

A. Cutro (a cura di), *Biopolitica : storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona 2005

Saggi di: Paul Rabinow - Ferenc Feher e Agnes Heller - Michael Hardt e Antonio Negri - Roberto Esposito

Relazione di MARIA LAURA RAMELLO

PAUL RABINOW, *Biopotere: lo spirituale e il materiale*.

Michel Foucault offre un prezioso aiuto nell'analisi sulla problematizzazione del corpo e del potere; com'è noto egli conclude affermando che "l'anima è la prigione del corpo", in quanto riconosce nell'anima il correlato di una certa tecnologia di potere sul corpo. Rabinow aggiunge che oggi l'anima e il corpo non sono le sole entità prese nel dispositivo del potere, del sapere e dell'etica; definendo l'anima una "realtà di riferimento", Foucault ci fornisce un prezioso strumento per individuare un nuovo macchinario oggi all'opera.

In continuità con il lavoro di Foucault, due filosofi ungheresi, Ferenc Feher e Agnes Heller, propongono un nuovo concetto di "spirituale", che designa un nuovo mezzo al di là dell'anima e una nuova tecnologia al di là della disciplina, con queste caratteristiche: 1) ha un'ampia connotazione interpersonale; 2) è diffuso, si applica a tutto ciò che non è naturale; 3) comprende tutto ciò che non è reale, ma che è essenziale perché esistente per la realtà umana, come le idee le utopie ecc.; 4) per il fatto che risiede nella persona è la parte generale del particolare.

Oggi nel campo della bioetica, ad essere messo in gioco è il destino dell'umanità non solo in senso materiale, ma anche spirituale. Ciò che, dopo la seconda guerra mondiale, era stato stabilizzato, attraverso le categorie di corpo, società e etica, è oggi di nuovo rimodellato. È un fatto incontestabile, che i cambiamenti maggiori hanno avuto luogo nella comprensione, manipolazione, rappresentazione e intervento interno alle forme della vita (*life-forms*) e alle forme di vita (*formes of life*), in senso scientifico e sociale. Il cambiamento tecnologico è una parte importante di questo processo, ma solamente una parte.

Biopotere

Il concetto di biopotere proposto da Michel Foucault, come "ciò che mette la vita e i suoi meccanismi nel campo dei rapporti di potere e sapere", fornisce un orientamento generale per l'investigazione di questi fenomeni. Il filosofo francese ci offre una formulazione preliminare del "potere biotecnico" nel primo volume della "storia della sessualità" del 1976, formula che, non essendo vissuto a lungo, non è poi riuscito a rielaborare. Foucault paragonava il potere

sovrano di prendere la vita, il suo violento diritto teatrale, con un tipo di relazione più dolce e insidiosa, volta a produrre, a nutrire e amministrare le forze che esercitano una influenza positiva sulla vita. E Foucault definiva questo passaggio come il passaggio dalla “biostoria” al “biopotere”.

Oggi le tesi di Foucault chiedono di essere pensate in modo più avanzato, poiché abbiamo una comprensione più problematizzata di ciò che è il *bios* nel biopotere. Si deve sapere come i cambiamenti nel *bios* entrano in relazione con le forme antiche e nuove di relazioni di potere.

