

Foucault e la naturalizzazione dell'umano

Laura Bazzicalupo *

Un passaggio obbligato per il concetto di la vita

Il pensiero di Foucault è stato sempre ostile al concetto di vita naturale e di nuda vita: a prescindere dalla interpretazione di Agamben che considera quest'ultima effetto del potere che si installa sul vivente spogliandolo della sua forma e proprio in questo modo sottoponendolo al suo controllo – la posizione di un filosofo che considera le soggettivazioni, dunque le forme di vita, come processi di relazione tra poteri, non può in nessun modo accedere alla nuda vita in sé (Agamben 2005). Ne è testimonianza il confronto critico con Chomsky (Chomsky Foucault 2005). La naturalità è un prodotto culturale e un dispositivo teorico pratico carico di potere e di capacità di selezione. Ciò nonostante e anche se dobbiamo riconoscere la mancanza di una tematizzazione della falda biologica e della natura umana e meno che mai della sua presunta spinoziana potenza, Foucault rappresenta in modo sorprendente un passaggio obbligato, la porta girevole per l'accesso al tema, che oggi si impone, della naturalità e dunque animalità dell'umano, il suo essere ancora, o non essere più, l'aperto' (Agamben 2002). Si tratta senz'altro di un paradosso: un pensatore come Foucault, pensatore del contesto, del governo delle vite, dei processi di relazione del potere che da sempre e da subito plasmano i soggetti e suscitano le resistenze – un pensatore per il quale “la questione del soggetto”, come afferma nel saggio (Foucault 1983), è la questione di una soggettivazione assoggettata – questo pensatore è lo snodo obbligato attraverso cui passa e non può non passare l'attuale ripresa del naturalismo, soprattutto quello

* Docente Ordinario del Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione - Università di Salerno.

neospinoziano, ma forse anche la riattivazione del naturalismo in area neurobiologica e cognitivista.

E' obiettivo di questo saggio interrogarsi su questo apparente paradosso e cercare di leggere nei testi foucaultiani quei passaggi che li 'aprono' al discorso sulla naturalità intesa come animalità dell'umano. L'ipotesi da cui muovo è che la costellazione di questi concetti: natura, vita, animalità e potenza, assumono il loro senso attuale in dipendenza dal lavoro storico-analitico foucaultiano che evidenzia il loro essere limitati, governati, reattivi; impensabili in una dimensione originaria e tanto meno assoluta.

Questo rovesciamento prospettivo dipende largamente dalla lettura che Foucault fa della *Main Tradition* della cultura occidentale. Sviluppando con decisione e con sguardo storico-analitico quella nietzscheana, la genealogia di Foucault smonta la retorica umanista e il suo dispositivo centrale, l'Uomo come centro dell'universo, mostrando come la antropologia abbia un tempo di emergenza storico e contingente e dunque una possibile fine, e come poi essa subisca una ambigua radicalizzazione quando, all'interno delle scienze biomediche mirate alla cura e al potenziamento dell'uomo, viene incardinata nella filiera di quel nuovo oggetto della scienza che è la vita (Foucault 1966). Vita che assume rilievo negli aspetti che la rendono governabile, e dunque vita che viene biologizzata a fini governamentali. Sembra contrastare gli esiti di questo processo dissolutivo dell'umanesimo, il fatto che soprattutto gli ultimi corsi foucaultiani sulla parresia e sulla tradizione di governo di sé e degli altri della Grecia tardo antica si concentrino sul tema del soggetto e del suo autogoverno. Al contrario essi, come vedremo, situano il soggetto *al di fuori* della grande tradizione umanistica che si è rivelata un dispositivo biopolitico di selezione delle vite (Esposito 2007). L'intera antropologia occidentale subisce nei lavori ultimi di Foucault un ulteriore e definitivo *displacement* che non scardina del tutto il concetto di persona, ma apre forse a forme di de-soggettivazione e di svuotamento del soggetto che rappresentano appunto un varco per il discorso – non foucaultiano, evidentemente, ma che passa attraverso Foucault – della vita "vera" e della animalità naturale dell'umano.

Il cambio deciso di prospettiva nei riguardi dell'antropologia che ha permesso a Foucault di mettere in evidenza le politiche sulla vita che passano attraverso il disciplinamento dei corpi e attraverso una pastoralità, non subisce un cambiamento di rotta, anche se non è più a tema la normalizzazione delle condotte. I dispositivi che si

installano nel vivente umano, nel ganglio delicatissimo della soggettività vivente, cioè nei desideri; il disciplinamento dei corpi resi docili per il lavoro o per il servizio militare e “la difesa della società”: tutto si iscrive in un grande progetto di sussunzione dell’umano sotto una generica naturalizzazione di vivente, ordine di verità della biopolitica, in un governo della specie umana che, tramite dispositivi di cura e di controllo, gestisce la vita in sequenza con la generica animalità. E’ su una vita animale che la governamentalità, più o meno pastorale ed esperta (differenza tra biopolitica disciplinare e bioeconomia neoliberale), installa il giogo disciplinare e biopolitico, all’interno di un progetto di protezione e incremento della vita nella sua dimensione produttiva e riproduttiva.

