*: ciò che non costituisce né un'invariante antropologica né una variante cronologica. Si tratta, in definitiva, di un modo di analizzare, nella forma storicamente singolare, eventi di portata generale. A tal proposito il filosofo francese sostiene che:

Non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *éthos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile⁶⁰.

Nell'*Aufklärung* è sottesa un'interrogazione filosofica che pone, allo stesso tempo, il problema del rapporto con il presente e dell'autocostruzione della soggettività autonoma. Foucault ritiene che il testo kantiano introduca, per la prima volta in maniera realmente radicale, il tema del complesso ed intricato intreccio tra *problematizzazione* dell'attualità e processi di soggettivazione. Da tale interrogazione deriva, infatti, da una parte la teoria della soggettività, complementare all'analisi dei dispositivi di sapere e di potere, e, dall'altra, la riflessione sul ruolo della filosofia, intesa come “*ontologia di noi stessi*” o del “*presente*”.

Ma bisogna considerare alcuni errori che inficiano la comprensione del concetto di *Aufklärung*.

Il primo errore consiste nel non rinchiudere l'*Aufklärung* nell'alternativa semplicistica e riduttiva tra *razionalismo* ed *irrazionalismo*, considerando l'analisi storica come una forma di ritorno al “*nucleo essenziale della razionalità*”⁶¹. Al contrario, l'indagine storica deve essere orientata verso “*i limiti attuali del necessario*”⁶², cioè verso ciò che non è o che non è mai stato importante nel processo di costruzione del soggetto come individuo autonomo. La critica storica, inoltre, deve evitare, secondo Foucault, di confondere umanesimo ed *Aufklärung*; quest'ultimo è un evento o un insieme di eventi che si intrecciano tra di loro in maniera complessa e che si situano in un certo momento dello sviluppo delle società europee. Questo insieme di elementi comprende trasformazioni istituzionali, sociali, politiche, forme di sapere, progetti di razionalizzazione, pratiche tecnologiche ed economiche che è difficile porre sotto una medesima etichetta ma che l'*Aufklärung* interpreta in quanto forma di riflessione sul presente. Invece, l'umanesimo, secondo Foucault, è un tema o un insieme di temi che nella società europea sono riapparsi in varie fasi storiche e

⁶⁰ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* In *Archivio Foucault* 3(1978 – 1985). *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 231.

⁶¹ *Ivi*, p. 226.

⁶² *Ibidem*.

che sono serviti come “*principio critico di differenziazione*”⁶³. Vi sono state forme differenti e, spesso anche opposte tra loro, di umanesimo (umanesimo cristiano/umanesimo ascetico; umanesimo scientifico/umanesimo non – scientifico, ecc.). La definizione di umanesimo, dunque, è criticata da Foucault essendo considerata come un contenitore flessibile e plasmabile di definizioni storicamente mutevoli e differenziate dell’uomo. L’umanesimo è un’etichetta filosofica che ha fornito, di volta in volta, legittimazione a differenti concettualizzazioni dell’umanità dell’uomo, dettate da altrettanti punti di vista religiosi, politici, scientifici.

Ultima tra tutte queste forme di legittimazione dello statuto di umanità dell’uomo è quella promossa, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, dalla “*cultura dei diritti umani*” che ha elevato il semplice fatto di esistere a “diritto” fondamentale della specie umana. È anche contro tale definizione che si indirizza la critica filosofica de “*Le parole e le cose*” che si conclude con un proclama: l’annuncio della morte dell’uomo. Quest’ultimo, tuttavia, ben lungi dall’essere l’affermazione perentoria di una futura, possibile scomparsa del genere umano, rappresenta, al contrario, l’enunciazione di un radicale cambio di prospettiva storica e filosofica: quella che sostituisce all’interrogazione umanistica l’*ontologia critica del presente*. L’*Aufklärung* rappresenta tale necessaria emergenza e discontinuità, tale radicale cambio di prospettiva nel modo di vedere e di interpretare noi stessi, il nostro ruolo nel presente storico. L’*Aufklärung* oppone alla tematica umanistica dell’impermanenza aprioristica dell’uomo e della natura umana un esercizio critico che sia creazione permanente di noi stessi e della nostra libertà.

6.6 L’attuale e il “fuori” del pensiero

Uno degli aspetti più importanti sollevati nello scritto sull’*Aufklärung* è la problematizzazione del *nesso libertà/tecnica*, o meglio, del rapporto tra crescita delle capacità cognitivo/operative e strategie di soggettivazione o cooperazione adottate dagli individui. “*Dunque, la posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l’intensificarsi delle relazioni di potere?*”⁶⁴

Come abbiamo visto, si tratta di una problematica che corre parallela alla questione sollevata, in altri termini, da Anders: il “*dislivello prometeico*” che angoscia l’uomo di oggi⁶⁵. Ambedue i punti di vista ruotano intorno alla problematizzazione di uno “scarto” che separerebbe l’uomo da se stesso. In Anders tale scarto assume le sembianze di un costitutivo vuoto che contraddistinguerebbe l’angoscia prometeica e che scaverebbe un profondo solco tra *coscienza* e *conoscenza*. L’uomo percepisce la discontinuità tra la propensione a farsi dio e la constatazione della propria irrimediabile finitudine. Foucault non pone la questione nei termini di coscienza/conoscenza, parla della formazione di uno scarto tra la crescita delle capacità operativo/tecniche dell’uomo e la formazione di rapporti strategici e di dominazione che dirigono e condizionano la libertà umana. Ma si può dire che

⁶³ M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* In *Archivio Foucault 3(1978 – 1985)*. *Estetica dell’esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 227.

⁶⁴ *Ivi*, p. 230.

⁶⁵ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato 1. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit.

Foucault parte dalla consapevolezza dell'inevitabilità di tale scarto e dell'esistenza di un nesso paradossale che unisce/differenzia soggettivazione ed oggettivazione, dominio e libertà, coercizione e ribellione. Ciò che Anders cerca di problematizzare radicalmente è il soggetto di conoscenza di cui Nietzsche, prima, e Foucault, poi, avevano già decretato la scomparsa. Ciò significa, ancora una volta, che il problema del dislivello prometeico può essere correttamente inquadrato entro la critica più generale al soggetto di conoscenza. Foucault ha mostrato che l'uomo può essere qualcos'altro che un "*allotropo empirico – trascendentale*" e che può sforzarsi di vivere la condizione paradossale di limite che lo determina costruendosi come soggetto etico delle proprie azioni. L'uomo non potrà che costruirsi, oggi come ieri, come soggetto desiderante e finito ma tale aspetto non deve prefigurare una condizione di dipendenza e passività. L'uomo è libero come soggetto etico e politico, come soggetto che attraverso la critica, la problematizzazione delle proprie condizioni d'esistenza, sceglie di vivere sul limite. Tutto ciò è assolutamente rischioso ma potrebbe non essere più angosciante. Assumerebbe, infatti, l'accezione di una consapevolezza: lo scarto, il piegamento, il limite è la condizione umana, è ciò che incatena l'uomo ma anche ciò che lo libera. E, come tale, la liberazione è possibile nel momento in cui si continua a problematizzare senza sosta una condizione umana sospesa tra finito ed infinito. L'uomo che non si sente all'altezza del proprio agire tecnico è, dunque, chiamato a sganciare l'azione da una dimensione puramente strumentale che finisce per decretare l'autonomizzazione dello strumento rispetto all'artefice. Si tratta in fondo di una critica non originale e relativa alla necessità di porre un limite all'agire puramente tecno – strumentale a favore di una concezione complessa dell'azione. La *tèchnē*, come giustamente sottolinea anche Arendt, è una dimensione molto più complessa rispetto all'agire strumentale implicando una determinazione eto – politica del soggetto agente che, non a caso, l'autrice indaga sulla base di un riferimento storico specifico: la pragmatica della "*vita activa*" diffusa nel mondo greco classico⁶⁶.

La questione del *dislivello prometeico*, dunque, può essere inclusa nella problematizzazione *etopolitica* che l'ontologia critica del presente configura. L'angoscia prometeica può lasciare il posto ad un atteggiamento critico ed etico che faccia del rapporto libertà/tecnica la base di un orientamento attivo e reattivo. Come giustamente osserva lo stesso Anders, infatti, ciò che è non coincide necessariamente con ciò che dev' essere; il progresso tecnoscientifico e bioeconomico si misura sulla base delle opportunità e dei limiti che un determinato assetto di potere/sapere dispiega. Ma ciò non significa che sia inevitabile e che un determinato ordine di relazioni, per quanto esteso e consolidato, non possa essere smascherato e ribaltato, anche semplicemente mettendone in luce il "*discorso di verità*". Ancora una volta ciò significa, prima di tutto, rendere dicibile l'indicibile. Anders aveva intravisto le possibilità di una rivoluzione morale che si fondasse sulla centralità dei processi di soggettivazione ma non problematizzò fino in fondo tale dimensione come "*atteggiamento limite*" (*ethos*). Foucault, al contrario, legando l'interrogazione sull'*attuale* con quella relativa al *pensiero del "fuori"* non fa della condizione

⁶⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit.

paradossale dell'uomo una "perversione", una dimensione angosciosa di minorità o finitezza, ma la premessa di una attitudine vertiginosa e creativa di liberazione⁶⁷.

Tale *ethos* ha delle caratteristiche distintive ed è contraddistinto da una temporalità non cronologica e da una spazialità diagrammatica. Dunque, l'*attuale* è ciò che consente all'*ontologia storica di noi stessi* di far vivere il *passato* ed il *futuro* nel *presente*, senza creare alcuna continuità o sovrapposizione; infatti, è dalla non coincidenza e dallo slittamento del presente rispetto a ciò che è appena passato e a ciò che sta per accadere che si genera il movimento, che si dissolvono le identità per ricrearsi, che si dà vita al gioco infinito delle dominazioni e delle soggettivazioni. In questo senso, l'*attuale* rappresenta l'urgenza con cui ogni presente si fa problema, si problematizza inseguendo altre forme, si raddoppia in un passato appena passato ed in un futuro che sta per attualizzarsi. L'attimo articola in sé i tre momenti proprio perché non coincide esattamente con nessuno di essi: è il tempo che eternamente torna e che eternamente richiede, come nelle parole nietzschiane⁶⁸, una scelta che l'attualizzi. Ma questa dimensione è, secondo Deleuze, associabile anche alla *memoria* che rappresenta il tempo della soggettivazione:

Il tempo come soggetto, o meglio come soggettivazione si chiama memoria. Non la corta memoria che si manifesta dopo e che si oppone all'oblio, ma l' "assoluta memoria" che duplica il presente, raddoppia il fuori e fa tutt'uno con l'oblio, poiché essa stessa viene continuamente dimenticata per essere ricostituita: il suo piegarsi si confonde con il dispiegarsi poiché questo resta presente in quello come ciò che è piegato. [...] Finché il fuori è piegato, gli è coestensivo un dentro, così come la memoria è coestensiva all'oblio. La vita, la lunga durata è questa coestensività. Il tempo diventa soggetto in quanto è il piegamento del fuori e a questo titolo fa passare ogni presente nell'oblio, ma conserva ogni passato nella memoria, conserva l'oblio come impossibilità del ritorno e la memoria come necessità del ricominciamento⁶⁹.