Nell’indagine del *bios* il filosofo italiano Giorgio Agamben utilizza la definizione indicata da Hannah Arendt in *Vita Activa*, e la sviluppa. I Greci si servono di due parole per esprimere ciò che noi indichiamo con la parola “vita”: “*zoè*” e “*bios*”. La prima esprime il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi; la seconda indica la forma data al modo di vivere proprio di un individuo o di un gruppo. Per Rabinow la distinzione tra *zoè* e *bios* è illuminante, la problematizzazione della nuda vita in quanto tale tocca, secondo lui, un elemento centrale della situazione attuale. Una delle sue tesi centrali è che l’articolazione politica di *zoè* e *bios*, apparsa dopo la seconda guerra mondiale e centrata sulla dignità della persona in risposta ai programmi di miglioramento della razza, è oggi messa in scacco: la sempre più evidente sineddoche che identifica il Dna con la persona umana è una identificazione spirituale. Considerare equivalenti la persona umana e le parti del corpo con il Dna, significa dare una soluzione ad un problema che non è stato posto in modo adeguato. Oggi la nozione di vita pone dei problemi perché i nuovi modi di comprensione e le tecnologie che le danno forma, sfuggono alla riflessione filosofica. Con la sua analisi vuole dimostrare che la comprensione e le pratiche della “nuda vita” più comuni si sono trasformate. Oggi c’è un approccio molto potente alla materia costitutiva della vita, come dimostrano gli studi sul genoma. Si stanno inventando terapie genetiche in grado di modificare il materiale genetico umano, si tratta di un nuovo tentativo, per legare insieme *zoè* e *bios*.

FERENC FEHER e AGNES HELLER, *Il corpo della biopolitica*

Ci sono molte promesse che la modernità non ha mantenuto: due di queste sono il completo dominio della natura e l’abbattimento delle barriere naturali, tanto che siamo di fronte ad una crisi ecologica. Era anche stata fatta la promessa di “progettare” e “realizzare” una società “razionale”, ma anche questa non sembra del tutto esaudita; insomma la fiducia nei confronti della scienza e nei suoi poteri è stata interamente minata. Si è capito che le

ambizioni incontrollate della scienza devono essere tenute a freno, poiché essa non è solo potere di liberazione, ma anche potenziale fonte di oppressione.

Un'altra delle promesse che non è stata mantenuta riguarda la liberazione del corpo. Si era pensato che il dualismo cristiano di anima e corpo dovesse essere abolito perché potesse nascere la cosiddetta "libertà dei moderni". L'odio per questa dicotomia era così forte che non si ascoltò neanche l'avvertimento di Hegel che, soprattutto nella sua "Estetica", metteva in guardia affermando che siamo periodicamente obbligati a soddisfare le necessità del sensibile continuamente insoddisfatto, e di conseguenza, per contrasto, cerchiamo di elevarci al livello dello spirito e di sollevarci completamente dal corporeo. Ed egli in più sosteneva che stiamo entrando nell'era della dualità anima-corpo. Con l'affermazione già citata di Foucault, secondo cui l'anima è prigioniera del corpo, comprendiamo chiaramente che la promessa della liberazione del corpo non è stata mantenuta.

I fondatori intellettuali della modernità, affermano i due filosofi, hanno ben compreso che il dualismo cristiano è stato inventato per armonizzare due compiti contraddittori di un atto unico. Da un lato il carattere peccaminoso dell'attore umano, legato al corpo, la sua parte peritura, è derivato dal dualismo e ha prodotto una descrizione della realtà per l'etica e la politica cristiana; dall'altro il dualismo ha investito il soggetto cristiano di una componente, l'anima, che è diventata l'organo di comunicazione con il divino e promessa di redenzione dal corpo. Per la modernità però, risultava inaccettabile sia il carattere peccaminoso del corpo, sia il fatto che la redenzione sarebbe arrivata dall'esterno. La maggior parte degli umanisti del Rinascimento credeva nella fusione del corporeo con ciò che chiamavano "spirituale", grazie alla guida e alla tutela di quest'ultimo. Non si trattava di una pura soggezione servile, il corpo doveva essere tenuto a freno e sottoposto ad un trattamento dolce, ma decisivo, affinché divenisse sempre più spirituale, ma poiché era concepito come un processo infinito, il dualismo non avrebbe potuto essere cancellato dalla realtà.