Ma è proprio questa naturalizzazione dell’umano, densa di pesanti ipoteche di eteronomia governamentale, ad essere anche il perno dalla cui ambivalenza - emergente dal potere produttivo di assoggettamenti capaci a loro volta di resistere – che può diventare il punto di svolta per una concezione attiva del vivente che ha l’energia e la potenza di sottrarsi al giogo pastorale. E’ proprio questo secondo punto del discorso, che trova appoggio negli ultimissimi corsi foucaultiani, ad essere sviluppato da quello che dei filosofi vicini e amici di Foucault, più radicalizza il suo discorso, Deleuze; il quale percorre fino in fondo la strada indicata da quel foucaultiano punto di svolta, considerando quest’ultimo un *crossing* teoretico e pratico dal quale non è possibile tornare indietro.

Decostruire il mito dell’uomo

Che Foucault rappresenti un punto di svolta nella storia del pensiero della antropologia e della politica è assolutamente indiscutibile. E non si tratta soltanto della sua anche troppo famosa frase che chiude la sua opera *Le parole e le cose*: dirompente fu l’annuncio del prossimo tramonto dell’umanesimo e della centralità dell’umano nella storia dell’Occidente: la parola uomo destinata forse a scomparire,

«L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero

classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1967; p. 444).

Non è solo questo, anche se è da questo che dobbiamo muovere.

La posizione epistemologica che permette a Foucault una aporetica distanza dal consolidato senso comune antropocentrico è quella stessa prospettiva metodologica che mira a saggiare il nodo di potere che innerva ogni episteme e in particolare il regime di discorso occidentale antropocentrico: si tratta, come dice Canguilhem, maestro di Foucault e commentatore della sua opera, di «uscire da una scienza e da una storia della scienza: c'è voluto sfidare la specializzazione degli specialisti e tentare di divenire non uno specialista della generalità, ma uno specialista dell'inter-regionalità» (1967; p. 615). Ritengo importante sottolineare il metodo foucaultiano perché se si vuole un po' paradossalmente sfuggire alla presa di una verità potere dominate che circonda il pensabile e il dicibile, è necessario, piuttosto che negare quella verità frontalmente, compiere un passo di lato, porsi nella regione degli interstizi, dei passaggi disciplinari, delle crepe nella compattezza dei discorsi: quella che Canguilhem chiama inter-regionalità, perché solo lì si rendono visibili discontinuità, si aprono scarti, si individuano passaggi e soglie. Mirata a cogliere appunto la discontinuità dei processi, l'archeologia foucaultiana è in grado di evidenziare l'assenza dell'*uomo dell'antropocentrismo* nella episteme classica. Questa figura è l'evento che è contingentemente apparso su una soglia ed è dunque possibile che sparisca: «questa soglia che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. È su questa soglia che è apparsa per la prima volta questa strana figura di sapere chiamata uomo, e che ha aperto uno spazio proprio alle scienze umane» (1967; pp. 15-16).

Quell' «evento nell'ordine del pensiero» che è l'antropologia e l'antropocentrismo è stato capace di indurre un «sonno antropologico» entro cui si cullano le scienze umane che sulla indiscutibilità, la ovvietà di quell'evento, costruiscono il loro discorso di verità con i suoi effetti di potere. Quest'ultimo presupposto metodologico, certamente di ascendenza nietzscheana, che vede la storia dei discorsi di verità come storie di potere fa luce sulla capacità di strutturazione dei soggetti che i regimi di verità e dunque l'antropologia, per quanto si presentino come neutrali e oggettivi, esercitano. Ne viene illuminata in particolare la natura ibrida, ambivalente dei dispositivi di quella tecnologia di governo, forma economica del potere che caratterizza l'Occidente.

«La verità non è al di fuori del potere , né senza potere [...] Ogni società ha il suo regime di verità, la sua ‘politica generale’ della verità [...] per verità io non voglio dire “l’insieme delle cose vere che vi sono da scoprire o da far accettare”, ma “l’insieme delle regole secondo le quali si distingue il vero dal falso e si attribuiscono al vero degli effetti specifici di potere”» (1977; pp. 25-27).

Alla tradizionale e moderna antitesi tra verità (critica e scienza) e potere Foucault contrappone il reciproco coinvolgimento della verità e del potere. La verità con effetti di potere è affermativa, positiva, produttiva: la genealogia è la pratica di indagine che mira a decifrare il modo in cui verità-oggettività scientifica e soggettività si co-implichino nello spazio sociale. Il primo effetto di questo mutamento di prospettiva è la caduta della illusoria indipendenza del sapere dal potere: «potere e sapere si implicano direttamente l’un l’altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca al contempo delle relazioni di potere; ma è necessario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità di conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni» (1976; p. 31).

Il ripensamento del concetto di potere è strettamente connesso con la analisi biopolitica (non a caso viene formulato con relativa sistematicità, nelle pagine di *La volontà di sapere*, laddove viene definita anche la biopolitica) (1978; p.80 ss.), e si orienta a cogliere una intrinseca produttività di vita: la capacità dei discorsi di verità di produrre forme di vita concrete, soggettivazioni.