Deleuze sostiene che per molto tempo Foucault interpretò il fuori come una forma estrema di spazialità, non riconoscendo l'importanza che il tempo ha in essa. Spazio e tempo sono, dunque, profondamente intrecciati tra di loro e trovano un loro terreno comune nella "battaglia" che si svolge sulla linea tra il dentro ed il fuori. Il rapporto tra un'interiorità ed un'esteriorità nasce da un intreccio di relazioni di forza che sono dotate di una loro materialità, essendo fatte di corpo e di "carne". Il principio che regola il rapporto di forza tra potere e sapere e che li articola tra di loro in un intreccio diagrammatico è ciò che fa dei processi di soggettivazione delle specifiche forme. Dunque, si può dire che il rapporto di forza che consente ogni volta di aprire le pieghe dell'essere si costruisce nel reticolo relazionale che oppone/unisce forme e forze. La forza è il principio di movimento, la forma è la configurazione spaziale materiale che i rapporti di forza assumono. Tale relazione, dunque, da una parte oppone forme e forze, visibile ed enunciabile, cose e parole, dall'altra costituisce il presupposto stesso dell'apertura verso il fuori. Esso rappresenta, infatti, la dinamica che dissolve e che crea, che aggiunge al potere ed al sapere il sé. Quest'ultimo, a sua

⁶⁷ Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit.

⁶⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, op. cit.

⁶⁹ G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in Foucault, op. cit., p. 109.

volta, si identifica, secondo Foucault, con il *pensiero*. Per il filosofo francese pensare significa, in primo luogo, *problematizzare*.

Per molto tempo ho cercato di sapere se sia possibile caratterizzare la storia del pensiero distinguendola dalla storia delle idee (...) e dalla storia delle mentalità (...). Mi è sembrato che ci fosse un elemento in grado di caratterizzare la storia del pensiero: si potrebbe chiamare i problemi o più esattamente le problematizzazioni. Quello che distingue il pensiero è che si tratta di una cosa completamente diversa dall'insieme delle rappresentazioni che sottendono un comportamento; è completamente diversa anche dall'ambito degli atteggiamenti che possono determinarlo. Il pensiero non è ciò che abita una condotta o le dà senso; è, piuttosto, ciò che permette di prendere le distanze nei confronti di questa maniera di fare o di reagire, di assumerla come oggetto di pensiero e di interrogarla nel suo senso, le sue condizioni ed i suoi scopi. Il pensiero è la libertà rispetto a quello che si fa, il movimento con cui ci si distacca da quello che si fa, lo si costituisce come oggetto e lo si pensa come problema⁷⁰.

Potere, sapere e sé fanno del pensiero la forma più radicale di problematizzazione dell'umano che nasce non da un concetto innato o acquisito di razionalità ma da una capacità di auto – riflessione ed auto – creazione che si forma dalla presa di distanza che il soggetto opera rispetto alle proprie azioni. La libertà di pensiero nasce proprio nella distanza, rappresenta lo spazio del fuori nel quale si costruisce l'oggetto e si ridefinisce il soggetto. Il pensiero del fuori, infatti, agisce in una duplice direttrice: come oggettivazione rappresenta lo spazio ed il tempo che si interpongono tra l'azione e l'interrogazione sul suo senso; come soggettivazione indica il movimento che mette in rapporto un'identità con un'alterità, con un altro soggetto ma anche con tutto un mondo di cose ed eventi che si dispiegano nello spazio liminare tra dentro e fuori. Dunque, il pensiero non va inteso come autocoscienza ma come auto – affermazione, auto – creazione del soggetto. Non si tratta di una condizione innata o naturale; la libertà come forma di autonomia è una dimensione storico – genealogica. Essa, inoltre, è relazionale e, in qualche modo, nietzschianamente “tragica”. Non nasce dalla volontà razionale elevata a legge morale universale ma dalla volontà di potenza che si genera nel rapporto di forza che prima di tutto unisce/divide la soggettività dalle sue molteplici forme. La “genitalità del pensiero” è una caratteristica fondamentale della sua auto – affezione che conquista anche la regione oscura dell’ “impensato”. Infatti, come sostiene Deleuze: “*l'impensato problematico fa posto ad un essere pensante che si problematizza a sua volta come soggetto etico*”⁷¹.

È nella letteratura di Blanchot, di Sade, di Holderlin che Foucault ritrova tale libertà dispiegata del “fuori”⁷². Con questi scrittori, infatti, il problema della libertà diviene il “luogo” di una rivoluzione al contempo etopolitica ed ontologica. L'uomo, non avendo più un ordine che lo contenga, si dispiega come soggetto dell'azione libera, aprendosi al “senza limiti”, sperimentando la vertigine e l'inquietudine dell'autonomia come forma di auto – costruzione a partire dalla *distanza* con se

⁷⁰ M. Foucault, *Polemica, politica e problematizzazioni* in *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 246.

⁷¹ G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in *Foucault*, op. cit., p. 119.

⁷² Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit.

stessi. In questi scritti il problema della libertà coincide, dunque, con la questione stessa del soggetto, con la fondazione ontologica della soggettività. La libertà non rappresenta più il predicato del soggetto in quanto essa è il soggetto, è l'atto con cui il soggetto si porta fuori di sé. La letteratura moderna sgretola l'umanesimo e le sue ipostatizzazioni identitarie. Ne emerge un'immagine dell'uomo senza volto ed allo stesso tempo con molteplici fisionomie. Ma questa configurazione ontologica non rappresenta una forma drammatica di finitudine o una manchevolezza insuperabile, come gran parte della letteratura filosofica ed antropologica mette in evidenza. L'uomo si pone in una dimensione di apertura che è condizione di possibilità. Nella letteratura di Blanchot le "parole e le cose" assumono un altro significato: lo scrittore "ha conosciuto la storia come la propria libertà e la propria libertà come la libertà della storia universale"⁷³. La scrittura moderna è per Foucault il luogo di una rivoluzione che fa dei processi di soggettivazione delle importanti esperienze di liberazione. In questo senso, l'attitudine critica che discende dalla rilettura della domanda "Was ist Aufklärung?"⁷⁴ deve essere integrata e vissuta alla luce di una scrittura che si fa movimento di liberazione e occasione di apertura verso il "fuori". Ma per far ciò bisogna sgombrare il campo da due equivoci. Il pensiero del fuori non coincide né con la *riflessione* né con la *finzione*. Qualsiasi forma di riflessione, infatti, rischia di trasformare il "piegamento" in interiorità che si incentra sulla coscienza individuale e che si sofferma sul vissuto. In questa interiorità il "fuori" coinciderebbe con "l'esperienza del corpo, dello spazio e dei limiti del volere"⁷⁵. Da ciò discende la necessità di trasformare il linguaggio riflessivo in atteggiamento limite che non si dispieghi in una forma di auto – referenza interiore ma in un'apertura relazionale. Foucault sottolinea che il linguaggio di Blanchot fa un uso non dialettico della negazione:

Negare dialetticamente è far entrare quel che si nega nell'interiorità inquieta dello spirito. Negare il proprio discorso come fa Blanchot significa farlo passare incessantemente al di fuori di se stesso, significa privarlo in ogni istante non solo di quello che ha appena detto ma del potere stesso di enunciarlo; significa lasciarlo là dove si trova, lontano, dietro a sé, così da esser libero per un inizio – che è una pura origine poiché il discorso non ha che se stesso ed il vuoto come principio, ma che è parimenti un ricominciare poiché è il linguaggio passato che, scavando in se stesso, ha liberato questo vuoto⁷⁶.

Anche il linguaggio della finzione può ostacolare l'apertura della piega. Ciò in quanto nella finzione, nello "spessore delle immagini", si possono depositare dei significati preconcepiuti che ricostruiscono la "vecchia trama dell'interiorità". La finzione non deve, dunque, restituire le immagini nella loro chiarezza e luminosità ma, al contrario, deve renderle trasparenti, aprirle al fuori dell'inimmaginabile. In Blanchot, dunque, la finzione non diviene immagine ma interstizio tra le immagini, "intermediario neutro"; essa si propone non di portare alla luce l'invisibilità delle

⁷³ F. Ferrari, *Non rappresento più, sono in Ivi*, p. 68.

⁷⁴ Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3(1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit.

⁷⁵ M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit., p. 23.

⁷⁶ *Ivi*, p. 25.

immagini ma di rendere visibile “*l’invisibilità dell’invisibile*”. Da ciò discende lo stretto legame tra la finzione e lo spazio, che corrisponde a ciò che per la riflessione è il negativo.

Così la pazienza riflessiva, sempre volta fuori se stessa, e la finzione che s’annulla nel vuoto in cui scioglie le sue forme s’intrecciano per tessere un discorso che appare senza conclusione e senza immagine, senza verità, né teatro, senza prova, senza maschera, senza affermazione, libero da qualsiasi centro, affrancato dalla propria origine, e che costituisce il proprio spazio come il fuori verso il quale, fuori del quale esso parla⁷⁷.

Questo discorso può sembrare inizialmente come un commento che raddoppia le parole nel fuori che le accompagna, ma si tratta di un percorso che illumina quelle figure, quei volti, quelle cose, quegli eventi che non hanno mai “ricevuto linguaggio”. La scrittura di Blanchot è, secondo Foucault, la manifestazione di ciò che si intende compiutamente per “pensiero del fuori”: un pensiero che si rapporta non all’identità auto – riflessiva del soggetto di conoscenza ed all’interiorità che la manifesta riconfermandola, ma ad un discorso del limite che fa risplendere gli interstizi, gli spazi vuoti, le zone d’ombra che si celano dietro la dimensione riflessiva e di finzione del linguaggio. Ciò significa che il pensiero si trova nel “*fra*”, nella distanza/vicinanza che connette tra loro le parole e le cose, nello spazio interstiziale della marginalità e dell’indicibilità.

Se di una forma di *interiorità* si può parlare nella letteratura di Blanchot si tratta di un’ “*interiorità d’attesa*”, di una pura forza attrattiva che consente all’interno di rimanere in rapporto con il fuori senza dare mai luogo ad una chiusura o ad una dispersione definitiva. L’attrazione, a sua volta, è la dimensione in cui è esprimibile tale rapporto con il fuori, rapporto che in Sade assume le sembianze del *desiderio*, in Nietzsche della *forza* ed in Bataille della *trasgressione*. L’esperienza del fuori, “*la più nuda*”, diviene nei romanzi di Blanchot una condizione di sospensione, una forma di *attrazione* da non intendere nel senso tradizionale del termine, cioè come qualcosa che unisce ed accomuna due persone o due cose. La forza d’attrazione si esprime nella vertigine del fuori, nel rapporto che il pensiero stabilisce con l’apertura stessa, con la percezione dell’assenza di barriere, di confini, con la sensazione di vertigine che si sperimenta davanti all’ignoto ed al vuoto. Ma rimanere in rapporto con il *fuori del fuori* significa, appunto, non risolvere la relazione in una dimensione di comunicazione difensiva. L’attrazione è in relazione solo con il *limite*:

(...) l’attrazione, così come la concepisce Blanchot, non si fonda su alcun fascino, non spezza alcuna solitudine, non istituisce alcuna comunicazione positiva. Essere attratto non significa essere invitato dall’attrattiva dell’esteriore, significa piuttosto sperimentare, nel vuoto e nella messa a nudo, la presenza del fuori e, legato a questa presenza, il fatto che si è irrimediabilmente fuori del fuori. Ben lungi dall’invitare l’interiorità ad accostarsi a un’altra, l’attrazione mostra imperiosamente che il fuori è là, aperto, senza intimità, senza protezione, né ritegno (...) e mostra che a questa stessa apertura non è possibile accedere, poiché il fuori non libera mai la sua essenza; non può offrirsi come una presenza positiva ma solo come l’assenza che si ritira il può lontano

⁷⁷ M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit., pp. 26 – 27.

possibile da se stessa e sprofonda nel segno che produce perché si avanzi verso di essa, come se fosse possibile raggiungerla⁷⁸.