Secondo i filosofi c'è però una grande differenza tra l'"anima" e lo "spirituale". L'anima e il corpo erano concepiti come radicalmente opposti, senza una mediazione, ma il corpo era una degna dimora per lo spirituale. Lo spirituale è qualcosa di interpersonale, il nome collettivo di tutto ciò che non è naturale e reale; per il fatto che risiede nella persona, è la parte generale del particolare. Mentre il corporeo doveva separarsi e innalzarsi verso l'anima, poiché tra i due non c'era mediazione, lo spirituale è invece concepito dalla modernità in modo tale che la sua separazione dal corpo è un semplice esperimento mentale. Il corpo non può funzionare come entità completamente autonoma, totalmente separata dal suo opposto,

perché essi sono complementari l'uno all'altro e tendono alla fusione, secondo un disegno originario.

Nel premoderno, aggiungono i filosofi, il corpo politico si identifica con il corpo del Re. La modernità non riesce e non può tollerare il corpo politico nel senso stretto del termine, ma solo in senso figurativo. Il corpo e il corpo politico nella modernità sono in rotta di collisione. Il cosiddetto “processo di civilizzazione” conclude il suo percorso con l'espulsione del corpo dalla vita moderna, con due obiettivi primari: igienico ed etico; la biopolitica ha origine quando l'unione tra i due è già avvenuta. L'emancipazione del corpo, nella modernità, il cui dichiarato obiettivo era di farla finita con la corporeità astratta, ha spianato la strada alla biopolitica. Come si è passati dall'intendere lo spirituale come benevolo tutore del corpo all'incarcerazione dello stesso denunciata da Foucault? I filosofi ritrovano la causa nella identificazione tra spirituale e razionale. Se la razionalità è applicata al corpo, essa ha l'effetto di negare il sostrato corporeo, il corporale e la sua differenza; cioè la razionalità ha fissato come il corpo debba essere e come, in caso non fosse così, debba essere definito deviante e quindi punito. Poiché la civiltà razionalistica è giusta, ecco che questa punizione, non potrà essere arbitraria e diventa perciò carcerazione.

Lo spirituale da un lato implica la decisiva affermazione della penetrazione della ragione nel “magico” dell'ordine premoderno e la sostituzione di quest'ultimo con una tecnica fondata sulla ragione, dall'altro indica che purtroppo contemporaneamente qualcosa è andato perduto; l'elemento perduto è il senso dell'unicità dell'esistenza corporale, la capacità di comprendere la meraviglia del corpo la cui esistenza sfida le norme generali e le spiegazioni scientifiche.

La domanda che si pongono i due filosofi in conclusione è: “che cosa costituisce la celebrata superiorità dello spirituale, in termini di razionale, sul corpo?”.

MICHAEL HARDT e ANTONIO NEGRI, *La produzione biopolitica*

Il biopotere nella società del controllo.

L'opera di Michael Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale. Essa ci permette di individuare un passaggio storico fondamentale, quello dalla società disciplinare alla società di controllo. La società disciplinare è quel tipo di società in cui il dominio si costituisce attraverso una fitta rete di dispositivi o apparati che producono e regolano usi, costumi e le pratiche produttive. La messa in funzione di questa società e l'obbedienza ai suoi comandi vengono resi possibili da una serie di istituzioni disciplinari come la prigione, la fabbrica, il manicomio, l'ospedale, la scuola ecc. Per illustrare la nascita della disciplina Foucault si rifà all'*ancien regime* e all'età classica della storia francese.

La società di controllo, invece, che si sviluppa alla fine della modernità e inaugura la postmodernità, è una società i cui meccanismi di comando divengono sempre più "democratici", sempre più immanenti al sociale, e vengono distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui. In questa società il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli e i corpi, verso uno stato sempre più grave di alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività. La società di controllo può quindi essere definita come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre comuni pratiche quotidiane, ma a differenza della disciplina questo controllo si estende ben oltre i luoghi delle istituzioni sociali.