Tutto dunque avviene nei dispositivi che i regimi di sapere mettono in gioco. Ed è dunque proprio all’interno dei regimi di verità scientifici costruiti su quel presupposto antropologico, cioè nel sapere biologico che muove da Cuvier e dalle sue classificazioni per arrivare poi a Darwin, che l’edificio antropologico inizia a scricchiolare, nel momento stesso in cui afferma la sua efficacia di potere: potere classificatorio, gerarchizzante e dunque selettivo. La biologia è infatti il regime di verità che supporta il governo disciplinare e biopolitico dei viventi. «L’uomo per millenni è rimasto ciò che era per Aristotele : un animale vivente e, in più, capace di un’esistenza politica ; l’uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua stessa vita di essere vivente» (Foucault 1978; p. 188).

Governamentalità biopolitica è la forma di razionalità politica specificamente moderna che affianca e sostituisce la autorappresentazione sovrana e giuridica del

potere: una forma costituita da nuove modalità di presa in carico del vivente, che organizza tecniche comportamentali sul presupposto di un oggetto, il vivente umano, naturalizzato e ricondotto ad una normalità biologica "eminentemente governabile", materia plastica e malleabile (Bazzicalupo 2013). Il termine biopolitica non è creazione di Foucault; la sua storia novecentesca mette in evidenza che esso designa esplicitamente le pratiche di gestione politica degli uomini che nella biologia cercano un supporto, uno strumento e una legittimazione per rendere più efficaci provvedimenti mirati e politiche pubbliche: la biopolitica è il legame tra biologia, scienze della vita e il potere politico che viene esercitato mediante quei saperi. La definizione di *ciò che è vivente* e in specie di *ciò che è umano*, assume in questi programmi di politica sociale e sanitaria e negli studi che li supportano, una dimensione normativa legittimante e che dunque diventa oggetto di contesa politica (Bazzicalupo 2010; p. 23). Manca quasi del tutto nell'uso del termine, per esempio in area angloamericana, la dimensione concettuale e critica (Roberts, 1938). Esso si riferisce a pratiche che, si badi bene, non si inquadrano necessariamente entro discorsi razziali e tanatologici, ma, a-problematicamente, all'interno di discorsi progressisti liberali e tecnocratici, fino a individuare, oggi, una via secondaria e legittimante all'eugenetica. E' interessante osservare come esso – confermando la prospettiva foucaultiana, che abbiamo appena esposto, circa il nesso tra verità e potere - oscilli tra contesti sociologici e politiche mediche sociali e si intrecci con le teorie dell'organicismo sociale e con il tema del governo, mostrando un legame forte con il neodarwinismo e il ruolo cruciale che vi svolge la categoria di *fitness*. Estendendola al vivente tutto, in una impostazione sociobiologica tecnocratica e/o umanistica del discorso sulla vita, le scienze sociali hanno associato al concetto di *fitness* (o meglio al modello complesso di *inclusive fitness*) le idee di progresso, di organizzazione sociale soddisfacente, di adattamento forzato o volontario-interiorizzato, e infine di equilibrio economico tra sistemi. Subordinata comunque al tema della sopravvivenza (dell'individuo o della popolazione o della forma di vita), la *fitness* diventa obiettivo della ingegneria sociale. Utilitarismo e neodarwinismo sono i presupposti teorici di questo criterio principe dell'evoluzione. Il positivismo programmaticamente pedagogico ed ortopedico, impegnato nel miglioramento della vita umana a patto che si assecondino le norme della natura e della vita stessa, rivela - nella sua mancanza di problematicità - quello che viene individuato da Foucault come il nodo centrale della biopolitica: il sapere individua il suo oggetto nella prospettiva della produttività del potere che vi è

connesso e della sua capacità selettiva nel normalizzare i comportamenti devianti, quando segue quelle che sono riconosciute come leggi di natura, le norme biologiche. La governamentalità orienta il sapere.

Naturalizzazione dell'umano e dispositivi di governo del vivente

E' importante, dal nostro punto di vista, sottolineare la complessità ambivalente dello snodo teorico. Foucault muove dunque da una decostruzione della prospettiva antropologica dominante, la contestualizza e la lega a sistemi di potere. Questi sistemi di potere mirano alla governabilità del vivente in una chiave che va dal semplice sfruttamento al potenziamento delle energie e delle capacità, alla prevenzione dei rischi fino all'incremento della vita. In questi sistemi o dispositivi, i regimi dei discorsi veridici che segnano i confini del pensabile del dicibile in una determinata congerie storica, fanno perno, nella modernità in maniera sempre più significativa, sulla naturalizzazione dell'umano. La positività dei dispositivi, il fatto cioè che 'dispongono' cose, discorsi, persone, rende visibile la ripartizione non neutrale dei corpi (*quadrillage*) nello spazio, organizzando ruoli, funzioni e gerarchie di viventi. «Il corpo [è] direttamente immerso in un campo politico; i rapporti di potere operano su di esso una presa immediata; essi lo investono, lo marciano, o addestrano, lo suppliziano, lo costringono a delle attività, lo obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni» (Foucault 1976; p. 29). La vita stessa - dunque l'immanenza, la fatticità del vivere - è il criterio e il fine in base ai quali si esercita il potere; il che implica che la vita sia oggetto di un giudizio politico di valore tanto per selezionarla che per migliorarla. A partire dalla piena modernità infatti la piega biopolitica del potere - il fatto cioè che sempre di più è la vita che diventa la posta in gioco della politica e il «far vivere» subentra all'antico potere di «far morire» (Foucault 1978; p. 120) della sovranità - questa piega che esige una modalità di governo del vivente che operi secondo la specifica, naturalistica regola che gli è immanente rendendo così efficace il governo stesso, questa piega biopolitica, dunque, esige un sapere del vivente, della natura umana *iuxta propria principia*. La biologia si candida dunque ad una descrizione del vivente nella prospettiva della sua governamentalità. Questo significa una de-complessificazione dell'umano, una attenzione invece ai meccanismi biologici elementari e oggettivabili, che rendono prevedibili il suo comportamento. Il controllo e l'indirizzamento nel senso di una maggiore produttività

