

**L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, 2003
(parte III: Saggi di Escobar, Pulcini, Fimiani)**

Relazione di Alice Mongiello

Il medesimo e il potere della morte (Roberto Escobar)

L'articolo si apre con un riferimento a un racconto di Esopo in cui un leone, ormai troppo vecchio per andare a caccia, si finge malato e vicino alla morte per afferrare e divorare gli animali della foresta che giungono nella sua tana a rendergli omaggio. Solo una volpe, incuriosita dalle circostanze, si avvicina alla tana del leone senza varcarne la soglia, con questa giustificazione: "Io sarei già entrata, se solo non avessi veduto tante orme di animali che vengono dentro e neanche una che venga fuori"¹. Il leone rappresenta, all'interno del racconto, il potere che si nutre di morte, e la volpe la sua contraddizione, l'inganno che vive di un consenso univoco e uniforme.

La passione di sopravvivere dando agli altri la morte non riguarda soltanto – secondo l'autore – il potere dei re e dei leoni, ma l'indifferenza quotidiana dei lettori dei giornali o degli spettatori televisivi di fronte ai fatti di cronaca. "Indifferente – scrive Escobar – è chi *non* si specifichi, chi *non* si 'misuri' rispetto a qualcuno o a qualcosa, chi, rispetto a quel qualcuno o qualcosa, sia appunto non-differente"². L'indifferenza consiste dunque in una negazione della differenza tra individui, come misurazione reciproca sulla base di un criterio comune, da cui derivano anche il riconoscimento e la legittimazione di ogni storia di vita, uguale e differente dalle altre per valore e singolarità. La differenza si afferma solo in relazione all'eguaglianza di un criterio comune di misurazione tra i soggetti, che si riconoscono reciprocamente nel confronto; la diversità alimenta invece il senso astratto di un'appartenenza identitaria estranea alle altre storie di vita.

L'indifferenza come forma di anestesia morale ed esistenziale implica sempre un atteggiamento di chiusura nei confronti delle differenze in nome di un'identità di gruppo isolata ed assoluta, astorica e naturalizzata, che contiene in sé il pericolo della contraddizione. Chiunque imbocchi una strada biografica diversa all'interno di un gruppo ne mette infatti a rischio l'uniformità.

Ritornando al racconto di Esopo, gli animali che rispondono all'inganno penetrando nella tana del leone sono il segno di un'indifferenza che consegna al potere intere storie di vita. L'autore invita quindi la volpe a varcare la soglia della tana per capire l'ingranaggio omicida ed impersonale del potere.

Conservazione della vita e cura del mondo (Elena Pulcini)

La spinta alla conquista di nuovi spazi e territori propria dell'età moderna si trasferisce, in età globale, al mondo della vita come ultima frontiera da varcare con lo sviluppo delle bio-tecnologie. "È in atto – dice [infatti] Paul Virilio – un «trasfert delle *pulsioni espansionistiche* dell'Occidente, dalla geografia esaurita del corpo terrestre al corpo dell'uomo – quest'ultimo angolino del pianeta ancora inesplorato e relativamente protetto da alcuni tabù culturali, sociali, morali»"³. Lo sviluppo della tecnica, da cui dipende la manipolazione della vita, si trasforma da promessa di libertà a minaccia per la sopravvivenza del genere umano e dell'intera biosfera, a partire dalla comparsa della bomba nucleare e dei

¹ L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, 2003, p. 145.

² *Ivi*, p. 148.

³ *Ivi*, p. 158.

suoi effetti devastanti sulla vita, intesa sia come *zoé* (vita biologica) che come *bios* (vita caratterizzata). Il rischio globale dell'età nucleare delinea così l'incapacità umana di *autolimitazione* rispetto all'agire che, secondo Bauman, sacrifica l'autoconservazione e la sicurezza "all'illimitatezza della libertà"⁴, dovuta allo squilibrio tra il potere di fare e la capacità di prevedere emotivamente le conseguenze delle proprie azioni.

Di fronte allo sviluppo incontrollato della tecnica e alle sue radicali trasformazioni s'impone l'urgenza di ridefinire la natura dell'umano e rintracciarne i limiti, assumendo un atteggiamento critico rispetto agli effetti del proprio agire. Anders e Jonas invitano pertanto a riattivare la paura umana del potere tecnico per riavviare la comunicazione tra facoltà di produrre e capacità di sentire. Riattivare la paura di perdere la vita umana implica un "processo euristico"⁵ volto a un "ampliamento volontario della capienza del nostro sentire"⁶, necessario a intercettare i rischi talvolta inafferrabili dell'agire tecnico. La paura contrasta inoltre il desiderio sottraendolo all'imperativo tecnologico del potere illimitato di fare, attraverso un' "ermeneutica/terapia del desiderio"⁷ che, da un lato, mostra le derive accecanti del desiderio sullo sviluppo dell'identità e, dall'altro, individua strategie di trasformazione cognitiva delle passioni umane che restituiscano al soggetto la consapevolezza dei propri limiti antropologici. La riattivazione del sentire alimenta la *pietas*, la solidarietà e la *philia* contro il desiderio di potere e di autoaffermazione, nonché la capacità di rendersi attori, piuttosto che vittime o spettatori degli eventi.