Ma l'attrazione ha come correlativo la *negligenza*. Per essere attratto l'individuo deve essere negligente, cioè deve lasciarsi dietro le spalle il proprio passato e la propria vita che viene così allontanata, tenuta a distanza nel solco scavato dal fuori. Per mantenersi in un rapporto di attrazione è, dunque, fondamentale prendere le distanze da se stessi, mettersi in discussione, mantenere una forma di distacco che è anche e soprattutto auto – ironico. La negligenza, dunque, è da intendersi come ritrazione da se stessi che mantiene, però, viva la relazione in una forma potenziale: l'apertura al fuori del pensiero. L'attrazione è tale relazione potenziale, la *potenza non in atto* che unisce/divide l'individuo da se stesso. Ma in tale relazione non attuale di apertura alla potenza del pensiero si inserisce un terzo elemento che consente l'articolazione paradossale del fuori nel dentro e nel dentro nel fuori: la *legge*.

La presenza della legge è infatti la sua dissimulazione. La legge sovranamente domina le città, le istituzioni, i comportamenti ed i gesti; qualsiasi cosa si faccia, per quanto grandi siano il disordine e l'incuria, la legge ha già dispiegato la sua potenza (...). Si può certo ritenere di esserne separati, di guardarne l'applicazione dall'esterno; proprio nell'istante in cui si ritiene di leggerne da lontano decreti che valgono unicamente per gli altri, proprio allora si è più vicini alla legge, la si fa circolare (...). E tuttavia questa perpetua manifestazione non illumina mai quel che si dice o qual che vuole al legge: più che il principio o la prescrizione interna dei comportamenti, essa è il fuori che li avvolge, e che, in tal modo, li sottrae a qualsiasi interiorità; è la notte che li limita, il vuoto che li circonda, tramutando all'insaputa di tutti, la loro singolarità nella grigia monotonia dell'universale, e aprendo intorno ad essi uno spazio di malessere, d'insoddisfazione, di zelo moltiplicato⁷⁹.

Come non sentire nelle parole foucaultiane l'eco del dialogo kafkiano del contadino davanti alla porta della legge? *“Il tribunale non vuole nulla da te. Ti accetta quando vieni e ti lascia andare quando vai”*⁸⁰. La risposta del guardiano tradisce l'insensatezza apparente della legge: l'attesa del contadino davanti alla porta della legge che è aperta ma non destinata a lui. La legge si esprime in un'ingiunzione contrastante che mentre vieta qualcosa dimostra anche che è possibile il fuori. Ma è un fuori al quale non si può accedere, è un fuori che limita l'interiorità o che esprime essa esclusivamente in un'attrazione d'attesa. Non si tratta di una costrizione, non è *“la prescrizione interna dei comportamenti”*; è l'esteriorità che li limita ed il vuoto che li avvolge. È ciò che apre la singolarità all'universale mantenendola in una relazione paradossale di inclusione/esclusione. L'*irrelato* è la forma della relazione che dispiega, secondo Agamben⁸¹, la potenza non in atto che sospende la vita alla legge, che la sprofonda nell'insensato o nello *“zelo moltiplicato”*. Il problema è riuscire a pensare questa apparente insensatezza, dando voce al fuori, illuminando il

⁷⁸ M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit., pp. 29 – 30.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 35 – 36.

⁸⁰ F. Kafka, *Il processo*, trad. it. di G. Landolfi Petrone e M. Martorelli in Id., *Tutti i romanzi e i racconti*, A cura di I. Alighiero Chiusano e G. Raio, Newton Compton editori, Roma, 2006, p. 286.

⁸¹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Potere sovrano e la nuda vita*, op. cit.

vuoto. Ed, a mio avviso, è questo il nocciolo del dibattito Benjamin/Scholem, riguardo all'interpretazione del testo kafkiano⁸². Nello scambio epistolare del 1934 tra i due, Scholem, infatti, interpreta il saggio benjaminiano su Kafka sostenendo la tesi di una legge che ha perso il suo significato; Benjamin ribatte che non è la legge che ha perso il suo significato ma “*gli scolari che hanno perso la scrittura*”, che hanno smarrito la chiave di interpretazione della stessa.

Con questo è connessa la storia della scrittura. Che i discepoli l'abbiano smarrita o che non sappiano decifrarla, finisce per essere la stessa cosa, giacché, senza la chiave giusta, la scrittura non è appunto scrittura ma vita. Vita quale viene vissuta nel villaggio sotto la montagna del castello. Nel tentativo di trasformare la vita in scrittura io vedo il senso del rovesciamento al quale tendono numerose allegorie kafkiane (...)⁸³.

La difficoltà a cui è esposta ogni vita, la nuda vita benjaminiana, è quella di rendere dicibile il fuori, il vuoto, l'assenza stessa della legge e la condizione di irrelato che essa porta con sé. Secondo Foucault, l'*interiorità d'attesa* che emerge nei romanzi di Blanchot rappresenta proprio il tentativo di rendere dicibile tale relazione paradossale tra attrazione e negligenza, tra dentro e fuori della legge, tra nuda vita ed eccezione sovrana. Ciò è possibile attraverso la scrittura kafkiana, come per mezzo dei romanzi di Blanchot. La scrittura stessa, infatti, mettendo a nudo tale condizione fornisce anche una chiave per poterla vivere e per poterla interpretare, per poter trovare nel gesto dissacrante che la smaschera l'estrema forma di libertà e di rivoluzione.

Come si potrebbe conoscere la legge e realmente esperirla, come si potrebbe costringerla a rendersi visibile, a esercitare apertamente i suoi poteri, a parlare, se non la si provocasse, se non la si mettesse con le spalle al muro, se non ci si spingesse risolutamente sempre più lontano verso il fuori in cui essa sempre più profondamente si ritira?⁸⁴

Nella raccolta di testimonianze intitolata, “*La vita degli uomini infami*”⁸⁵ Foucault riprende questo concetto parlando di tutte quelle esistenze costrette nell'oscurità che assumono la loro “energia” laddove si scontrano ed entrano in conflitto con il potere. È nel rapporto di forza che la vita può, allo stesso tempo, essere asservita e liberarsi. Ma, ci si chiede: è proprio impossibile varcare la linea, concepire degli spazi liberi dal potere in cui i processi di soggettivazione non rischiano sempre di trasformarsi in forme di assoggettamento?

Le tecniche di soggettivazione analizzate negli ultimi anni al *Collège de France*, nonostante l'apparente “inservibilità” che manifestano se rapportate direttamente alle problematiche odierne, mostrano, comunque, la strada da percorrere per un ripensamento radicale della soggettività che mantenga il proprio legame con una *genealogia dell'immanenza*. Ripercorrere le tecnologie di sé e le pratiche di cura che

⁸² Cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913 – 1940*, trad. it. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1978.

⁸³ *Ivi*, p. 254.

⁸⁴ M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, op. cit., p. 36.

⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, trad. it. di Il Mulino, Bologna, 2009.

nel passato classico hanno spinto gli uomini a pensarsi come soggetti etici, estetici, politici può servire a rischiarare la storia di dispositivi caduti nell'oblio. Ma l'importanza di tale riscoperta risiede soprattutto nella volontà foucaultiana di riallacciare i legami con il progetto più radicale che ha segnato la sua vita intellettuale: l'idea di trovare nel *pensiero del fuori* il risvolto della medaglia della critica all'umanesimo, mirabilmente proposta ne "*Le parole e le cose*". Il *pensiero del fuori*, infatti, rappresentò, rispetto a quest'opera, il tentativo di aprire un percorso di riflessione che prendesse in carico fino in fondo il problema della centralità dell'uomo, rimasto orfano della "tramontata" cultura umanistica e razionalistica.

Che forme assume la soggettività umana dopo la morte dell'uomo?

A questa radicale domanda Foucault oppone un *ethos* filosofico, politico, estetico che pone nell'atteggiamento limite e nell'attitudine alla problematizzazione l'apertura di uno "*spazio in cui è finalmente possibile pensare*"⁸⁶. Per questo motivo, solo le forme di racconto e di scrittura che si aprono al *fuori del fuori* riescono a varcare la linea e a trasformare il rapporto di forza in differenti forme di liberazione. Queste, però, presuppongono molteplici "*modi di vita*", come ebbe a definirli lo stesso Foucault. Si tratta di concepire la vita come una dimensione in continuo divenire, mobile, auto – creativa ed auto – assoggettante allo stesso tempo. Come nota Deleuze, Foucault sembra appassionato dal tema del *doppio*. Egli, infatti, dichiara che il fuori dell'attrazione è identico a quello del doppio. Il "*compagno*" con cui ogni vita dialoga in un rapporto di vicinanza/lontananza e che raddoppia il soggetto ponendolo ad una certa distanza da se stesso indica il culmine di quella attrazione dissimulata che rende possibile pensare diversamente, pensare altro e pensare l'altro. Dunque, il doppio non rappresenta:

uno sdoppiamento dell'Uno, ma un raddoppiamento dell'Altro. Non una riproduzione dello Stesso, ma una ripetizione del Differente. Non l'emanazione di un Io ma l'immanentizzazione di un sempre altro o di un Non – io. Nel raddoppiamento non è l'altro che è un doppio, sono io che mi vivo come il doppio dell'altro: non incontro me stesso all'esterno, ma trovo l'altro in me⁸⁷.

6.7 Pensare il paradosso: problematizzazioni, direttrici di soggettivazione e controcondotte

Il nucleo delle riflessioni foucaultiane ruota intorno alla dimensione paradossale del bio – potere che crea degli spazi di contatto tra etica delle soggettivazioni e processi di assoggettamento bioeconomico e tecnoscientifico. Ciò soprattutto in quanto il potere non opera semplicemente attraverso delle dinamiche repressive o oppressive ma si identifica con i meccanismi desideranti che si articolano nei corpi e che circolano microfisicamente attraverso i processi di soggettivazione. La dimensione fondamentale, dunque, per comprendere i caratteri generali del biopotere moderno e le sue articolazioni nei dispositivi neo – pastorali e governamentali deriva dalla comprensione del nesso profondo che articola/differenzia la dimensione oggettivante

⁸⁶ G. Deleuze, *Sulla morte dell'uomo ed il superuomo* in *Foucault*, op. cit., p. 133.