– il fatto-vita si spalanca ad un progetto tecnico-governamentale di più-vita - che sono le istanze che orientano le tecnologie biopolitiche, operano a condizione di produrre condotte il più possibile prevedibili e riconducibili a bisogni e a rischi che si possano saturare, soddisfare, o prevenire. La veridicità della scienza bio-medico produce dunque soggettivazioni umane che, strutturate da quello che si ritiene pensabile e dicibile, collaborano al disciplinamento e alla salvaguardia della propria vita, assumendo comportamenti adeguati, sottoponendosi a controlli e monitoraggi preventivi e correttivi di qualsiasi dannosa deviazione. Sono «funzioni di incitazione di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette. Un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle, piuttosto che a bloccarle, a piegarle, a distruggerle» (Foucault 1978; p.120).

Abbiamo un doppio movimento che mira a controllare gli uomini in quanto specie vivente, attraverso una naturalizzazione che li animalizza. Le pratiche politiche si stallano sui gangli della naturalità umano-animale specie specifica: «la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di controlli regolatori » (Foucault 1978; p.123). Su questi gangli dell'animale uomo - penetrati attraverso la riconduzione dell'individualità differenziale degli uomini alla genericità della specie presa in carico nella dimensione dei diversi gruppi di popolazioni di viventi - opera il governo, sollecitando e disciplinando i comportamenti, selezionando quelli adatti rispetto a quelli devianti, dissolutivi, anti-vitali.

La popolazione, concetto tipicamente bio-zoologico, è l'operatore della massima naturalizzazione dell'umano: nella prospettiva, come si è detto, della sua governamentalità, poiché – e richiamo l'attenzione su questo – la riduzione dell'umano alla sua naturalità animale viene presa in considerazione evidentemente in quanto rappresenta ciò che dell'umano è disciplinabile, prevedibile e soddisfacibile: dunque ciò che più facilmente può essere incluso nella catena produttiva e sottoposto ad una logica economica propria del governo (Foucault 2005). La popolazione è la classificazione oggettivata di gruppi di viventi che si aggregano attorno ad una specifica esposizione al rischio: qualsiasi tipo di rischio, e rispetto ai quali è dunque opportuno disporre tecniche e pratiche assicurative e ortopediche che riducano quel rischio; oppure si riferisce a gruppi individuati dalle potenzialità produttive, cui è pensabile affidare ruoli

sociali particolari. La popolazione, è l'«operatore della trasformazione che fa passare dalla storia naturale alla biologia [...] la naturalità della popolazione la rende continuamente accessibile ad agenti e tecniche di trasformazione, a condizione che questi siano illuminati, ragionati, guidati dall'analisi e dal calcolo» (Foucault 2005; p. 62). Si tratta di una categoria, ad un tempo biologica e statistico-economica, che ritaglia un gruppo naturale, la cui naturalità, dice Foucault, è «penetrabile»: cioè non significativa in sé in una definizione antropologica e normativa, ma negli effetti del potere che si esercita su di essa: storica e trasformabile, dunque.

Foucault evidenzia come questo implichi una classificazione funzionale dell'umano stesso - la cui norma o normalità coincide con la animalità governabile - che seleziona ed esclude, nell'area della follia, dell'anormalità, tutto quanto non riesce a rientrare nella oggettivazione biopolitica. Anormali, folli, degenerati: il discrimine accoglie l'area della ingovernabilità più eterogenea nell'ottica della impossibilità, oppure della antieconomicità del suo recupero all'interno del progetto sociale (Foucault 2000). Progetto dunque di normalizzazione veicolato da una compiuta radicale naturalizzazione, direi una animalizzazione dell'umano: dove la norma non è presupposta e trascendente, ma consegue alla fatticità del normale, alla statistica dei comportamenti che autoregolano la popolazione stessa. C'è dunque una potenza autoregolativa della vita (Canguilhem 1998). Se la vita è sempre *normata* - in questo senso la vita è sempre un *discorso sulla vita* con effetti di potere - è però anche potere auto-normante. Solo se si conosce la autoregolazione immanente dei governati si ottengono risultati nella pratica di governo. Significa questo un'apertura sulla autonomia del vivente? Sulla spontaneità e sulla potenza di vita dei governati? In qualche modo sì, come vedremo nell'attuale assetto governamentale. Eppure si tratta di un circolo vizioso: la verità su se stessi, sulle proprie vite è sempre filtrata dal dicibile e pensabile che è fornito dal sapere biomedico, il quale, a sua volta, conosce nell'ottica del controllare, oggettivare, rendere produttivo e funzionale il proprio oggetto.