La consapevolezza razionale ed emotiva dei processi è infine una forma di cura di sé, della vita e del mondo, nella prospettiva dell'età globale per cui il destino dei singoli è inscindibile da quello dell'umanità. "La globalizzazione – afferma Jean-Luc Nancy –, intesa come processo di interdipendenza mondiale prodotto dall'estensione planetaria del potere economico e tecnologico, fa venire alla luce «l'interconnessione di tutti nella produzione dell'umano in quanto tale», ci rivela che il mondo ha senso in se stesso, al di là di ogni rappresentazione teologica, ideologica o politica e si presenta nell'essere-insieme «singolare plurale» degli individui che lo abitano"⁸.

Il compito che la globalizzazione assegna all'uomo sembra allora quello di fare del globo una totalità di senso, attraverso un atteggiamento di cura capace di creare una forma del mondo come scelta di un senso tra le infinite possibilità dell'età globale. "Per la prima volta – sostiene l'autrice – l'uomo è chiamato a rispondere dell'interrogativo: quale «vita» (*bios*) voglio vivere, con quale caratterizzazione, date le immense possibilità di cui posso rispondere in età globale, e dati i rischi e gli spettri postumani della civiltà tecnologica? Quali aspetti dell'«umano» voglio preservare (...)? Quale immagine di mondo voglio costruire che risponda allo scopo di garantire una vita umana intesa come vita degna di essere vissuta?"⁹.

La vita filosofica: Foucault e Hegel (Mariapaola Fimiani)

Il saggio affronta la questione foucaultiana della spiritualità nel suo rapporto con il pensiero hegeliano contenuto nella prima e nell'ultima parte dell'*Ermeneutica del soggetto*¹⁰. La spiritualità come processo di trasformazione di sé su di sé riguarda il soggetto

⁴ *Ivi*, p. 159.

⁵ *Ivi*, p. 163.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 164.

⁸ *Ivi*, p. 166.

⁹ *Ivi*, p. 165.

¹⁰ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981 – 1982)*, Edition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001.

e la sua possibilità di attingere alla verità, e sembra collocarsi anche al centro della riflessione hegeliana sul movimento dell'autocoscienza. La trasformazione del soggetto su se stesso impegna inoltre il desiderio e, più in generale, la vita che, in quanto tale, esige una elaborazione di sé. Questa, secondo Foucault, è "il farsi spirituale del vivente"¹¹. Il desiderio è un momento nella pratica del sentire che l'atto lega al piacere, senza farli coincidere. L'uno, infatti, è l'elemento mancante, il lato della "tensione ad essere"; l'altro, invece, è il desiderio effettuato, il ciclo del bisogno e dell'appagamento. Il piacere o appetire incarna, secondo Hegel, il conflitto pratico del soggetto con il mondo in vista della soppressione dell'altro, mentre il desiderio è l'esperienza dell'insopprimibilità dell'altro, da cui l'affermazione della propria indipendenza come punto di svolta del movimento dell'autocoscienza.

Esiste, secondo Foucault, una relazione dialettica tra desiderio e piacere che richiama il rapporto hegeliano tra servo e padrone, in cui la dipendenza del padrone dal servo è l'immagine dell'appagamento in debito verso il desiderio. La dialettica desiderio-appagamento – come emerge dal testo foucaultiano *L'uso dei piaceri*¹² – è strutturata secondo tre assi dell'esperienza, attraverso cui il soggetto elabora la sua vita:

- Dietetica: controllo delle passioni ed uso dei piaceri come "esercizio esistenziale" di autocontrollo.

- Economica: applicazione della Dietetica alla dimensione sociale. Il governo di sé è essenziale per il governo degli altri. Il passaggio dal primo al secondo asse dell'esperienza rafforza dunque il vincolo associativo.

- Erotica: pratiche di corteggiamento e riconoscimento del fatto che nella relazione erotica esiste una duplicità di desiderio-appagamento e una duplicazione della cura per cui il soggetto ha cura di sé in quanto ha cura del desiderio dell'altro.

La cura di sé consiste allora, in quest'orizzonte, in una "pratica di *eros* e *ethos* che coincide con l'*epimelèia*, la modalità etica dell'atto di amore, l'apertura plurale alla verità, la essenzialità del *noi*"¹³. Là dove le forze in gioco di una relazione non sono antagoniste, ma poteri etici, si profila non il rischio conflittuale di una guerra di tutti contro tutti, bensì una rete di legami sociali. La regolazione giuridico - politica dei conflitti e delle relazioni non prescinde pertanto, nella riflessione di Foucault, dalla cura di sé, degli altri, del mondo, come pratica del sentire che contrasta l'indifferenza agli effetti del proprio agire.

¹¹ L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, 2003, p. 169.

¹² M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984.

¹³ L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, 2003, p. 175.