⁸⁷ G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)* in *Ivi*, pp. 99 – 100.

e quella soggettivante del potere. A colloquio con H. L. Dreyfus e P. Rabinow⁸⁸ Foucault espresse questo concetto in maniera molto chiara parlando della necessità, per ogni movimento di liberazione e per ogni contro - condotta che tenda ad opporre il proprio discorso di verità a quello imperante della biopolitica, di vedere nel potere un complesso intreccio strategico. Il potere è, in primo luogo, un *rapporto di forza* che si istituisce non soltanto tra individui ma anche tra dispositivi, apparati e discorsi di verità differenti. Fin quando si fa riferimento alla strategia si ammette che i rapporti di forza si presentano in una forma mobile e continuamente ribaltabile. Nel rapporto di forza gli effetti coercitivi ed assoggettanti, cioè, non assumono una configurazione stabile che definisca la superiorità di alcuni dispositivi o discorsi di verità su altri. I rapporti di forza non assurgono, dunque, a posizioni stabili di potere nel campo delle relazioni strategiche. La *microfisica dei poteri* si serve di un insieme di apparati impercettibili, sfuggenti, strutturati su micro - condotte che consentono al biopotere il massimo grado di circolazione e di presa sui corpi. Ma le *condizioni strategiche* possono trasformarsi in *rapporti di dominazione* nel momento in cui uno o più dispositivi o apparati di potere tendono a prevalere sugli altri, decretando cosa, in una determinata congiuntura spazio - temporale, cade all'interno della sfera di visibilità e di enunciazione del potere. Anche i rapporti di dominazione, tuttavia, sono profondamente instabili, si modificano continuamente e si possono trasformare in dinamiche strategiche di lotta. Ma se il biopotere è inteso nietzschianamente come un rapporto di forza, allora si dovrà ammettere anche la sua costitutiva *paradossalità*. Nelle opere e nelle numerose interviste in cui si parla di genealogia dei poteri Foucault cercò di mettere in primo piano questa costitutiva paradossalità incentrando l'attenzione sul carattere desiderante, produttivo/conservativo che assumono i dispositivi strategici nella configurazione dei poteri governamentali e neoliberali. Ciò che differenzia prevalentemente il potere sovrano da quello governamentale si può esprimere sinteticamente in questa dinamica che definisce la convergenza e l'indissociabilità, nel potere biopolitico, di una componente seduttivo/desiderante ed una eteronomo/assoggettante. E ciò, attenzione, non perché esista una differenza formale tra apparati, istituzioni e dispositivi che fanno riferimento alla sovranità ed al biopotere. Se di una differenza si parla essa deve essere ricercata nel "come" del potere non nel "chi" o nel "che cosa", cioè nei meccanismi di funzionamento dei dispositivi di potere e degli apparati di sapere. In ogni caso, sono sempre esistiti dei giochi strategici sotto le incrostature formali del diritto; semmai, il problema è che non si avevano a disposizione analisi che, proponendo un punto di vista genealogico, portassero in luce tali dispositivi microfisici. Dunque, da una parte, è necessario ammettere una continuità tra *sovranità* e *biopolitica*. Dall'altro lato, tuttavia, Foucault non può fare a meno di notare che il potere sovrano si interessava solo episodicamente ed in maniera non strutturata a tutta una serie di processi e di indicatori bio - sociali che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, andarono sotto il nome di fenomeni popolazionisti. La *popolazione*, infatti, divenne il nuovo soggetto/oggetto delle pratiche governamentali, così come l'*economia politica* ne rappresentò la principale forma di

⁸⁸ Cfr. H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, op. cit.

sapere e gli *apparati polizieschi* lo strumento tecno – politico di gestione. Unità ritagliata nello spazio politicamente più vasto e complesso della *società civile*, essa fu, dunque, interpretata come un soggetto/oggetto “naturale” e fu studiata, analizzata e gestita con gli stessi strumenti bio – tecnici della “specie”. Dunque, l’oggetto principale della biopolitica e della bioeconomia a partire dalla seconda metà del XVIII secolo comincia ad essere la “*naturalità della popolazione*”⁸⁹, dimensione studiabile ed analizzabile solamente con il supporto di complessi indicatori e strumenti statistico – demografici, matematici, medico – biologici, ecc. Ciò definisce la particolarità di questo nuovo soggetto/oggetto che va compresa se si vuole realmente capire con quali meccanismi il biopotere traccia delle discontinuità rispetto alla sovranità. In primo luogo, la popolazione, essendo definibile sulla base delle sue caratteristiche naturali, fa riferimento ad una serie di fenomeni bio – medici e sociali come il tasso di natalità, di mortalità, di fecondità, di epidemicità, di morbosità, ecc. In secondo luogo, trattandosi, appunto, di indici o di tassi la vera consistenza della popolazione può essere colta solo nel dato numerico e differenziale. Esiste, quindi, un “livello di tolleranza” entro il quale determinati dati, tassi, indici sono considerati statisticamente normali o normalizzabili; al di fuori di questo *range* i fenomeni vengono considerati numericamente non rilevanti. Il concetto di normalità è, prima di tutto, un concetto statistico che indica in termini generali ed astratti quali sono i comportamenti che possono essere osservati e possono essere inclusi nella categoria più grande di popolazione. A differenza del *popolo*, dunque, la *popolazione* non è sottoposta ad un processo di *normazione* ma ad uno di *normalizzazione* essendo definibile esclusivamente sulla base del dato naturale/normale e non su giuridico. Se, quindi, il potere sovrano regnava su un popolo inteso come sommatoria di sudditi di diritto definiti in base ad una condizione giuridica, il nuovo soggetto/oggetto del potere governamentale e biopolitico è la popolazione, definita statisticamente e medicalmente in relazione alle caratteristiche naturali che la contraddistinguono. Una discontinuità notevole si determina rispetto a questa presunta naturalità, che rappresenta il tratto distintivo della popolazione nelle cosiddette *società di normalizzazione*, sorte a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. Se, infatti, il potere sovrano si esercitava su un insieme di sudditi di diritto, non interessandosi ai fenomeni della natalità, della mortalità, della fertilità intesi nella loro generalità ed astrazione, la biopolitica utilizza, al contrario, questi indici per definire qual è lo spazio di normalità entro il quale inquadrare i fenomeni, i corpi, gli individui. Ed il sapere bio – politico ammanterà queste dinamiche di una vocazione utilitaristico – produttiva e seduttivo – desiderante. Il biopotere, infatti, a differenza della sovranità, deve sapere fino a che punto dire di sì al desiderio degli individui, deve gestire le dinamiche desideranti della popolazione in ciò che hanno di naturale e deve farlo mantenendo una forte connotazione protettivo – securizzante. Lo *ius gladii* del sovrano, infatti, si esercitava sulla vita individuale e collettiva chiedendo sacrifici, armando l’esercito dei sudditi ma non era interessato alla microfisica dei comportamenti privati, bio – sessuali, medici degli individui. Il biopotere, al contrario, si inserisce nelle dinamiche vitali per gestirne la carica

⁸⁹ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit.

dirompente, per indirizzarne utilitaristicamente i comportamenti di consumo, per organizzare un apparato tecno – scientifico che prenda completamente in carico le esistenze sia nella forma individuale del controllo che in quella biopolitica della normalizzazione. Sono queste due dimensioni che ne “*La volontà di sapere*” verranno definite come *anatomo – politica del corpo* e *bio – politica della popolazione*⁹⁰. Gli apparati polizieschi completano il quadro, fornendo gli strumenti tecnici che consentono di definire le categorie di normalità/anormalità ed estendendo la presa degli strumenti amministrativo – governamentali rispetto ai tradizionali strumenti legislativi. In questo modo si diffuse una logica emergenziale di gestione delle politiche pubbliche che privilegiò i dispositivi normalizzanti su quelli gestibili nella sfera ordinaria del diritto.

Ho voluto brevemente ricostruire la genealogia governamentale proposta da Foucault per far comprendere come, laddove si fa riferimento al carattere costitutivamente paradossale del potere biopolitico, non si puntualizza un aspetto secondario o una sottigliezza logico – interpretativa ma uno dei caratteri storicamente più complessi che distinguono la biopolitica da altre forme di gestione del potere politico. E non bisogna pensare che i nostri moderni stati democratici fondati sulla sovranità popolare non rispecchino le contraddizioni tipiche dei dispositivi governamentali. Oggi, al contrario, si assiste ad una complessificazione e ad una moltiplicazione dei dispositivi neo – pastorali che prendono in carico la politica del vivente sia nei suoi aspetti visibilmente oggettivanti che in quelli contraddittoriamente soggettivanti. Nel presente lavoro sono state analizzate due dimensioni di questo potere, quella bioeconomica e quella tecno - scientifica, cercando di farne emergere i tratti salienti dal punto di vista antropo – sociale.

In questo paragrafo vorrei sottolineare la paradossalità intrinseca di questi. Ciò al fine di comprendere come le tesi dell’ultimo Foucault possano applicarsi alla comprensione della nostra realtà odierna, (che, sicuramente, necessita di una profonda problematizzazione etico – politica) creando spazi possibili di liberazione e di opposizione a partire dai processi di soggettivazione individuali e collettivi. Dagli scritti dell’ultimo Foucault si possono trarre delle importanti riflessioni riferibili alle direttrici di soggettivazioni e alle contro - condotte che oggi possono essere opposte alle strategie microfisiche dei poteri bioeconomico – tecnocratici ed alla definizione riduzionista e de – complessificata che essi propongono della condizione umana.

A questo proposito è necessario ripartire dalla possibilità di pensare il potere come una dimensione costitutivamente paradossale che, nel momento stesso in cui incatena, può anche aprire degli spazi di libertà. Infatti, se il soggetto non fosse complessivamente investito dalle dinamiche di potere non potrebbe nemmeno agire liberandosene. La condizione affinché vi sia liberazione non risiede in una natura pura, innata, presupposta del soggetto o nella volontà che la manifesta in forma autonoma. La volontà, come dimostra non solo Foucault ma anche Arendt, indica la naturalizzazione del nesso libertà – etica nel soggetto razionale – universale; l’*etopolitica*, invece, ne rappresenta il ribaltamento in una concezione de-sostanzializzata e de-organizzata dell’individualità, risultato di molteplici e mutevoli

⁹⁰ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, op. cit.

processi di soggettivazione/oggettivazione. E se le etiche nomadi, i paesaggi umani de-sostanzializzati, virtualizzati, resi polisemici mostrano che una differente visione dell'umano è possibile, il riconoscimento di una forma radicale e fragile di libertà etopolitica può condurre la problematizzazione antropologica e filosofica al di là delle schematiche dicotomie umano / post – umano. Non si tratta di capire, infatti, quale tipo differente di umanità ha preso il posto del defunto uomo vitruviano. Bisogna, invece, ricercare il cambiamento, la molteplicità, la trasformazione che la stessa condizione umana è capace di esprimere.

Propongo, pertanto, di analizzare alcuni *macro – problemi* che esprimono nella contemporaneità la profonda paradossalità del potere nelle sfere della bioeconomia e delle tecnoscienze.

La prima tematica che vorrei affrontare è quella dell'*auto – responsabilizzazione del soggetto*. Questa dimensione è stata sottoposta ad investimenti semantici differenziati, tutti però riconducibili all'etica dell'autonomia personale e della padronanza di sé. Vorrei mettere in evidenza questa problematica perché rappresenta il concetto chiave da cui un atteggiamento *etopolitico* può ripartire alla ricerca di variegate direttrici di soggettivazione. Tuttavia, questo tema rappresenta anche uno dei terreni in cui la presa biopolitica oggettivante si è rivelata economicamente e tecnicamente più proficua. Si tratta, da una parte, di una dinamica produttivo/utilitaristica che esercita il potere governamentale sul vivente in nome della disciplina e del controllo; dall'altra fa riferimento alla gestione delle dinamiche desideranti ed alle aspirazioni soggettive. Il *potere neo – pastorale* si estende ai processi di soggettivazione facendo sì che siano i singoli corpi a farsi attori del proprio assoggettamento. L'etica dell'autonomia genera la più radicale forma di eteronomia individuale, dando vita a dispositivi assoggettanti che passano attivamente e silenziosamente attraverso i corpi, incatenandoli ad una logica generale di produttività e di iper – stimolazione del desiderio. Tutto ciò, come detto, non ha nulla di costrittivo; l'individuo è educato a *dire la verità su se stesso* e a farlo in una direzione che privilegi l'autonomia, l'aspirazione alla libertà, la stimolazione del desiderio.

Come sottolinea Foucault facendo riferimento alla sessualità, il biopotere moderno non reprime ma fa in modo che la retorica della repressione del desiderio e la liberazione del corpo si trasformino in strategie assoggettanti. Ecco come avviene il ribaltamento, sempre possibile, delle dinamiche di soggettivazione in processi generatori di eteronomia. Ed è questo il motivo per cui l'azione di smascheramento, di messa in discussione, il travaglio critico non deve mai essere tralasciato e deve generarsi da processi di soggettivazione molteplici e diversificati.