Infatti, la pastoralità che Foucault individua nella derivazione di questo *modus* di governo dalle forme di conduzione episcopale cristiana, esplicita, nel nome stesso, l'assoggettamento animale di quanti sono governati dalla relazione gerarchica con una autorità che filtra e amministra il regime di verità, controllando che il gregge, gli animali umani governati secondo la loro regola immanente, rispetti e si conformi alla verità di quelle regole. L'autorità del pastore è destinata, evidentemente, a secolarizzarsi nella

nuova autorità moderna dei custodi e ministri della scienza della vita. L'*expertise*, la competenza degli scienziati fa di costoro i nuovi *pastori del soma*, della biologizzazione e animalizzazione dell'umano (Rose 2008). Una biopolitica, quella attuale, del liberalismo avanzato come appunto lo chiama Rose, profondamente cambiata. Che si inserisce in un quadro dove la vita stessa, il vivente, perde la sua tradizionale dimensione naturale per acquisire un carattere sempre e costitutivamente tecnico, modificabile e destinato al miglioramento. In questa prospettiva di «democratizzazione della biopolitica» chiamata a rispondere a desideri sociali, diffusi dal basso, pensare in termini di manipolazione eteronoma è fuorviante, poiché piuttosto vengono prospettate a uomini che investono nel proprio capitale umano soprattutto biologico e genetico, libere scelte in termini di ibridazione e di potenziamento delle capacità stesse di vita, di desiderio. Ibridazioni, monitoraggi, test che si muovono ormai lungo la linea transgenica del genoma (Lippman 1991).

E' certo, infatti, che la rivoluzione conoscitiva, segnata dalla svolta molecolare e genomica, è difficilmente sottovalutabile. Se prendiamo in considerazione la trasformazione rivoluzionaria delle scienze biologiche nel secondo novecento e il passaggio dalla biologizzazione ancora ancorata alla dimensione macroscopica o molare, a quella molecolare del progetto genoma, troveremo un immenso passo avanti nel processo di de-antropologizzazione che investe quell'oggetto misterioso, quella "invenzione recente", che è la vita, il vivente: e Foucault, lo sappiamo, ha potuto solo parzialmente prenderne atto, anche se, nel corso dedicato alla nascita della biopolitica (2005a) ne ha intuito il clamoroso capovolgimento in senso attivo della gestione delle vite. Forse si compie il destino della conoscenza previsto da Foucault e da noi citato all'inizio di questo saggio, che con l'onda dell'episteme nuova spazza via l'uomo come referente e centro, sostituendolo con un unico flusso del vivente animale nella sua dimensione genomica (Merquior 1985; p. 48).

L'apporto, infatti, forse più significativo ancorché non sorprendente, che il gigantesco progetto di codificazione dell'intero Genoma umano ha portato, è in realtà, la constatazione che il DNA umano differisce molto poco dal DNA animale di un topo (Kevles, Hood 1992). Lezione di umiltà si è detto. Ma anche spazio che potrebbe condurre al rovesciamento dell'impianto eteronomo biopolitico caratteristico del processo tradizionale di naturalizzazione – la naturalizzazione a scopi di governo e di normalizzazione – in termini di biopolitica attiva e affermativa che, nell'ibridazione

animale trova nuove risorse e nuova potenza (Kevles 1985). Senza per questo garantire in alcun modo – resta questa la grande lezione foucaultiana – che questo tramonto dell’umano che si apre alle ibridazioni transgeniche con gli animali, i quali offrono peraltro almeno a tutt’oggi la maggior parte del materiale della sperimentazione genomica, non sia ancora una volta pastorale, nel segno appunto di quella che Sloterdijk chiama, la grande domesticazione dell’essere (Sloterdijk 2004).

Sembra infatti che l’impianto biopolitico foucaultiano tenda a persistere. Ancora oggi, quando in questo contesto parliamo di naturalizzazione, la poniamo sotto il marchio della sua sempiterna governamentalità ed eteronomia.

Il fatto che le pratiche di ingegneria genetica vedano una totale sacrificabilità degli animali inferiori per il potenziamento dell’anello più forte della catena zoologica, l’umano - rivela il dispositivo biopolitico che persiste nella rivoluzione epistemologica: il carattere della selezione, della gerarchizzazione del vivente, che ci rinviano alla selezione razzista e tanatologica che si presentò nella totalitaria naturalizzazione dell’umano che è stato il nazismo. Allora la riconduzione dell’umano al fattore biologico è stata proprio il perno per una classificazione *interna* dei viventi, una classificazione che selezionava quelli ‘adatti’ alla vita e quelli invece che erano nocivi, inferiori, anormali, e che dunque bisognava, per la sicurezza della vita, sterminare come si fa con gli insetti nocivi. La naturalizzazione non preserva affatto dalla classificazione selettiva, ne è anzi il supporto “oggettivo”, neutralmente scientifico.