L'opera di Foucault ci permette di riconoscere la natura biopolitica di questo nuovo paradigma di potere. Il biopotere è una forma di potere che regola il sociale dall'interno. Come scrive lo stesso filosofo: "oggi la vita è divenuta un oggetto di potere". La funzione più determinante di questo tipo di potere è quella di investire ogni aspetto della vita e il suo compito primario è quello di amministrarla; ciò che è in gioco per il potere è quindi la produzione e riproduzione della vita stessa. Nella società disciplinare la relazione tra il potere e gli individui era statica: all'invasione disciplinare da parte del potere corrispondeva la resistenza del singolo. Quando il potere diviene biopolitico, l'intero corpo sociale è compreso nella macchina del potere, si tratta di una relazione aperta, qualitativa e affettiva.

La società reagisce come un solo corpo e il potere si esprime mediante un controllo che raggiunge le profondità delle coscienze e dei corpi e, a un tempo, la totalità delle relazioni sociali. La società civile è assorbita dallo stato, ma ciò che nel discorso di Foucault rimaneva implicito è il paradosso di una forma di potere che, mentre unifica e ingloba ogni elemento

del sociale, nello stesso tempo svela un nuovo contesto, un nuovo ambiente costituito dalla massima pluralità e da una incontenibile singolarizzazione. L'obiettivo verso cui è indirizzato il nuovo paradigma del potere è l'onniversatilità dei soggetti. In questo nuovo tipo di Impero, il diritto continua ad avere un ruolo centrale, è ancora efficace e diviene integralmente procedurale. Tale diritto imperiale non è però in grado di comprendere il motore che lo mette in modo; l'analisi si deve allora focalizzare sulla dimensione produttiva del biopotere.

La produzione della vita.

In numerosi lavori della metà degli anni Settanta, Foucault sosteneva che non è possibile comprendere il passaggio tra lo stato sovrano dell'ancien regime e il moderno stato disciplinare senza mettere in evidenza in che misura il contesto biopolitico è stato posto al servizio dell'accumulazione capitalistica: "il controllo della coscienza sugli individui non è condotto solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo, con il corpo. Per la società capitalistica la biopolitica è la cosa più importante, il biologico, il somatico, il corporeo". Ma, secondo gli autori del saggio, Foucault non è riuscito a cogliere quali sono le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica, cosa che invece hanno tentato di fare Deleuze e Guattari. Il loro lavoro richiama l'attenzione al fatto che le macchine producono, scoprono cioè la produttività della riproduzione sociale, ma anche loro la articolano in maniera superficiale ed effimera.

Gli autori si rifanno ora al lavoro di un gruppo di marxisti italiani contemporanei che concettualizzano la dimensione biopolitica nei termini della nuova natura del lavoro produttivo e della sua crescita nella società. Queste analisi fanno parte di due progetti di ricerca: il primo consiste in un'indagine delle recenti trasformazioni del lavoro produttivo e della sua tendenza a diventare sempre più immateriale; il secondo consiste nell'analisi delle dimensioni immediatamente sociali e comunicative del lavoro vivo nella società capitalistica contemporanea; esso pone la questione delle nuove forme della soggettività sia per quanto riguarda il loro sfruttamento, sia il loro potenziale rivoluzionario. Occorre perciò sviluppare una nuova teoria della soggettività che opera prevalentemente sul piano della conoscenza, della comunicazione e del linguaggio.

Queste analisi hanno dunque ristabilito il rilievo della produzione nei processi biopolitici della costituzione sociale, ma uno dei difetti più seri di questi approcci è costituito dalla tendenza a descrivere le nuove pratiche lavorative nella società biopolitica esclusivamente nei loro aspetti intellettuali e incorporei, mentre la produttività dei corpi e il valore degli affetti, sono centrali in questo contesto. Gli studiosi si propongono, per il futuro, di elaborare tre

aspetti primari del lavoro immateriale: 1) il lavoro comunicativo nella produzione industriale; 2) il lavoro interattivo dell'analisi simbolica e della risoluzione dei problemi; 3) il lavoro che produce e manipola gli affetti. L'analisi non deve muoversi attraverso forme ideali, ma nel denso complesso dell'esperienza.

