

Bio-diritto e bio-politica.

Il corpo e la legge nella filosofia di Michel Foucault

Pierandrea Amato*

BIO-LAW AND BIO-POLITICS. BODY AND LAW IN MICHEL FOUCAULT'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: This paper is dedicated to the contribution that Michel Foucault's philosophy can provide the definition of the epistemological status of bio-law. The essay is focused both on Foucault's thesis on the birth of modern biology – elaborated during the Sixties – and on the critics to sovereignty theory of the following decade. Assuming at first this point of view, the paper examines the change of nature in juridical decisions on life, when life itself becomes an object of mechanical reproduction. According to this kind of problems, the paper aims to underline the difference between body and flesh in Michel Foucault's political thought.

KEYWORDS: Foucault; Politics; Law; Medicine; Death

SOMMARIO: 1. Prologo – 2. La vita esiste – 3. L'esistenza delle macchine – 4. Il fantasma della decisione – 5. Epilogo.

1. Prologo

Lo scarto tra la legge e la vita è il punto di tangenza in cui si colloca l'opera di uno dei filosofi più studiati, discussi, analizzati e criticati degli ultimi decenni: Michel Foucault (1926-1984). Non è esagerato pensare, in questo senso, che l'inchiesta teorica foucaultiana sia consegnata per intero a una tensione tra le polarità del diritto e della vita germogliata all'ombra di due altri vettori fondamentali del suo programma filosofico: la verità e la soggettività.

La tesi che guida la composizione di queste pagine è che la ricerca di Foucault rappresenti un crocevia concettuale in cui la soglia di contatto tra la legge e la vita permette di sollecitare in termini critici lo statuto epistemologico del bio-diritto. L'ambizione è d'arricchire con inedite sfumature teoriche la costellazione culturale che definisce gli orientamenti in grado di determinare il delicatissimo sforzo di legiferare sulla vita. La demolizione foucaultiana dell'immagine metafisica del potere moderno, infatti, lascia pensare che i dispositivi di cui parla Foucault, per spiegare come gli uomini sono concretamente governati, investano anche il campo della razionalità bio-giuridica. D'altronde, sarebbe un grave errore pensare che la semantica foucaultiana del bio-potere escluda l'esercizio della legge che, al contrario, nelle dinamiche bio-politiche studiate da Foucault, continua ad avere un peso; per quan-

* Professore associato di Estetica e di Filosofie del Novecento, Università di Messina. Mail amatop@unime.it. Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.

to, non c'è dubbio, in una funzione socialmente non dominante¹. Peraltro, proprio l'eclissi del dominio costituente del diritto, sempre secondo l'angolazione teorica foucaultiana, impone al diritto un lavoro inesausto per operare in un terreno, la vita, dove, almeno è così per gli antichi Greci, dovrebbe sentirsi fuori posto.

Sia nel periodo che comunemente va sotto il nome d'archeologia, gli anni Sessanta del Novecento, segnato dall'interesse preminente per le condizioni di possibilità del sapere moderno²; sia nel periodo successivo, quello dell'analitica del potere degli anni Settanta, che sulla scia di Nietzsche, studia l'applicazione materiale dei dispositivi di potere sui corpi, Foucault si preoccupa di esaminare i dispositivi di controllo sulla vita. Negli anni Settanta, in particolare, criticando la visione teologico-politica del potere moderno, Foucault sostiene il carattere sostanzialmente anti-metafisico (il potere non è una sostanza) ed extra-giuridico dei modi in cui noi siamo generalmente governati. Nella modernità, in altre parole, ciò che tendenzialmente si eclissa nel rapporto tra la vita e il potere è il ruolo sovrano della legge (il diritto assumerebbe una carica essenzialmente passiva). È nell'economia di questo lavoro sulla fisionomia del potere moderno, destinato a corrodere la logica della sovranità, che Foucault rilancia, in *La volontà di sapere* del 1976, la nozione di bio-politica³.