L'economia neoliberale, ad esempio, fa dell'autonomia e del principio di auto - responsabilizzazione dell'individuo la propria bandiera, trasformando l'iniziativa personale, i tratti distintivi della personalità, le caratteristiche comportamentali, sociali, personali in presupposti indispensabili alla propria estensione. Ma, naturalmente, l'aspetto più inquietante risiede nel fatto che tale azione non è vista come una dimensione costrittiva ma come un'occasione di promozione della piena realizzazione individuale e della crescita sociale e culturale dell'individuo. Saranno,

dunque, assecondate condotte di vita che mirano all'autonomia, all'indipendenza, alla totale presa in carico dei bisogni individuali, alla valorizzazione delle capacità relazionali e comunicative, al fine di creare una sintonia quasi "naturale" tra bio – etiche individuali ed imperativi produttivistico – lavorativi. Quando l'individuo nella sua interezza diviene una "risorsa umana" o un "capitale umano" la bioeconomia attua un controllo totale che si esercita attraverso l'autonomizzazione del soggetto desiderante e la creazione di un'identificazione profonda tra etiche bioeconomiche e condotte personali. La logica del *marchio* o del *logo* lo ha dimostrato ma anche la centralità del concetto di personalità nei processi di gestione del "capitale umano".

Come sottolineato, questo tipo di potere è di natura gestionale e *neo – pastorale* in quanto stimola la "confessione" come forma di circolazione dei "discorsi veri". Inoltre, esso diversifica le condizioni, prendendo in carico singolarmente le condotte lavorative e vitali dei soggetti, pur inserendole in una più vasta logica di massificazione totalizzante. Nella bioeconomia moderna, infatti, esiste una logica *oikonomica* che trasforma le condizioni la vita di tutti in dinamiche individualizzanti che differenziano le posizioni lavorative, attraverso sistemi sempre più complessi ed invisibili di premi e punizioni. Si tratta della caratteristica fondamentale del potere *neo – pastorale*: conciliare *totalizzazione* ed *individualizzazione*, al fine di mantenere il controllo silente e spezzare tutti i possibili fronti di resistenza o la creazione di forme di solidarietà trasversale. Questo aspetto, infatti, deve essere posto al centro dell'attenzione: se il potere bioeconomico e tecnoscientifico è microfisico, tenderà ad agire in contesto strategico creando discontinuità, introducendo una molteplicità di posizioni differenziate, trasformando situazioni lavorative e regole comuni in un universo segmentato e discontinuo di rapporti di lavoro al quale si applicano regimi giuridico – legislativi differenti. Spezzare le lotte, creare l'illusione di diversificate condizioni esistenziali e lavorative: in questo modo il potere neo – pastorale gestisce il "disordine", convertendolo in ordine produttivistico ed ancorando a sé un corpo in tutto e per tutto dipendente ma abbagliato da un'artificiale aspirazione all'autonomia ed alla padronanza di sé. Tutto ciò passa per la dimensione della personalità e del carattere. Questi concetti sono molto importanti in quanto esprimono la vocazione bio – sociale della logica neocapitalistica e tecnoscientifica che si pone, appunto, a metà strada tra attitudine naturale ed abilità acquisita. La personalità, infatti, è considerata come un sostrato bio – naturale che struttura determinate capacità comunicative, relazionali, culturali, caratteriali su cui, poi, può innestarsi una differente disposizione all'apprendimento. La personalità è un tratto che deve essere per metà preesistente a livello naturale e per metà formabile attraverso un adeguato investimento di risorse economiche e culturali.

Un altro aspetto dell'auto – responsabilizzazione riguarda la *gestione del rischio*. Vi sono delle tesi che considerano la propensione al rischio come una problematica globale che assume delle caratteristiche potenziali. Beck, ad esempio, sottolinea la microfisicità del riferimento al rischio che si fonda sempre più su una rappresentazione emergenziale di tipo "virtuale", sempre aperta al *possibile altrimenti*⁹¹. Ciò crea una condizione perenne di mobilitazione e di rischiosità sociale da cui il singolo è chiamato a difendersi con strumenti personali sempre più estranei

⁹¹ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, op. cit.

ad una gestione politica e giuridica. Viviamo in società dell'emergenza nelle quali più il rischio diventa indistinto e potenziale più si chiede al singolo cittadino di prendere in carico la gestione dei sistemi assicurativi e previdenziali che lo riguardano. Infatti, specialmente in seguito alla crisi dei sistemi di *Welfare*, si assiste in Europa all'individualizzazione della responsabilità in caso di rischio. Ciò significa che la tendenza a spostare sull'individuo il peso gestionale ed organizzativo dei compiti di cura e di assistenza si accompagna anche ad una delega della responsabilità nell'assicurazione contro i rischi di qualsiasi natura. Ecco, allora, che la dimensione del rischio e la logica emergenziale che porta con sé divengono delle componenti importanti dei processi di soggettivazione. A ciò corrisponderà lo spostamento della responsabilità che prima era statale e sociale nella sfera del privato e nei settori della bioeconomia specializzati nella gestione assicurativa, previdenziale, pensionistica. Come sottolinea O. Marzocca⁹², infatti, la produzione di tecnologie e dispositivi di governo del rischio si è combinata negli ultimi anni con l'elaborazione di etiche individuali e collettive che privilegiano l'attenzione, la disponibilità, la gestione prudentiale delle vite. Dunque, questa ha rappresentato una componente molto importante dei processi di soggettivazione. Ma il *prudenzialismo* individualista moderno si intreccia con una dimensione del rischio che non è da intendersi semplicemente in termini bioeconomici ma anche *genetici*. Lo stesso Foucault aveva osservato, infatti, l'esistenza di un profondo nesso tra rischio economico/lavorativo e rischio genetico⁹³. L'auto - responsabilizzazione del vivente induce il singolo a cercare continuamente stimoli in grado di ri - valorizzare il capitale umano che egli stesso produce, sfruttando le proprie risorse educative, caratteriali, culturali, affettive, emotive, ecc. Ma questa azione di formazione e valorizzazione continua deve essere associata a dispositivi assicurativi che consentano non soltanto di far fronte ai rischi ma anche di prevenirli. Tra questi dispositivi vi sono quelli che garantiscono la salute bio - genetica dell'individuo. Le campagne contro gli stili di vita nocivi, lo sviluppo della diagnostica nel settore delle predisposizioni bio - genetiche, l'incitamento continuo a seguire diete o fare esercizio fisico sono alcune delle strategie mediante le quali il governo del rischio si riproduce nella cultura neoliberale.

Ma l'etica prudentiale di auto - gestione del rischio è collegata ad un'indagine più generale sull'influsso che i processi di soggettivazione bioeconomica esercitano sulla componente organica. Il *bios*, infatti, è al centro di un investimento desiderante che può, ancora una volta, costituire il punto d'innesto di numerose direttrici di liberazione o, al contrario, l'aspetto su cui il potere bioeconomico e tecnoscientifico agisce, penetrando nel corpo. E si tratta della dimensione senza dubbio più subdola dell'assoggettamento, quella derivante dalla gestione delle dinamiche desideranti che fanno della cura di sé, delle tecnologie estetiche, dell' "*economia dei corpi belli ed in forma*" le condizioni fondamentali che trasformano il biopotere una forma di "valorizzazione" della soggettività.

⁹² Cfr. O. Marzocca, *Etica del rischio e governo delle vite in Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit.

⁹³ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 -1979)*, op. cit.

Il corpo è diventato la posta di una lotta tra i figli ed i genitori, tra il bambino e le istanze di controllo. La rivolta del corpo sessuale è il contro effetto di questa avanzata. Come risponde il potere? Attraverso uno sfruttamento economico (e forse ideologico) dell'erotizzazione, dai prodotti abbronzanti fino ai films pornografici... Come risposta alla rivolta del corpo, troviamo un nuovo investimento che non si presenta più sotto la forma del controllo – repressione ma sotto quella del controllo – stimolo, «denudati... sii magro, bello, abbronzato!» Ad ogni movimento di uno dei due avversari risponde il movimento dell'altro. [...] Bisogna accettare l'indefinito della lotta... Questo non vuol dire che non finirà un giorno...⁹⁴

Il nostro corpo appare investito da sollecitazioni continue che oscillano tra le cure dei numerosi esperti a cui ci affidiamo (chirurghi estetici, dietologi, insegnanti di *fitness*, esperti di medicina alternativa, ecc) e le pratiche di *self – help*, gli inviti all'autodiagnosi, le tecniche di auto – valorizzazione del corpo. Anche in questo caso, dunque, si può comprendere come il potere circoli attraverso i dispositivi che fanno della salute, dell'efficienza bio – produttivista, del potenziamento delle attitudini e delle prestazioni il terreno di radicamento del potere⁹⁵.

Tutto ciò crea delle insidie nella comprensione delle poste in gioco potenzialmente esistenti nelle direttrici di soggettivazione. Se, infatti, gli spazi che oggi sono considerati privati, separati, liberi dall'influsso dirompente della produzione bioeconomica o della logica scientifico - gestionale si rivelano, in molti casi, costellati da dispositivi e tecnologie di potere/sapere che vincolano le vite a forme anatomo – politiche di controllo, come è possibile pensare ed agire “altrimenti”?

In primo luogo, riconoscendo il paradosso che tali tecnologie e dispositivi portano con sé e poi cercando di mettere in campo delle forme alternative di soggettivazione, non dimenticando mai che anche queste ultime, in ogni momento, possono trasformarsi in dispositivi e tecnologie che generano eteronomia. Ma proprio su questo aspetto l'etopolitica foucaultiana ha molto da dire. Agire diversamente ed agire con gli altri, cercando degli spazi di discussione, di circolazione e trasformazione dei “discorsi di verità”. Un effetto dirompente, a livello politico, ad esempio, potrebbe essere generato dalla problematizzazione della condizione di precarietà creata oggi da un mercato del lavoro sempre più instabile e deregolamentato. Se i rapporti di forza bioeconomici e neopastorali tendono a diversificare le condizioni, spezzando le lotte ed allontanando da un terreno comune le battaglie, allora il punto di partenza consisterà nella riflessione relativa a continuità o discontinuità delle posizioni lavorative e delle esperienze di vita cui esse danno luogo. Non bisogna dimenticare, infatti, che le trasformazioni del *biolavoro* si riflettono profondamente sulle condizioni vitali, familiari, relazioni degli individui. E questa dimensione, nonostante la diversità dei ruoli e dei compiti è un aspetto che accomuna la maggior parte dei percorsi bio – lavorativi che si muovono all'interno della cosiddetta economia flessibile.

Facendo riferimento alle *pratiche biomediche*, ad esempio, N. Rose ha messo in evidenza come la creazione di comitati e gruppi di pressione uniti intorno ad una battaglia medica o alla richiesta di garanzie sanitarie abbia stimolato moltissimo la

⁹⁴ M. Foucault, *Potere – corpo*, in *Microfisica del potere: interventi politici*, op. cit., p. 139.

⁹⁵ Cfr. L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)* in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit.

creazione di strategie di soggettivazione etopolitiche che hanno opposto resistenza e hanno condotto campagne di sensibilizzazione contro lo strapotere economico delle multinazionali farmaceutiche, agroalimentari, biotecnologiche: “*questi nuovi pastori del soma sposano i principi etici del consenso informato, dell’autonomia, dell’azione volontaria, della scelta, e della non imposizione*”⁹⁶.

La sensibilizzazione anche nel settore delle pratiche di consumo si è affermata, oltre che nei comitati bioetici, anche nelle associazioni di consumatori che rivolgono la propria attenzione verso pratiche di consumo e stili di vita più vicini alla nuova sensibilità ecologica, ambientalista, biologica che si sta diffondendo. Ma anche queste pratiche, che presuppongono un atteggiamento attivo e vigile del consumatore e del cittadino, potrebbero essere - ed in molti casi già sono - destinate a trasformarsi in forme assoggettanti che rafforzano i discorsi di potere bioeconomici e normalizzanti. In queste pratiche i confini tra coercizione e consenso spesso sono sfumati ed il biopotere agisce attraverso le dinamiche relazionali e la gestione della componente emotivo affettiva.