Possiamo considerare l’esempio dell’International Political Science Association (Ipsa), e la sua creatura, il *Research Committee on Biology and Politics*, come un progetto, significativamente efficace e di successo, per scientificizzare, naturalizzare la teoria politica considerata impotente a fronte di problemi *concreti* di domanda di governo, di competenza e efficienza. Il volume *Biology and Politics* (Somit 1976) raccolse allora, gli studi sulle basi biologiche del comportamento valutate come capaci di costituire una svolta per l’analisi e il controllo del comportamento politico. Albert Somit, David Easton e John Wahlke, nomi di punta di quel progetto ma anche della intera scienza politica americana, misero in questione la natura e condotta umana nella prospettiva della sua struttura genetica evidenziata dagli allora recenti progressi della biologia molecolare, della neurologia, farmacologia ed etologia, con l’obiettivo dichiarato di riscrivere i caratteri distintivi dell’*animal* umano, destinati ad essere il criterio per valutare procedure culturali e politiche. Viene ribadito in quel caso, ma sempre più

spesso nei successivi studi dei dipartimenti universitari americani, lautamente finanziati, la produttività della genetica evoluzionista neodarwiniana e della neurobiologia per studiare, spiegare, prevedere e influenzare (talvolta prescrivere) il comportamento politico (Peterson, Somit 2001, p.77). Il continuum molecolare e etologico animale-uomo su cui indagano queste nuove scienze che oggi si estendono all'area del cognitivismo neurobiologico, mette in evidenza l'inclinazione comune a tutti i primati verso alcune forme strutturali (per esempio, l'inclinazione a produrre strutture sociali gerarchiche o comportamenti solidali *infraspécici* e comportamenti aggressivi *intraspecici*) e non esita a inserire, nel programma evolutivo della specie umana, la deviazione dalle inclinazioni innate, causata da sistemi di credenze. Non si tratta di discutere la verificabilità di simili ipotesi: piuttosto il fatto che esse suffragano l'ipotesi foucaultiana che il sapere orienta la ricerca nella prospettiva dell'utile governabilità del vivente. Emerge una istanza tecnico-politica di previsione e condizionamento del comportamento: gli agenti sono connotati sempre più come viventi prevedibili e disciplinabili.

Se è vero dunque che con questa grande trasformazione del sapere genetico, il racconto antropocentrico viene scalfito e eroso al proprio interno in modo irreversibile, Foucault ci ricorda che questo avviene ancora in nome della domesticazione dell'animale umano, della sua estrema governamentalità. Perché la immissione dell'uomo nella catena del vivente apra ad una nuova dimensione della vita occorre forse rovesciare il carattere umano della governamentalità.

Una natura da costruire: la sfida della parresia cinica

Cerchiamo a questo punto di rendere conto di un altro sentiero che, in quello snodo cruciale rappresentato per la questione natura-bios dall'opera di Foucault, prende avvio. Sappiamo che Foucault si ferma sulla soglia di una ipotetica potenza di vita, creatrice di norme. Non a lui bisogna chiedere un naturalismo che lasci emergere l'immanenza assoluta della vita nelle sue differenze incessanti e nella sua virtualità e potenzialità in divenire che scioglie ogni forma di vita della sua oggettivazione e stabilizzazione, aprendola alla ibridazione e alla metamorfosi di tutto il vivente. Egli opta piuttosto per la variazione infinita delle differenze che il potere dei singoli imprime

alla forma ricevuta e alla norma trasmessa: l'affermatività della vita, produttrice di norme sarà sviluppata dopo Foucault da Deleuze e dalla biopolitica neo spinozista.

Eppure, nelle pagine delle ultime opere foucaultiane si trova il riferimento, forse criptato ma importantissimo, ad un rovesciamento della prospettiva che fa della naturalità il tratto di maggiore presa per il potere governamentale: la vita nuda, semplicemente vita viene a svolgere, ripeto in modo non sistematico, ma molto suggestivo, una esemplarità, un non-umano, con cui l'umano dovrebbe confrontarsi e che dovrebbe avere il coraggio di assumere. Rovesciando davvero il quadro della vita naturale soggiogata e governata, in una naturalità animale anarchica, libera ed effusiva, 'aperta', offerta al contagio dell'esempio. Che non si tratti di una forzatura arbitraria, mi sembra testimoniato dal fatto che Deleuze - la cui capacità di intuizione di quelle che sarebbero state le coordinate del nuovo tempo è riconosciuta *in primis* da Foucault stesso (sua la frase «il secolo sarà deleuziano» (2001; p.233) - converge su questa possibilità e la sviluppa assai più di Foucault, nel suo appello davvero rivoluzionario a «divenire animale» (Deleuze 1987; p.345)