È proprio nel paesaggio speculativo schiuso dalla bio-politica foucaultiana, dove il potere va considerato in termini di «esistenza»⁴, che si possono rintracciare materiali preziosi per stabilire un legame proficuo tra le sue ricerche e i presupposti teorici del bio-diritto⁵. In questa maniera, peraltro, la stes-

¹ Per un'acuta rivendicazione del ruolo del giuridico nel pensiero di Foucault, vedi almeno V. TADROS, *Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault*, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 18, 1, 1998, pp. 75-103 (Tadros, giustamente, nel suo denso contributo, non dimentica di ricordare che in Foucault dimensione giuridica e legge sono pressoché sinonimi); vedi inoltre, più in generale, P. NAPOLI, *Le arti del vero. Storia, diritto e politica in Michel Foucault*, Napoli, 2006.

² L'archeologia nel discorso è alla ricerca di ciò che si muove dietro le quinte del sapere e opera come criterio per una dicibilità *positiva* delle cose. L'analisi più acuta dello statuto dell'archeologia foucaultiana – un modo di fare storia che non presuppone l'esistenza di ciò che ricerca – rimane quella di G. GUTTING, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, Cambridge (USA), 1989; cfr. inoltre C. JÄGER, *Michel Foucault. Das Ungedachte Denken: eine Untersuchung der Entwicklung und Struktur der kategorischen Zusammenhangs in Foucaults Schriften*, München, 1994.

³ Oltre al volume del '76, vedi anche, senza adesso contare numerosi brevi interventi negli anni Settanta su medicina e politica (l'implicazione originaria in Foucault per la definizione della bio-politica), il corso di lezioni, sempre del 1976 al *Collège de France*, *Come difendere la società*, e i due corsi successivi del biennio 1977-79, *Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica*.

⁴ M. FOUCAULT, *La filosofia analitica della politica*, in ID., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, 1998, p. 103.

⁵ La questione della bio-politica da più di vent'anni costituisce sia una sorte d'ossessione per la critica foucaultiana sia uno stimolo in grado di rilanciare in grande stile la discussione filosofico-politica in particolare in Italia. Per fare soltanto un nome: l'ambizioso programma cui Giorgio Agamben dà avvio nel 1995 con la pubblicazione di *Homo sacer*, e concluso nel 2014 con *L'uso dei corpi*, dedicato a un'archeologia del politico in Occidente, deve alla bio-politica foucaultiana una griglia concettuale fondamentale. Sulla bio-politica in Foucault, in questa sede, mi limiterei a segnalare: R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004 (lavoro che, in realtà, va ben oltre Foucault); A. VINALE (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Milano, 2007; oltre al mio P. AMATO, *Tecnica e potere. Saggi su Foucault*, Milano, 2008. Sulla bio-politica, in termini generali, vedi L. BAZZICALUPO, *La biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, 2010; su un versante, invece, più vicino all'intonazione di quanto si va dicendo qui, cfr. T. DINI, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*, Milano, 2016.

sa critica di Foucault alla natura aleatoria, sporadica, astratta della legge, troverebbe una declinazione assai promettente sul piano speculativo⁶.

2. La vita esiste

È uno dei meriti di Foucault aver mostrato che soltanto alla fine del XVIII secolo la «vita» diventa un oggetto di conoscenza tra gli altri. In sostanza: la «vita» è un'invenzione recente; prima, non esiste; si conoscono solo esseri viventi.

Tra il XVIII e XIX secolo non è più la classificazione del visibile la modalità che suscita l'instaurazione di omologie epistemologiche, ma un principio che produce tra gli esseri gerarchie, funzioni, collegamenti profondi senza affidarsi soltanto a ciò che si vede. È questa trasformazione dello sguardo che conduce dalla storia naturale alla biologia, quando la vita diventa il baricentro di una strutturazione del sapere in grado di «cogliere nella profondità del corpo i rapporti che legano gli organi superficiali a quelli la cui esistenza e forma nascosta assicurano le funzioni essenziali»⁷. La vita, dunque, non costituisce più una forma di rappresentazione tra le altre del vivente, ma incarna il presupposto storico di qualsiasi cosa che possiamo conoscere. Anche di ciò che non è: «La vita è la radice di ogni esistenza, e il non-vivente, la natura inerte non sono altro che vita ricaduta; l'essere puro e semplice, è il non-essere della vita. La vita infatti – ed è per questo che nel pensiero del XIX secolo essa ha un valore radicale – è il nucleo dell'essere e insieme del non-essere: vi è essere solo perché vi è vita»⁸.