ROBERTO ESPOSITO, *Bioetica, immunità, comunità*

In poco tempo, secondo Esposito, la categoria di biopolitica ha acquistato un ruolo di primo piano nel dibattito teorico internazionale, ma a tale rilievo, secondo il filosofo, non corrisponde un'adeguata chiarezza categoriale, il concetto di biopolitica appare segnato da un'inquietudine che ne impedisce una stabile connotazione. Questo spiega la sua oscillazione tra due interpretazioni addirittura opposte: una radicalmente negativa e l'altra marcatamente positiva. È opinione del filosofo che tale oscillazione vada ricercata nella struttura stessa della categoria di biopolitica; è come se essa fosse fin dall'inizio costituita da una faglia semantica, che la taglia in due parti reciprocamente non componibili. Quasi che i due termini che la compongono (*bios* e politica) non potessero che articolarsi in una lotta la cui posta è il dominio e l'appropriazione dell'altro.

Foucault sembra tentato da due modalità di discorso alternative, incapace di scegliere l'una o l'altra. Una prima indecisione riguarda il rapporto tra sovranità e biopolitica. Se ne conosce la relazione oppositiva tracciata dall'autore: mentre il potere sovrano si esercita in forma di sottrazione ai propri sudditi, quello biopolitico, si rivolge alla vita nel senso della sua difesa, della sua crescita, del suo potenziamento. Tuttavia, nonostante questo contrasto di fondo, i due regimi restano speculari, entrambi acquistano senso nella relazione con la morte. Foucault lo rileva sottolineando il rapporto direttamente proporzionale tra sviluppo della biopolitica e incremento della capacità di produrre morte a livello di massa. Sul perché la biopolitica è sempre sul punto di rovesciarsi in una sorta di inesorabile "tanatopolitica", Foucault esita a fornire una risposta definitiva, al punto che propone due risposte possibili. Da un lato egli ipotizza come un ritorno del paradigma sovrano all'interno dell'orizzonte biopolitico; dall'altro, e contemporaneamente, affaccia l'ipotesi contraria: e cioè che sia stata proprio la definitiva scomparsa dell'ordine sovrano a liberare una forza vitale talmente piena da traboccare e rovesciarsi contro se stessa.

Per Esposito il blocco ermeneutico cui il filosofo francese si trova di fronte, è legato alla circostanza che, nonostante la giusta teorizzazione dell'implicazione reciproca, i due poli impliciti nella categoria restano chiusi all'interno di orbite separate e rimangono essi stessi indefiniti nel loro contorno e nella loro qualificazione. Foucault non ha mai articolato a sufficienza il concetto di politica, ed anche il termine vita rimane poco problematizzato in ordine al suo statuto epistemologico; perciò l'idea di biopolitica rimane inarticolata, bloccata su uno dei suoi due poli.

Immunità

Esposito ha cercato di rintracciare il nesso che collega vita e politica nel paradigma di “immunizzazione”. La categoria di immunità si pone esattamente all’incrocio tra le due, nel linguaggio giuridico-politico essa allude a una esenzione, temporanea o definitiva, di un soggetto rispetto a determinati obblighi o responsabilità cui gli altri sono invece sottoposti. Il vantaggio del paradigma immunitario sta precisamente nel fatto che riesce a legare i due effetti di senso opposti, quello negativo e quello positivo, poiché l’immunizzazione è una forma di protezione negativa. Ciò vuol dire che l’immunità, necessaria a proteggere la nostra vita, se portata oltre una certa soglia finisce per negarla, la costringe entro una gabbia nella quale si perde non solo la libertà, ma il senso stesso della nostra esistenza individuale e collettiva, cioè la *communitas*: il carattere costitutivamente esposto dell’esistenza.