Mi riferisco al modello cinico del parresiasta. E' questa antica pratica filosofica - uno stile di vita filosofico ed etico piuttosto che un corpus di opere, di teorie e di argomentazioni - il luogo in cui Foucault cerca tracce, discontinue e trasversali, di una controcondotta, di una possibilità della vita di essere libera, eticamente e esteticamente ma con anche un rilievo politico significativo, sottraendosi all'assoggettamento pastorale. Se il dispositivo di controllo passa attraverso un regime di verità idealizzante o naturalizzante che sia, sul quale veniamo strutturati e che ci assoggetta, il cinico è parresiasta, perché rifiutando questa verità socialmente potente, «parla franco» in faccia al potere. Cinico viene da 'cane' e si riferisce ai cani sciolti, alla loro capacità di aderire semplicemente all'istinto naturale, trovando la propria norma di condotta senza il ricatto del disciplinamento (Goulet-Cazé 1993). La naturalità della condotta animale è la verità del parresiasta, ed è la leva per rifiutare la oggettivazione della propria vita negli schemi che la conformano che la normalizzano. Sottrarsi al governo, non può significare per l'uomo che sottrarsi al dominio del logos: Aristotele ci dice che l'uomo è sì un animale, un animale politico, ma *exon logon*, dotato di linguaggio. Il logos è pensiero, logica e linguaggio insieme: ma logos è anche il luogo della governamentalità, il tramite della governabilità della territorializzazione dell'umano attraverso i meccanismi della rappresentazione, classificazione, valutazione e selezione. Il

rovesciamento del paradigma antropocentrico passa dunque nei cinici, attraverso la rinuncia al presunto blasone dell'uomo: proprio rinunciare alla ragione che fa dell'animale uomo un animale diverso, capace di governare, di sottomettere e di essere sottomesso, governato è la chiave della controcondotta che si libera del giogo e apre uno spiraglio, attraverso la pura esemplarità, ad un modo nuovo di vivere. Diogene imita il cane, e gli uomini liberi imitano Diogene, lo prendono ad esempio.

Sembra d'altronde impossibile rompere, da un punto di vista logico, il circolo vizioso delineato da Foucault per il quale la resistenza rinforza il potere, e dunque all'interno di un dispositivo di governo biopolitico la resistenza finirà con rafforzarne il potere di controllo: l'abbiamo visto, è la trappola del potere. Qualunque posizione autonoma assuma l'umano, lo fa a partire dal proprio assoggettamento; anche quando il quadro di verità ha abolito la linea divisoria che separa l'uomo dalla naturalità animale, ugualmente la continuità naturale si gioca nel segno della governamentalità che passa attraverso le rappresentazioni e le forme della conoscenza che la oggettivano. Non si sfugge alla forma del logos e, attraverso di essa, alla selezione, al giudizio. Quello che Artaud e Deleuze, chiamerebbero «il giudizio di Dio».

Ebbene, Foucault dedica nei suoi ultimi due corsi al Collège de France, *Il governo di sé il governo degli altri* e *Il coraggio della verità* (Foucault 2009 e 2011) un ampio spazio ad una controcondotta che ha il coraggio di rifiutare radicalmente il logos, eludendo così il suo potere di controllo, di governo e, se vogliamo, di potenziamento tramite la domesticazione: la controcondotta di Diogene. Diogene il cane, Diogene il Socrate pazzo: pazzo è chi non usa il logos, ma assume a modello l'animale. Pazzo, dice Platone, e come tale non può rinviare che agli anormali, ai non normalizzati né normalizzabili.

La sua controcondotta passa attraverso due elementi che ci servono di riferimento: è sottrattiva, nomade «il cinico [...] è l'uomo dell'erranza. E' l'uomo della fuga in avanti dell'umanità» (Foucault 2011; p.165); ed è in-articolata, non parla, né produce argomentazioni o discorsi: è *ergo* non *logo* (Bazzicalupo 2011). Ed *ergo* significa pratica, modo di vivere, stile del fare: una testimonianza che nel suo differenziarsi dalla condotta comune, attraverso rinuncia, povertà, ascesi, testimonia la verità dell'esistenza. «testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo [...] una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità» (Foucault 2011; p.171)

Il *bios kumikos*, ci dice Foucault, è «il versante più antagonista al platonismo» (Foucault 2009; p. 275): e se quest'ultimo è prototipo del logos rappresentativo, della normatività selettiva, qui abbiamo l'esempio di una vita realmente, materialmente, fisicamente «pubblica», una vita esteriorizzata nella «visibilità assoluta» rovesciata nella nudità naturale, nel comportamento privato di quella coscienza e anima che sono la matrice di ogni governabilità umanistica. Chi governerebbe un cane? Un animale che non accetta i limiti convenzionali imposti dal pudore, che «si sente libero di dire violentemente e con franchezza ciò che è, ciò che vuole, ciò di cui ha bisogno» (Foucault 2009; p. 276): come un cane, appunto. L'assoggettamento passa attraverso tutte le virtù sociali e il senso dell'onore che sono gli ornamenti dell'umanesimo. Il *bios kumikos* «abbaia» invece contro i propri nemici e distingue il bene dal male sin base alla *phusis*.