Il concetto di vita è il presupposto di ogni sapere sulla vita e di qualsiasi discorso che nel XIX tematizza l'uomo come campo di interrogazione formalizzata. Sovrasta qualsiasi forma di vita individuale e domina qualsiasi carattere dell'esistenza. Foucault, a questo proposito, parla di «un'ontologia selvaggia» che sarebbe la fonte di qualsiasi discorso sulla vita: «L'esperienza della vita si dà pertanto come legge più generale degli esseri, la rivelazione della forza primitiva a partire dalla quale essi sono; essa funziona come un'ontologia selvaggia, che cercherebbe di dire l'essere e il non-essere indissociabili di tutti quanti gli esseri. Ma questa ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto piuttosto ciò che li porta in un istante ad una forma precaria e segretamente già li insidia dall'interno per distruggerli»⁹.

L'invenzione della vita, come condizione di possibilità di qualsiasi sapere sulla vita, avrebbe un retroterra antropologico-filosofico. Foucault, in particolare, attribuisce a Kant la responsabilità epistemologica di questa radicale rivoluzione: la logica della finitezza del soggetto kantiano, legato strutturalmente ai dati dell'esperienza, fa dell'uomo il punto di riferimento per la costituzione di qualsiasi griglia di sapere. Da qui proviene la celebre definizione foucaultiana dell'uomo come un "allotropo empirico-trascendentale" (vedi *Le parole e le cose* del 1966). Perché questa doppia funzione: empirica e trascendentale insieme? A partire da Kant l'uomo diviene, come trascendentale, pienamente auto-

⁶ Sui problemi teorici, legislativi, culturali, sollevati dal legame tra bio-politica e bio-diritto, un riferimento iniziale prezioso rimane S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2006.

⁷ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano, 1998, p. 247.

⁸ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose, cit.*, p. 301.

⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose, cit.*, p. 301. Commenta acutamente questi brani di *Le parole e le cose*, D. TARIZZO, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010 (vedi nello specifico l'introduzione, pp. VII-XVIII).

cosciente della costituzione del proprio ragionamento; e, in quanto ente che sta nel mondo, si dimostra un s-oggetto disponibile a essere valutato da un sapere che si impegna a studiarne la fisionomia (le scienze umane). Ciò significa, in altri termini, che la finitezza diventa il principio trascendentale di qualsiasi sapere e il momento di congiunzione tra la conoscenza e l'esperienza. L'uomo in Kant, in altre parole, diventa il garante del rapporto con l'oggetto dell'esperienza da conoscere: «La nostra cultura ha varcato [...] la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra modernità, il giorno in cui la finitudine è stata pensata in un riferimento interminabile a se stessa»¹⁰. È lo spazio in cui si coagula l'unità del tempo delle molteplici esperienze del mondo: l'uomo finito si distanzia dal campo del finito ed elabora l'interrogativo sul carattere dell'esperienza. Sia chiaro: l'istanza critica di limitazione kantiana del sapere – la restrizione della ragione – si rivela il presupposto di una dilazione del sapere/potere dell'uomo senza precedenti epistemologici.

Dopo questo rapido ma essenziale riferimento a Kant, essenziale quanto meno per inquadrare la svolta epistemologica che ci interessa, ritorniamo alla bio-politica. Per quanto la questione della bio-politica emerga esplicitamente nel pensiero di Foucault soltanto alla metà degli anni Settanta, nel quadro della sua critica della sovranità politica moderna, è conveniente, per l'economia del nostro discorso, dedicato a una verifica della torsione della bio-politica allo specchio con la sua celata densità bio-giuridica, compiere un breve passo indietro. In effetti, esclusivamente predisponendo un impegno di natura genealogica, diventa plausibile una corretta individuazione del nostro problema – il legame tra bio-politica e bio-diritto – in modo da decifrarne, per quanto possibile, lo consistenza concettuale più rilevante.