L’emotività, infatti, rappresenta un altro aspetto importante del governo biopolitico del vivente. Emotività manipolata e plasmata dai mezzi di comunicazione di massa, stimolata ed iper – valorizzata utilitaristicamente nelle strategie di *marketing* e nel contesto pubblicitario, esibita in pubblico e ignorata nel privato. Una caratteristica fondamentale delle biopotere, anche e soprattutto nella sua dimensione tecnoscientifica, è la trasformazione del privato in pubblico e del pubblico in privato. Basti pensare agli “effetti collaterali” che l’esibizionismo virtuale genera nello spazio di visibilità dei *social networks*, nei siti di incontri, nei *blogs*. Si tratta di strumenti utilissimi che però possono nascondere un’attitudine all’esibizione narcisistica o voyeuristica del proprio sé, in una società in cui le occasioni e gli spazi di interazione diretta si fanno sempre più scarsi. E ciò genera un’illimitata possibilità di penetrazione per i poteri bioeconomici cui deleghiamo la gestione ed il controllo totale della nostra immagine, delle nostre convinzioni personali, sessuali, politiche, religiose; ciò trasforma le direttrici di soggettivazione in punti di articolazione e circolazione della microfisica dei poteri aprendo i nostri affetti e le nostre emozioni ad un’invasiva codificazione, ad un discorso di potere che li normalizza. Dire, infatti, che il privato diventa pubblico e che il pubblico diventa privato significa accettare la progressiva codificazione non solo linguistica ma emotiva ed affettiva. I mezzi virtuali condizionano non soltanto il modo in cui diciamo le cose ed esprimiamo stati d’animo ed emozioni ma anche il modo in cui li proviamo. L’iperstimolazione emotivo/affettiva potrebbe corrispondere ad un generale impoverimento della capacità di provare ed esprimere sentimenti, accompagnandola ad una destrutturazione degli spazi in cui è possibile condividere esperienze.

Queste affermazioni non intendono sottovalutare le enormi potenzialità che tali mezzi e tali spazi virtuali aprono per i processi di soggettivazione ed anche per la circolazione di contro - condotte e contro – informazione. Come negli esempi precedenti, anche lo spazio virtuale può essere sfruttato come una risorsa o costituire uno strumento di etero – direzione di massa. Il problema è che, sulla scia dell’entusiasmo tecno – scientifico, si tende spesso a dimenticare questo secondo

⁹⁶ N. Rose, *La politica della vita*, op. cit. p. 42.

aspetto. Come sottolinea Lèvy⁹⁷, lo spazio virtuale rappresenta non solo un luogo di resistenza ma anche di influenza dei percorsi identitario – relazionali degli individui. Affinché tale influenza sia accolta criticamente è necessario che il soggetto sviluppi un atteggiamento attivo e vigile nella gestione di questi spazi, facendo sì che essi rimangano “liberi” da condizionamenti economici. La questione principale che preoccupa alcuni studiosi è che, al contrario, nella sfera dei dispositivi e delle tecnologie virtuali, l'accettazione dello *status quo* sia rafforzata da un atteggiamento acritico che presuppone che i progressi tecnoscientifici siano per definizione benefici.

Ciò che manca è, dunque, una certa problematizzazione delle tecnologie o degli spazi virtuali e dei loro impatti sull'uomo. Se le tecnologie trasformano profondamente il paesaggio umano uno dei maggiori punti di contatto è proprio la sfera dell'emozione che è *modificata*, come giustamente osservava McLuhan⁹⁸, ma anche che *si modifica* a contatto con il mezzo tecnologico. Ad esempio, il potere mediatico stimola l'emozione, mettendo in scena drammi privati o trasformando il sensazionalismo informativo in un *business* economico mediato dalla cronaca nera o dal fascino per il crimine ed il sangue. Si dirà che nulla è cambiato rispetto all'esibizione nelle piazze pubbliche del corpo denudato e martoriato del condannato a morte. L'urlo di giubilo della folla era la dimensione catartico – normalizzante attraverso cui il sovrano manteneva l'ordine e rafforzava la propria autorità. Il gusto mediatico per il crimine efferato, per il sangue, per le condizioni emergenziali, pur rilevando la medesima necessità di riconoscimento e di comunanza identitaria, è vissuto ed esperito in solitudine, dietro il filtro televisivo e rappresenta più che altro il piacere voyeuristico di colui che guarda dalla serratura della porta. All'iperstimolazione emotiva, dunque, corrispondono solo spazi circoscritti, istituzionalizzati, controllati, bonificati di espressione delle emozioni e dell'affetto. Ciò che viene bandita è l'espressione deregolata e spontanea dell'emozione e della corporeità. Un problema, questo, che era alla base delle proteste che negli anni Settanta ed Ottanta unirono i “fronti” di resistenza al potere biopolitico.

Ritengo che tutte questi aspetti che compongono la macro – problematica biopolitica siano accomunabili sulla base di un elemento di riflessione comune che fa riferimento alla *de/complenessificazione della condizione umana*.

Infatti, ciò che, nonostante le differenze, emerge dalla questione dell'assoggettamento/soggettivazione bioeconomica e tecnoscientifica è un'immagine dell'uomo appiattita, passiva, priva di complessità e profondità. Da ciò la necessità di trasformare le microrelazioni e le microcondotte in direttrici di problematizzazione etopolitica che restituiscano un *punto di vista non riduttivo*. Vi sono, infatti, tutta una serie di *controcondotte* che consentono di indirizzare i processi di soggettivazione in termini critico – propositivi, aprendo spazi di dialogo e di discussione, spazi in cui è possibile trasformare i comportamenti ed i corpi codificati, normalizzati, investiti dagli effetti di potere in luoghi in cui è possibile

⁹⁷ Cfr. P. Levy, *Il virtuale*, op. cit.

⁹⁸ Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano, 1971.

pensare ad agire diversamente. Spazi di resistenza e di libertà, dunque, spazi non sottratti al paradosso del biopotere ma problematizzati a partire da esso. Micro e macro condotte, tecnologie di sé che si dispiegano nella sfera relazionale e politica, movimenti che promuovono differenti stili di vita e spazi in cui costruirli.

Tra di essi vorrei, solo a titolo d'esempio, citare alcune forme di solidarietà che mirano a ricreare spazi sociali e luoghi di condivisione fondati sulla *logica del dono* e miranti a generare stili di vita e processi di soggettivazione alternativi a quelli utilitaristici ed omologanti della bioeconomia neoliberale (come i *Gas*, gruppi di acquisto solidale, i *Gat*, gruppi di acquisto della terra, le *banche del tempo*, i *gruppi di mutuo aiuto* nati sul *web*, ecc.). Ma la creazione di spazi di socialità è estesa non soltanto alla gestione delle condotte di vita quotidiana ma anche alla creazione di “*luoghi*” di *discussione e dialogo* nei quali la segmentazione e la diversificazione delle condizioni antropo – lavorative venga posta in discussione. L'assenza di una percezione chiara della condizione comune che contraddistingue le “vite precarie” all'interno dell'odierno mercato del lavoro ha l'effetto negativo di spezzare le lotte e frammentare le forme di resistenza. Perché non c'è dubbio che la tematica della *precarietà* rappresenta una delle sfide che le moderne società bioeconomiche devono affrontare. Concorrere sui mercati internazionali, caratterizzati dai processi di delocalizzazione funzionale e produttiva, spinge il “discorso di potere neoliberale” a disconoscere o sottacere le problematiche che la destrutturazione dei tradizionali ruoli lavorativi comporta. E si tratta non soltanto di conseguenze economico – produttive ma soprattutto di vere e proprie trasformazioni che toccano la sfera antropologica, esistenziale e vitale dell'individuo e della società. Questa dimensione non può essere ignorata o disconosciuta ancora a lungo. Una delle proposte che nel dibattito odierno emerge più frequentemente è quella che fa riferimento all'introduzione di un *reddito d'esistenza* che assicurerebbe tutti gli individui, indistintamente, dinnanzi ai “rischi” che minacciano gran parte dei percorsi lavorativi ed esistenziali. Tale proposta, tuttavia, rispecchia in maniera lampante il paradosso del biopotere. Da una parte, il reddito d'esistenza scalzerebbe la logica utilitaristico/produttiva in nome della tutela del soggetto nella sua complessità e creatività. In tal senso, una remunerazione, anche minima, garantita a tutti consentirebbe di liberare risorse individuali e collettive a favore di un differente impiego del tempo e dello spazio individuale. Ciò potrebbe assecondare direttrici di soggettivazione e processi di liberazione importanti per il singolo e per la società. Ma, contemporaneamente, l'idea di definire una valorizzazione economica che si incentri sull'esistenza in quanto tale, potrebbe comportare la monetarizzazione di aspetti bio - vitali ed emotivo – caratteriali precedentemente sottratti al controllo bioeconomico normalizzante. Le relazioni biopolitiche implicano, anche in questo caso, una componente di “rischio” che si intreccia con condizioni di apertura e possibilità di soggettivazione inedite. Le sfide che gli attori politico/sociali si pongono e le controcondotte che portano avanti consistono proprio nel trasformare le contraddizioni in problemi. Problematizzare significa, infatti, *pensare diversamente per agire diversamente*.

Conclusioni non conclusive

Perché problematizzare?

Le tematiche emerse fanno riferimento alle trasformazioni che i campi problematici vita e lavoro hanno prodotto nel contesto della bioeconomia e delle tecnoscienze. Ciò che al di là delle considerevoli differenze accomuna queste due sfere è la medesima definizione antropologica. La condizione umana appare investita, infatti, da molteplici processi di soggettivazione/oggettivazione che fanno emergere in maniera lampante il paradosso del biopotere: ciò che libera asserva ma ciò che sembra confinare l'umano in una condizione di eterodipendenza può anche trasformarsi in "spazio" simbolico e materiale di liberazione.

La problematicità si concentra allora su due questioni fondamentali che mettono in campo delle oscillazioni significanti. La prima oscillazione che investe l'odierna costruzione antropologica è quella contingenza/complessità. Con il primo termine si definisce ciò che può contemporaneamente essere in un modo e nel suo contrario, ciò che è sempre possibile altrimenti e che si distacca da specifici riferimenti contestuali di tipo spaziale e temporale. La complessità, al contrario, è ciò che determina l'unione *enantiodromica* dei contrari manifestandoli nel loro essere, allo stesso tempo, intimamente legati e dialetticamente confliggenti. La rappresentazione contingente che la bioeconomia e le tecnoscienze attribuiscono ai concetti di vita e di lavoro nasce da tale oscillazione. Il pericolo è che possa prevalere in questi ambiti una concezione della vita e del desiderio de – complessificata, impoverita ed a – problematizzata. Ciò emerge, ad esempio, nelle dinamiche biocapitalistiche che sottraggono spazi e tempi alla "produzione" simbolica per affidarli alla produzione economica ed al consumo. Essa sostituisce alla complessità simbolica e tecnica dell'uomo una contingenza che trasforma tutto ciò che è solido in astratto. Il capitalismo cognitivo ricrea spazi "sacri" proponendo nuove forme rituali e liturgiche, nuovi simboli e nuove rappresentazioni identitarie. Il lavoro stretto nella morsa della flessibilità esprime una condizione antropologica che ha perso la memoria delle lotte e la capacità di narrarsi in maniera coerente e continua. Tutto ciò è definibile come de – complessificazione della vita e del lavoro. Ma anche nella sfera tecnoscientifica si registra l'emergere di un'enorme problematica identitaria e simbolica. Qual è, infatti, l'immagine del vivente che scaturisce dalle repentine trasformazioni generate dalle biotecnologie moderne, dallo sviluppo delle ricerche nei settori dell'intelligenza artificiale e dell'ingegneria genetica?