Lo stile di vita è la sua verità, senza trascendimento, la sua libertà sovrana, completamente padrona di sé. Non è nient'altro che un gesto, una pratica di vita, una pratica di vita animale, piuttosto che una deduzione della libertà da principi. Autarchico nella misura in cui si sottrae ai bisogni e ai desideri antropogeni indotti dalla verità sociale dalla 'convenzione' dei *nomoi*, resta immanente alla vita come *phusis*, naturalità della vita degli animali e per Diogene, significativamente, dei mendicanti e dei bambini, che sono ai margini della vita sociale. Diogene il cane è filosofo che non ha lasciato *logoi*, parole scritte e neanche tramandate, se non poche fulminee battute che segnano la distanza dal potere. Solo gesti, non essendovi nei discorsi condizione possibile all'antirappresentatività e all'anti-gerarchia. E' un frammento di una vita 'animata', naturale, libera non compromessa con il governo degli altri, ma non per questo selvaggia: piuttosto frutto di un auto-governo, di *aisthesis*, disciplinamento fisico e morale, mirato alla riduzione del governo eteronomo sul proprio corpo, a costo di semplificarne e ridurne le pretese, i piaceri. Rinvenendo la propria potenza e la propria libertà nel dire di no al regime di verità che pretende di governarti per il tuo bene. Potenza naturale e libertà animale che diventano non il punto basso del livellamento assoggettato, ma, qui sì in modo rivoluzionario, la meta etica di un percorso e di un progetto.

Citando *Il coraggio della verità*, abbiamo detto che il cinico è la « fuga in avanti dell'umanità»: cosa significa questo, se non che l'animalità non si pone alle spalle del percorso dell'uomo, come punto differenziazione assoluta o come marchio di

governabilità e domesticazione, in una posizione di regresso, ma si colloca come ‘figura’ a-venire, esempio materiale e morale di condotta non governata, da imitare? Una forma a-venire, una fuga in avanti: dunque la vita naturale non ha nulla dello *status* definito, della oggettivazione classificata, e non è neanche l’origine dalla quale discende la specie e alla quale un’utopia regressiva vuole tornare come ad una condizione di purezza. O almeno non è evocata in tal senso. E’ piuttosto un progetto etico, un esercizio di libertà che implica un certo rapporto con se stessi e con gli altri, una sfida alle convenzioni e il coraggio di una vita “radicalmente altra”.

Bibliografia

- Agamben G., (2002) *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino
- Agamben G., (2005) *Homo sacer*, Einaudi, Torino
- Bazzicalupo L., (2010), *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma
- Bazzicalupo L., (2011) *Pragmatica anarchica e virtù esemplari: un poststrutturalista ad Atene*, In a cura di S. Vaccaro, *Il governo di sé, il governo degli altri*, due punti, Palermo
- Bazzicalupo L. (2013) “Governamentalità, pratiche e concetti”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2013
- Canguilhem G., (1967) “*La mort de l’homme ou l’épuisement du cogito*”, *Critique*, XXIV, 242, pp. 599-618
- Canguilhem G., (1966), *Le normal et le pathologique, augmenté de Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, PUF/Quadrige, Paris; trad.it (1998) *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino
- Chomsky N. Foucault M., (2005) *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive/Approdi
- Deleuze G., Guattari F., (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, Paris; trad it. (1987), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma
- Esposito R. (2007) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino
- Foucault M. [1966] *Les Mots et le choses*, Gallimard, Paris; trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M., (1975) *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.

Foucault M., (1977), “Verité et pouvoir”, *L'Arc*, 70, trad. it “Intervista a Michel Foucault” in Foucault M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino

Foucault M. (1976) *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano

Foucault M. [1999] *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1973-74*, Gallimard-Seuil, Paris 1999, trad. it. (2000) *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano

Foucault M. (1978) «Theatrum Philosophicum», in *Critique* n. 282; trad.it *La scena della filosofia*, ora in M. Bertani (a cura di) *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino

Foucault M., (1983) *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics*, U.C.P, Chicago, trad. it. *Il soggetto e il potere*, in H.L: Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle grazie, Firenze

Foucault M., (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris ; trad. it. (2005) *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard- Seuil, Paris; trad. it. (2005a) *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard; trad. it (2009), *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984* Seuil /Gallimard; tr it., (2011), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano

Goulet-Cazé. M.O., (1993), “Les premiers cyniques et la religion” , in Goulet-Cazé M.O., Goulet R., edd., *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements: Actes du Colloque International du CNRS*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 117-158

Kevles D.J., (1985) *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, New York

Kevles D.J., Hood L., eds. (1992) *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Lippman A., (1991) “Prenatal Genetic Testing and Screening”, in *American Journal of Law and Medicine*, vol.17, pp.15-50

Merquior J. G., (1985) *Foucault*, University of California Press, Berkley - Los Angeles

Peterson S.A., Somit A., (2001), *Research in Biopolitics, Evolutionary Approaches in the Behavioural Sciences: toward a better Understanding of Human Nature*, Jai Press, Greenwich (CT), vol. 8, pp. 181-197

Roberts M., (1938), *Biopolitics. An Essay on the Physiology, Pathology and Politics of Social and Somatic Organism*, Dent, London

Rose N., (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and the Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, trad it. (2008) *La politica della vita*, Einaudi, Torino

Sloterdijk P., (1999) “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Heideggers Brief über den Humanismus”, in Sloterdijk P., *Nicht gerettet*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. it., (2004) “La domesticazione dell’essere, e Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull’‘umanismo’ di Heidegger”, in P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano

Somit A., ed., (1976), *Biology and Politis. Recent Explorations*, Mouton, The Hague, Paris.