Foucault, negli anni Sessanta del Novecento, recepisce e sviluppa la lettura del moderno che Heidegger elabora, in particolare, in una conferenza del 1938, *L'epoca dell'immagine del mondo*. La tesi heideggeriana che ci riguarda è molto nota: il moderno è l'età che dispone di uno sguardo oggettivo sul mondo e i suoi fenomeni procedendo a una riformulazione tecno-scientifica del sapere mediante un'esaltazione delle funzioni logiche del soggetto che conosce¹¹. Dall'esercizio teorico heideggeriano Foucault trae il materiale indispensabile per individuare le condizioni in cui nella modernità, mediante una concezione puramente scientifica della vita, il vivente-uomo si trova espropriato della propria natura e il genere umano diventa una specie animale.

La biologia, dunque, si struttura come sapere positivo nel momento in cui favorisce uno scarto tra la conoscenza immateriale della vita e il piano della sua finitezza effettiva. La sede per eccellenza di questa rottura epistemologica è la definizione della medicina moderna come progetto clinico di classificazione dell'esistenza. La medicina concorrerebbe, infatti, mediante una sofisticata fenomenologia dello sguardo, a costruire un regime di verità sulla vita. L'esordio di *Nascita della clinica* (1963) è

¹⁰ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose, cit.*, p. 342. Sul peso determinante di Kant nel pensiero di Foucault, vedi soprattutto M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica Clinica Etica*, Napoli, 1997. Inoltre, cfr. A. HEMMINGER, *Kritik und Geschichte. Foucault Erbe Kants*, Berlin – Wien, 2004.

¹¹ L'ampia eredità ontologica della filosofia di Heidegger nel pensiero di Foucault è una delle ipotesi ermeneutiche del mio volume, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Roma, 2011. Più nello specifico, sull'influenza della conferenza heideggeriana *L'epoca dell'immagine del mondo* su Foucault, vedi una serie di utili riferimenti in due saggi comparsi nel volume di A. MILCHMAN, A. ROSENBERG (eds.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis, London, 2003: H.L. DREYFUS, *Being and Power*, pp. 30-54; e M. SCHWARTZ, *Epistemes and the History of Being*, pp. 163-186.

esemplare: «In questo libro si parla dello spazio, del linguaggio e della morte; si parla dello sguardo»¹². Al tramonto del XVIII secolo, con una complessa opera di auto-riflessione, che ne trasfigura la fisionomia classica, la medicina intraprende la via della percezione analitica dell'esistenza. Si assiste, cioè, a un ritorno prepotente verso lo sguardo alla clinico; all'esame minuzioso del corpo che non lascia zone oscure per suscitare l'ordine.

È nella dinamica di questa virata epocale che la medicina, secondo un maestro di Foucault, Georges Canguilhem, svelando la propria vocazione politica, scopre il normale e il patologico. In effetti, da un punto di vista strettamente concettuale, è il ruolo della «vita», come sorgente epistemica della biologia moderna, la scoperta canguilhemiana capace d'imprimere in Foucault una traccia profonda sino al punto da condizionare sia gli anni della ricerca archeologica, sia la fase del *Collège de France* dedicata a un esame della natura del potere moderno imbastito intorno alla 'scoperta' della nozione di bio-politica¹³.

Secondo *Nascita della clinica* il concetto di vita promuove la produzione di un sapere-potere fondato sulla morte e determinato a controllare ciò che la vita non è: il corpo *singolare* del vivente. Foucault, in altri termini, vi registra il primo esperimento di una sfasatura storica straordinaria: la sistematica assunzione dell'esperienza nel campo positivo del sapere. Intravede, in altre parole, l'attuazione più cristallina di quanto il gesto kantiano espone in termini filosofici: il primato della finitezza.

In *Nascita della clinica* la virata epistemica dell'invenzione della vita è osservata allo specchio della morte: l'abisso in cui lo sguardo del sapere si dovrebbe infrangere, decretando la delegittimazione della conoscenza del medico. Tuttavia, secondo Foucault, con la *cadaverizzazione* della vita da parte dell'anatomia patologica, la morte conferisce alla medicina un potere sulla vita senza precedenti. Sezionare il corpo immobile, di fatto, lasciando intravedere il valore della morte, dirada la nebbia che si condensa intorno alla vita: «La notte vivente si dilegua alla chiara luce della notte»¹⁴. La medicina amministra la morte; ne pesa il valore; ne lacera il lato oscuro. Dall'ottica della morte si osserva la qualità disorganica della vita: «La medicina del XIX secolo è stata assillata da quest'occhio che cada-verizza la vita, e ritrova nel cadavere la gracile nervatura spezzata della vita»¹⁵. Nella *mortificazione* scientifica della vita si dà la gestazione dell'ibridazione della natura umana. L'adeguamento della natura all'artificio si compie, cioè, con la duplicazione della vita rispetto a se stessa, lì dove la *zoé* – la vita non qualificata: la vita animale – e il *bíos* – forma di vita – rivelano la loro reciproca indetermina-

¹² M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino, 1969, p. 3.