L'obiettivo generale sembra essere volto al perfezionamento o al potenziamento della performatività dell'uomo. Ma tale concezione antropologica non può fare a meno di scontrarsi con la complessità antropologica difficilmente riassumibile all'interno di parametri algoritmici o codici informativi. È così che la definizione genetica del vivente elimina o normalizza le anomalie reincludendole o etichettandole come errori di trascrizione o che la definizione dei processi di costruzione del senso è epurata dal rumore che disturba la linearità e l'equivocità del segnale di trasmissione algoritmica dell'informazione. Solo eliminando la complessità dei processi di costruzione del senso e l'imprevedibilità dell'azione si

può generare l'analogia diretta tra meccanismi di funzionamento psichico e performatività macchinica. Solo negli ultimi anni si sta diffondendo un promettente orientamento non riduzionista nel settore del connessionismo per quanto riguarda l'intelligenza artificiale e delle tecnologie della linea germinale per quanto riguarda la procreatica.

Questo discorso non si traduce in una stretta reattiva o vagamente conservatrice. Non si intende, infatti, condannare lo sviluppo di tali tecnologie o modelli economici, né riassumere i molteplici aspetti soggetti a problematizzazione nella dicotomia tecnofilia/tecnofobia. La sostituzione di orizzonti contingenti a realtà complesse intralcia le stesse dinamiche responsabili dell'agire tecno – economico, impedendo alla filosofia ed all'antropologia di porre l'uomo e la facoltà di scelta che questi dovrebbe esercitare al centro dell'attenzione. Essendo un essere complesso, infatti, l'uomo è anche un essere in divenire, etero – riferito. Ciò significa che egli agisce modificando se stesso e l'ambiente che lo circonda, pensandosi e ricreandosi continuamente. Ma ciò non implica che le trasformazioni antropologiche siano subite passivamente; i processi di soggettivazione mettono in campo orizzonti esperienziali e simbolici in cui l'uomo assume un ruolo attivo. Egli crea se stesso ed il proprio mondo assecondando o opponendosi agli imperativi dello sviluppo tecno – scientifico e bioeconomico. E ciò soprattutto esercitando la capacità di scelta, agendo responsabilmente, ripensando il proprio statuto antropologico nella direzione dell'eteroreferenza e dell'apertura al "fuori" del pensiero.

Il rapporto *etopolitico* tra identità ed alterità è al centro della seconda oscillazione che caratterizza problematicamente lo statuto antropologico dell'uomo contemporaneo. Bioeconomia e tecnoscienze sono gli scenari in cui si genera una drammatica irrilevanza tra differenziazione ed indifferenziazione identitaria. Tale irrilevanza tocca soprattutto lo statuto corporeo ed il proprio universo di significazione simbolica. Ciò significa che il biopotere, plasmandosi ed appropriandosi dei meccanismi desideranti, genera dei dispositivi e degli apparati di potere/sapere che esasperano, controllano ed irrigidiscono i meccanismi di differenziazione per quanto riguarda i codici di accesso ai differenti "sistemi" di conoscenza e, al contrario, producono indifferenziazione nei percorsi vitali ed esistenziali degli individui. L'economia dell'accesso, la brevettabilità delle conoscenze genetiche e bio – organiche del vivente sono solo due esempi particolarmente significativi di tale processo che pone rigide barriere di accesso ai codici, mediati da sistemi di verifica e di valutazione normalizzante. Tutto ciò, però, si traduce sull'altro versante in un'indifferenza che riguarda la condizione vitale e lavorativa dei corpi e delle esistenze che, come sottolineavo prima, divengono interscambiabili tra loro pur senza riuscire ad esprimere unitariamente una condizione o un vissuto condiviso e condivisibile. Infatti, non bisogna confondere i termini indifferenziazione e unificazione. Ciò che rende indifferenti non unifica ma divide, non genera orizzonti e spazi comuni di dialogo ed azione ma frammenta e disperde microfisicamente le lotte, impedendo di comprendere le continuità e le analogie nei sistemi di sfruttamento/oggettivazione e manipolazione dei meccanismi desideranti su cui si formano i processi di veridizione biopolitica. La più evidente conseguenza di tale frammentazione è l'impossibilità sul piano soggettivo di sentirsi

protagonisti delle proprie azioni, di dare coerenza e continuità alla narrazione, di mettere in comune le storie di vita rendendo dicibili e smascherabili i processi di soggettivazione/oggettivazione. Come detto, questo sentimento di impossibilità e di vuoto si esprime soprattutto nello spazio relazionale, intersoggettivo e sociale. Come si può rispondere a tale disagio esistenziale, sociale e politico?

È in fondo questa la domanda urgente che la riflessione messa in campo da Foucault ha contribuito a formulare, senza però volerne né poterne approfondire le direttrici di sviluppo. Cos'è, infatti, la teoria del soggetto foucaultiana se non un tentativo, certamente imperfetto ed incompiuto, di riproporre un nuovo ruolo ed un nuovo atteggiamento filosofico ed etopolitico che consenta di comprendere il presente e le trasformazioni repentine che lo investono?

La filosofia, da questo punto di vista, diviene, dunque, il movente di una rifondazione ontologica e critica del soggetto d'azione, soggetto che è al contempo caratterizzato da uno statuto etico, estetico e politico. Queste tre dimensioni non sono disgiungibili. Dunque, la teoria del soggetto, facendo da contraltare allo smascheramento archeologico cerca di rilanciare la problematizzazione antropologica oltre i confini decostruttivi cui il filosofo francese era scandalosamente giunto parlando di morte dell'uomo e rilanciando in altri termini la tematica nietzschiana del superuomo. Ciò è avvenuto, da una parte con riferimento alla necessità di ri - problematizzare lo statuto del soggetto di conoscenza e dall'altro di reindirizzare il soggetto d'azione. Pensiero ed azione convergono nella vocazione non razionalista né sostanzialista dell'etopolitica foucaultiana. La filosofia assume lo statuto di un *ethos* critico, cioè un "atteggiamento limite" che problematizza i termini, le caratteristiche e le condizioni del rapporto che l'uomo ha con se stesso e con l'altro. Dunque, tornando alla domanda formulata prima, potremmo dire che sarebbe certamente ingenuo e, forse, anche pericoloso tentare di dare una risposta omogenea ed unitaria all'interrogativo relativo al superamento della fragilità esistenziale ed antropologica dell'uomo contemporaneo. Il punto è che tale fragilità è costitutivamente insita nella condizione umana ma non può né deve essere vissuta passivamente o a - responsabilmente. L'uomo è un essere in continuo divenire, che trasforma se stesso fluendo verso il "fuori", costruendo la propria identità in relazione necessaria con l'alterità. L'identità è relazionale e relativa, plasmata dai molteplici rapporti di forza che possono incatenarci o liberarci. Il punto è, però, che tale identità etero - riferita e creativa necessita continuamente di essere problematizzata e messa in discussione. È in questo frangente che si esercita la libertà umana, che, come sottolinea Foucault, è la condizione ontologica dell'etica.

Problematizzare significa, dunque, rinnovare la presenza umana, restituire all'uomo la propria complessità d'azione e di pensiero, superare la tendenza a dicotomizzare le categorie politiche ed etiche, trasformando il paradosso dell'umano da limite a condizione di possibilità. Questo non significa sperare in un superamento dei limiti ma, al contrario, vivere la finitudine umana come un'apertura all'infinito del pensiero e dell'azione. Il perfezionamento umano, dunque, non è una strada percorribile se non a partire da una problematizzazione radicale del paradosso che non sia falsamente consolatoria ma eto - politicamente fondata. Vivere il paradosso, pensare il paradosso, esercitare la capacità di scelta come un atteggiamento limite che rinnovi

sempre la problematizzazione della condizione antropologica e la comprensione del presente.

Per questo motivo si può dire che il presupposto fondamentale affinché si generi una nuova ontologia critica del presente è che si creino le condizioni filosofiche ed etopolitiche di una problematizzazione di noi stessi. L'uomo è un limite aperto al "fuori", è un essere che fa del "fuori" lo spazio simbolico e materiale di ricreazione del "dentro". La complessità e la relazionalità umana si giocano su questo limite che deve essere continuamente pensato ed agito affinché la finitudine si faccia vita e desiderio.

Bibliografia

- AA.VV., *La guerra al vivente. Organismi geneticamente modificati e altre mistificazioni scientifiche*, Berlan J. – P. (a cura di), Bollati Boringhieri, 2001.
- AA.VV., *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica politico – giuridica*, Bonvecchio C. (a cura di) Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2001.
- AA.VV., *Umano post – umano. Potere, sapere, etica nell'era globale*, Fiminani M., Kurotschka V. G., Pulcini E. (a cura di), Editori Riuniti, Roma, 2004.
- AA.VV., *Reinventare il lavoro*, Edizioni multimediali, Roma, 2005.
- AA.VV., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Amendola A., Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di), Quodlibet, Macerata, 2008.
- AA.VV., *Biopolitiche del lavoro*, Demichelis L., Leghissa G (a cura di), Mimesis, Milano - Udine, 2008.
- AA.VV., *Foucault, oggi*, Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano, 2008.
- AA.VV., *Filosofia e scienze della vita. Un'analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*, Boniolo G. e Giaimo S. (a cura di), Mondadori, Milano, 2008.
- AA.VV., *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, Alfieri L., De Simone A., Morlacchi, Perugia, 2011.
- Abbagnano N., Fornero G., *Protagonisti e testi della filosofia*, volume terzo, Paravia, Torino, 1996.
- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi Editore, Torino, 1995.
- Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Agamben G., *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Agamben G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- Agamben G., *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Alfano Miglietti F., *Identità mutanti. Dalla piega alla piega: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa & Nolan, Ancona – Milano, 1998.

- Alfieri L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869 – 1876)*, Franco Angeli, Milano, 1984.
- Alfieri L., *Nel labirinto. Quattro saggi su Nietzsche*, Giuffrè Editore, Varese, 1984.
- Alfieri L., *Abissi: meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano, 1992.
- Alfieri L., Bellei C.M., Scalzo D. , *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi tra antropologia e filosofia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 2000.
- Alfieri L., *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008.
- Amato P., *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Roma, 2011.
- Anders G., *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Milano, 2007.
- Andreani M., *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, Editori Riuniti, Roma, 2007.
- Andreas-Salomé L., *Friedrich Nietzsche*, Se, Milano, 2009.
- Arvidsson A., *La marca nell'economia dell'informazione. Per una teoria dei brand*, Franco Angeli, Milano, 2010.
- Arendt H., Jaspers K., *Carteggio. Filosofia e politica*, Dal Lago A. (cura di), Feltrinelli, Milano, 1989.
- Arendt H., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.
- Arendt H., *Il pescatore di perle*, Mondadori, Milano, 1993.
- Arendt H., *Sulla violenza*, Le Fenici Tascabili, Parma 1996.
- Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli Editore, 2003.
- Arendt H., *Vita activa: la condizione umana*, Einaudi, 2004.
- Arendt H., *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Aron R., *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto*, Mondadori, Milano, 1989.
- Aristotele, *L'amministrazione della casa*, Laterza, Roma – Bari, 1995.
- Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma, 2003.

- Avack d' L., *Verso un antideestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino, 2009.
- Augè M., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano, 1993.
- Augè M., *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Badie B., *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*, Asterios, Trieste, 1996.
- Barcellona P., *L'epoca del postumano. Lezione magistrale per il compleanno di Pietro Ingrao*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2007
- Bataille G., *Su Nietzsche*, Se, Milano, 1994.
- Bataille G., *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano, 2000.
- Baudrillard J., *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. di O. Pesce, Roma - Bari, Laterza, 2001.
- Bauman Z., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002.
- Baumann Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma – Bari, 2006.
- Bazzicalupo L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia.*, Il Saggiatore, Milano, 2006.
- Bellini P., *Mitopie tecnopolitiche. Stato – nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano – Udine, 2011.
- Bellei C.M., *Violenza e ordine nella genesi del politico*, Ed. Goliardiche, Urbino, 1999.
- Becker G. S., *Il capitale umano*, Laterza, Roma – Bari, 2008.
- Benjamin W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1995.
- Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino, 1978.
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indeuropee I - II*, Einaudi, Torino, 1976.
- Berni S., *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffré, Milano, 2005.
- Bichat X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Masson, Parigi, 1962.