È questa la contraddizione che Esposito ha cercato di mettere in luce, ciò che salvaguardia il corpo individuale e politico è anche ciò che ne impedisce lo sviluppo, e che oltre un certo punto rischia addirittura di distruggerlo. Alzare continuamente la soglia di attenzione della società nei confronti del rischio significa bloccare la crescita o addirittura farla regredire al suo stadio primitivo sia sul piano della libertà individuale sia su quello dell’interesse generale. Si sta toccando la linea a partire dalla quale questo meccanismo di reciproca ricarica tra assicurazione e rischio, tra protezione e negazione della vita minaccia di impazzire. D’altra parte, il fatto che la minaccia più forte sia oggi costituita da un attacco biologico, ha un significato ben preciso: ormai non è più solo la morte a insidiare la vita, ma la vita stessa ad apparire come il più micidiale strumento di morte.

Comunità

Affidato ad un regime autoimmunitario, il mondo non ha grandi probabilità di sopravvivenza, ma anche credere che la vita possa essere salvata attraverso i canali ostruiti dalle istituzioni sovrani, o da quelli effettuali del diritto internazionale, è un’idea che non porta lontano. Non è la vita a poter essere salvata dalla politica, ma è la politica che può, e deve, essere ripensata a partire da quella vita da cui è sempre stata implicata; ma perché la vita stessa possa indicare un diverso orizzonte di senso alla politica occorre che sia pensata in tutta la sua complessità, che sia sottratta alla riduzione a nuda falda biologica.

Se però la vita viene intesa nella sua irriducibile complessità, nella sua profondità, stratificazione, discontinuità, nella ricchezza dei suoi fenomeni, nella varietà delle sue manifestazioni, nella radicalità delle sue trasformazioni, lo scenario può cambiare. Il vivente può diventare il cardine di una rotazione capace di rovesciarne interamente la prospettiva; una

politica non più sulla vita, ma della vita; e si arriverà alla differenziazione tra biopolitica e biopotere. È possibile una biopolitica affermativa? Per sperimentare tale possibilità ci si deve spostare dall'orizzonte teorico dentro il quale la biopolitica è stata pensata fin'ora, e la categoria di immunità è un primo tentativo in questa direzione. L'immunità è ciò che lega comunità e vita dal lato della loro protezione negativa. Ci si deve chiedere se è possibile immaginare una pratica politica capace di conservare e potenziare la vita della comunità, la vita in comune, sfuggendo a quella clausola negativa implicita nella dialettica immunitaria.

Così come nel caso dell'immunità biologica, questa più che come barriera o addirittura arma contro ciò che è estraneo, può essere interpretata come un filtro o una cassa di risonanza attraverso cui entriamo in contatto con esso, l'ordine politico mondiale potrebbe essere fondato sulla differenza degli elementi che lo formano. È il caso della nascita. L'esperienza del nascere rompe, dentro la stessa procedura immunitaria da cui pur sempre dipende, il nesso cogente tra protezione e negazione della vita. In questo caso la protezione esercitata nei confronti del feto, esprime un'assoluta affermazione. La nascita costituisce il punto originario in cui l'*immunitas* fa tutt'uno con la *communitas*, in cui la prima non neutralizza, ma potenzia ed amplifica la seconda. Tale nascita comporta poi un obbligo a chi la riceve, si tratta di un obbligo che precede l'etica perché si radica in quella matrice in cui l'*humanitas* non è ancora tale, è ancora trattenuta sul limite che la congiunge a ciò cui, dalla nostra tradizione, è stata contrapposta: il *bios* inteso come il tratto originario in cui la semplice vita, la *zoè* diventa, entro se stessa, altro da sé. La nascita è in qualche modo quel *bios* della *zoè*, o quella *immunitas* della *communitas*.

Maria Laura Ramello