¹³ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Torino, 1998. È lo stesso Foucault, in uno dei suoi ultimi interventi prima della morte, a insistere sull'importanza della relazione umana e teorica con Canguilhem. Vedi, in particolare, la prefazione alla traduzione americana del lavoro più celebre di Canguilhem (*Il normale e il patologico*), *La vita: l'esperienza e la scienza*, apparsa la prima volta nel 1978; modificata nell'aprile del 1984 da Foucault in vista di un numero monografico che nel 1985 la *Revue de métaphysique et de morale* dedica a Canguilhem: M. FOUCAULT, *La vita: l'esperienza, la scienza*, in Id., *Archivio Foucault 3, cit.*, pp. 317-329. Sulla complicità teorica tra Canguilhem e Foucault insiste P. MACHEREY, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, 2009.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica, cit.*, p. 169. Sul potere del medico, effetto del processo che conduce nella modernità a una preminenza della norma sulla legge, vedi J.-C. MONOD, *Foucault. La police des conduits*, Paris, 1997.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica, cit.*, p. 190.

zione. Il vivente uomo inciampa in un orizzonte spaziale-artificiale (vedi, ad esempio, l'ospedale) in cui un sapere-potere globale se ne prende cura.

Nascita della clinica, dunque, esamina l'*a priori* storico e il regime discorsivo che costituisce la vicenda clinica della medicina moderna¹⁶. Verifica il campo in cui l'individuo, contravvenendo a un interdetto aristotelico sostanzialmente rispettato sino al XVII secolo, diventa oggetto di scienza. Illumina il movente – la morte – che permette alla vita di diventare il criterio epistemico fondamentale della modernità. Tutto ciò avviene mettendo a fuoco la fisionomia di una torsione storica epocale, quando, una condizione naturale che appartiene alla vita, la malattia, penetra in un luogo artificiale in cui è sequestrata da una rete di tecniche specifiche che contrastano la normatività patologica del male: l'ospedale. La cattura della vita da parte della razionalità medica moderna rivela, nelle pagine di *Nascita della clinica*, un'enorme carica politica. Tuttavia è forse Canguilhem, a questo proposito, più ancora di Foucault, a illustrare senza giri di parole che il rilievo sociale dell'ospedale in età moderna fiorisce grazie alla complicità tra la medicina e la politica:

«La sorveglianza e il miglioramento delle condizioni di vita diventano oggetto di regolamenti e di provvedimenti presi dal potere politico, su consiglio e sollecitazione degli igienisti. Medicina e politica si incontrano al crocevia di un nuovo approccio delle malattie, di cui si trova una chiara illustrazione nell'organizzazione e nelle pratiche del ricovero medico. Già nel corso del Settecento, e in Francia soprattutto all'epoca della Rivoluzione, si erano sostituiti gli ospizi, gli asili di accoglienza e di assistenza, con gli ospedali – spazi di analisi e sorveglianza di malattie catalogate [...]. Il trattamento ospedaliero delle malattie, in una struttura sociale regolamentata, ha contribuito così a disindividualizzare le malattie, mentre l'analisi sempre più artificiale delle loro condizioni di apparizione ha ridotto vieppiù la loro realtà alla rappresentazione clinica iniziale»¹⁷.

Nascita della clinica decifra il momento storico in cui, nel XIX secolo, la medicina non ha più come oggetto esclusivo il malato, ma la società nel suo insieme diventa l'obiettivo di un intervento sistematico e meticoloso. Foucault, in questo senso, esplora i modi in cui la medicina moderna organizza le proprie strutture analitiche attraverso la verifica della soglia epistemica che separa una medicina di natura pre-clinica – dove la malattia riguarda il vivente in generale e non un individuo specifico tormentato da un corpo determinato – e una medicina che circoscrive il proprio spazio d'intervento mediante la 'scoperta' anatomica del corpo (vale a dire, rendendo visibile, in senso fenomenologico, il male). Nel XIX secolo, l'esistenza individuale manifesta un'inedita trasparenza epistemica, dal momento che il cadavere, l'oggetto dell'anatomia patologica, lo 'spazio' che altera i principi della medicina, svela i segreti del corpo.