- Biondi G., *L'enigma della serpe secondo Nietzsche. Guida ai simboli dello Zarathustra*, Manifestolibri, Roma, 2001.
- Blanchot M., *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova, 1988.
- Blanchot M., *La comunità inconfessabile*, Se, Milano, 2002.
- Bonvecchio C., *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Edizioni UNICOPLI, Milano, 1984.
- Bonvecchio C., *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione, politica*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- Bolaffi A. (a cura di), *Terra e Mare*, Giuffrè, Milano, 1987.
- Bryman A., *The Disneyzation of society*, Sage, London, Thousand Oaks, 2004
- Caillois R., *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo, 2010.
- Campesi G., *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Mimesis, Milano – Udine, 2011.
- Canetti E., *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano, 1974.
- Canetti E., *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981.
- Canguilhem G., *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1988.
- Cavalletti A., *La città biopolitica. Mitologia della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Chiodi G. M. (a cura di), *Miti, simboli e politica. L'immaginario e il potere*, Giappichelli Editore, Torino, 1992.
- Chiodi G. M. (a cura di), *Miti, simboli e politica. La contesa tra fratelli*, Giappichelli Editore, Torino, 1992.
- Chiodi G. M. (a cura di), *Miti, simboli e politica. Simbolica politica del terzo*, Giappichelli Editore, Torino, 1996.
- Chiodi G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Chomsky N., Foucault M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma, 2005.

- Cioffi F., Gallo F., Luppi G., Vigorelli A., Zanette E., *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi. L'età contemporanea: l'Ottocento*, volume 3/1, Bruno Mondadori, Milano, 1998.
- Clausewitz von C., *Della guerra*, Einaudi, Torino, 2000.
- Codeluppi V., *La vetrinizzazione sociale. Processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Codeluppi V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Comte A., *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967.
- Cross R., Smith J., *Customer bonding. Pathways to lasting customer loyalty*, NTC Business Books, Lincolnwood, IL, 1995.
- Curcio R., *L'azienda totale. Dispositivi totalizzanti e risorse di sopravvivenza nelle grandi aziende della distribuzione*, Sensibili alle foglie, Cuneo, 2002.
- Damasio A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano, 2003.
- Darwin C., *L'origine della specie, L'origine dell'uomo e altri scritti*, Newton Compton Editori, Roma, 2009.
- Davis S. e Meyer C. *Blur. Le zone indistinte dell'economia interconnessa*, Mce Olivares, Milano, 1999.
- Dawkins R., *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Mondadori, Milano, 1995.
- Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi, Milano, 2004.
- Debray R., *Lo stato seduttore. Le rivoluzioni mediologiche del potere*, Editori Riuniti, Roma, 2003.
- De Carolis M., *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Deleuze G., *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- Deleuze G., *Divenire molteplice: Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, Ombre Corte, Verona, 1999.
- Deleuze G., *Pourparler 1972 - 1990*, Quolibet, Macerata, 2000.
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino, 2002.
- Deleuze G., *Millepiani. Spazi nomadi. Figure e forme dell'etica contemporanea*, Roma, DeriveApprodi, 2004.

- Deleuze G., Guattari F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2010.
- De Simone A., (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007.
- Dreyfus H.L. e Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa Usher, Firenze, 2010.
- Escobar R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Il Formichiere, Milano, 1978.
- Escobar R., *Nietzsche e il tragico. Politica dell'esperienza e volontà di potenza*, Il Formichiere, Milano, 1980.
- Escobar R., *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Escobar R., *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shahrazad*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Escobar R., *Nietzsche politico*, M&B Publishing, Milano, 2003.
- Escobar R., *La libertà negli occhi*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi Editore, Torino, 1998.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi Editore, Torino, 2002.
- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*. Einaudi Editore, Torino, 2004.
- Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.
- Fioroni M., Titterton G. C., *Brand Storming. Gestire la marca nell'era della complessità*, Morlacchi, Perugia, 2007.
- Forti S., Revelli M. (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007
- Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1963.
- Foucault M., *Nascita della clinica*, Einaudi Editore, Torino, 1969.
- Foucault M., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971.
- Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi Editore, Torino, 1976
- Foucault M., *Microfisica del potere*, Einaudi Editore, Torino, 1977.

- Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli Editore, Milano, 1978.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, Edizione BUR, Milano 1978.
- Foucault M., *Scritti letterari*, Milanese C. (a cura di), Milano, 1984.
- Foucault M., *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Foucault M. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- Foucault M., *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Foucault M., *Follia, scrittura, discorso. Archivio Foucault 1 (1961-1970)*, Revel J. (a cura di), Feltrinelli, Milano, 1996.
- Foucault M., *Poteri, saperi, strategie. Archivio Foucault 2 (1971-1977)*, Dal Lago A. (a cura di), Feltrinelli, Milano, 1997.
- Foucault M., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3 (1978-1985)*, Dal Lago A. (a cura di), Feltrinelli, Milano, 1998.
- Foucault M., *Il pensiero del fuori*, SE Edizioni, Milano, 1998.
- Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, Edizioni Medusa, Milano, 2001.
- Foucault M., *Gli anormali. Corso al College de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al College de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Foucault M., *Il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.
- Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al College de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981 – 1982)*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Foucault M., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Vaccaro S. (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano, 2008.
- Foucault M., *La vita degli uomini infami*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Foucault M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982 – 1983)*, Feltrinelli, Milano, 2009.

- Foucault M., *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975 – 1984*, Vaccaro S. (a cura di) Duepunti, Palermo, 2009.
- Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Fukuyama F., *L'uomo oltre l'uomo*, Mondadori, Milano, 2002.
- Fumagalli A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma dell'accumulazione*, Carocci, Roma, 2009.
- Galzigna M., *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Gehlen a., *L'uomo nell'età della tecnica*, Sugar, Milano, 1984.
- Gehlen A., *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.
- Girard R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1995.
- Goffman E., *Frame Analysis: l'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma, 2001
- Gorz A., *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002.
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma - Bari, 2008.
- Haraway D., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, 1995.
- Hardt M., Negri A., *Impero*, Rizzoli, Milano, 2002.
- Heidegger M., *La questione della tecnica in Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
- Hobbes T., *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Bari, 1989.
- Jacob F., *La logica del vivente: storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino, 1971.
- Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009.
- Jung C. G., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

- Kafka F., *Il processo*, Newton & Compton, Roma, 1991.
- Kant I., *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma – Bari, 2006.
- Kant I., *Critica del Giudizio*, trad. It. di A. Gargiulo, Laterza, Roma – Bari, 2010.
- Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.
- Klein N., *No logo. Economia globale e nuova contestazione*, Baldini & Castoldi, Milano, 2002.
- Klein N., *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Bur, Milano, 2007.
- Kass L., *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, Regan Books, New York, 2003.
- Kerckhove de D., *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, Baskerville, Bologna, 1993.
- Lamarck J. B., *Philosophie zoologique*, Nouvelle Edición, Paris, 1907.
- Lazzarato M., *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre corte, Verona, 1997.
- Levy P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- Longo G. O., *Uomo e tecnologia: una simbiosi problematica*, EUT, Trieste, 2006.
- Maltus T. R., *Saggio sul principio di popolazione (1798)*, a cura di G. Maggioni, Einaudi, 1977.
- Marchesini R., *Post – human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Martino A., *Milton Friedman. Una biografia intellettuale*, Rubbettino, Catanzaro, 2005.
- Marx K., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1964.
- Marx K., *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976.
- Marzano M., *Estensione del dominio della manipolazione. Dall'azienda alla vita privata*, Mondadori, Milano, 2011.

- Mayer E., *Biologia ed evoluzione. Varietà, mutamenti e storia del mondo vivente*. Bollati Boringhieri, 1982.
- Mises von L., F. von Hayek, *Il realismo politico di Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek*. Antologia, a cura di G. Vestuti, Giuffrè, Milano, 1987.
- McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- Nietzsche F., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2008.
- Nietzsche F., *La Gaia scienza. Idilli di Messina*, Rizzoli, Milano, 2008.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 2008.
- Ohno T., *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, Einaudi, Torino, 2004.
- Otto R., *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano, 1966.
- Pandolfi A., *Nel pensiero politico moderno*, Quattroventi, Urbino, 2002.
- Pandolfi A., *Natura umana*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Peticari P. (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma, 2003.
- Quart A., *Generazione R: i giovani e l'ossessione del marchio*, Sperling & Kupfer, Milano, 2003.
- Righetto G., *La scimmia aggiunta. Una specie dotata di oggetti*, Bruno Mondadori, Torino, 2000.
- Rifkin J., *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.
- Rifkin J., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post – mercato*, Mondadori, Milano, 2009.
- Rifkin J., *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano, 2009.
- Ritzer G., *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Ritzer G., *La religione dei consumi: cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iper – consumismo*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Rizza R., *Il lavoro mobile. Diffusione del lavoro atipico e nuovi paradigmi occupazionali*, Carocci, Roma, 2003.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

- Rose N., *La politica della vita*, Einaudi, Torino, 2009.
- Rullani E., *Le capitalisme cognitif: du déjà vu?*, in “*Multitudes*”, n.2, Maggio 2000.
- Rymer R., *Beck to the future: Disney reinvents the company towns*, in *Harper's Magazine*, 293, n.1757, Ottobre 1996.
- Sade de D. A. F., *La filosofia nel boudoir*, Newton, Roma, 1993.
- Schmitt C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma – Bari, 2009.
- Schopenhauer A., *La libertà del volere umano*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.
- Sennett R., *L'uomo flessibile, Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Sennett R., *Autorità*, Mondadori, Milano, 2006.
- Sennett R., *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Armando Editore, Roma, 2000.
- Schumpeter J. A., *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964.
- Simmel G., *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995.
- Simmel G., *Sociologia*, Comunità, Milano, 1989.
- Simmel G., *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma, 1995.
- Simmel G., *Forme dell'individualismo*, Armando Editore, Roma, 2001.
- Smith A., *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A e T. Baglioni, Utet, Torino, 1975
- Sofsky W., *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino, 2005.
- Sontag S., *Malattia come metafora: aids e cancro*, Einaudi, Torino, 1992.
- Sontag S., Todorov T., Ignatieff M., *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Oscar Mondadori, Milano, 2005.
- Stiegler B., *Nietzsche e la biologia*, Negretto Editore, Mantova, 2010.
- Stock G., *Riprogettare gli esseri umani. L'impatto dell'ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*, Orme Editori, Milano, 2004.
- Tarizzo D., *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma – Bari, 2010.

- Taylor F. W., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Etas, Milano, 2004.
- Tocqueville A., *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna, 1957.
- Uexküll von J., G. Kriszat, *Ambiente e comportamento traduzione trad. it. di P. Manfredi*,
Il Saggiatore, Milano, 1967.
- Vaj S., *Biopolitica. Il nuovo paradigma*, sito internet: www.biopolitica.it/biop-appendice.pdf
- Veyne P., *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano, 2010.
- Volli U., *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- Yehya N., *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Elèuthera, Milano, 2004.
- Zanini A., *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Ombre corte, Verona, 2010.
- Zizek S., *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2005.