¹⁶ Per la formulazione della teoria dell'*a priori* storico nell'archeologia di Foucault è cruciale il ruolo sia di Kant sia di Husserl. Per verificare l'influenza del primo, vedi almeno L. PALTRINIERI, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, *Studi kantiani*, XX, 2007, pp. 73-96; per la consistenza dell'*a priori* materiale husserliano in Foucault, rimando al mio, *Ontologia e storia, cit.*, in part. pp. 60-71.

¹⁷ G. CANGUILHEM, *Le malattie*, in D. TARIZZO (a cura di), *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Torino, 2007, p. 17. Sul ruolo dell'ospedale nello spettro delle tesi di foucaultiane sul fiorire della clinica moderna, vedi lo studio di L. VERCOUSTRE, *Faut-il supprimer les hôpitaux? L'hôpitaux au feu de Michel Foucault*, Paris, 2009.

L'adozione medica della morte, che significa la sua oggettivazione analitica, è il punto di partenza per la costituzione di una catena di conoscenze (quasi) formalizzate intorno all'uomo. La morte, in *Nascita della clinica*, è la ragione bio-logica della medicina moderna che, come potremo verificare, stimola un'integrazione reciproca tra il sapere e il potere senza precedenti storici.

Se la clinica è il dispositivo che più di ogni altro qualifica la medicina moderna, concependo la supremazia analitica del caso singolo, l'archeologia foucaultiana ha il compito d'individuare le condizioni storiche che autorizzano l'apparizione di questo sapere. La clinica, a questo proposito, diventa il nucleo di irradiazione fondamentale della medicina moderna perché si fonda sull'egemonia epistemica della morte. La morte, secondo *Nascita della clinica*, promuove le condizioni per l'agglutinamento di un sapere sulla vita che concentra in sé competenze teoriche e pratiche; costituisce la relazione trascendentale – la struttura inconscia – di qualsiasi sapere (pratico) sulla vita.

La tesi di Foucault è per certi versi sconcertante: il primato della finitudine moderna, la sovranità epistemica dell'uomo nel XIX secolo, si fonda sull'ottuso silenzio del cadavere. Il corpo del morto, in altre parole, ritrae la soglia di legittimazione di qualsiasi sapere e il luogo di legittimazione più genuino della soggettività moderna.

In *Nascita della clinica* debuttano alcuni temi teorici – tra tutti la tensione tra il sapere e il potere di fronte al corpo umano (nel '63 ancora un corpo morto; negli anni Settanta il vivente) che segnano una linea di continuità tra la fase archeologica e quella genealogica della filosofia foucaultiana¹⁸. Ad esempio, emerge l'idea che la salute, come condizione normale del vivente, non soltanto è alla base della codificazione delle scienze umane, ma presiede alla configurazione bio(medica)logica della politica moderna in opposizione al regime teologico-politico della sovranità. Concezione bio-politica che Foucault, però, non tematizza specificatamente con gli strumenti archeologici, ma che inizia a mettere a fuoco quando la questione del potere diventa il fulcro della sua analisi genealogica del moderno e la dimensione discorsiva del sapere, invece, tende a diventare uno dei tornanti problematici del suo dispositivo teorico e non più l'obiettivo principale delle sue ricerche.

Nascita della critica, dunque, impiega un arsenale concettuale che, ampiamente decantato, diventa cruciale per le inchieste foucaultiane degli anni Settanta sulla natura extra-giuridica del potere moderno. In questo senso il contributo più significativo, funzionando come una sorta di dossier esplicativo, riguarda un risultato enigmatico cui Foucault giunge in *Volontà di sapere: qualsiasi politica della vita nasconde al proprio interno una tanato-politica*. Se la bio-politica è l'iscrizione del vivente nelle trame esplicite del potere, e quindi la vita rappresenta la sua fonte di legittimazione fondamentale, il potere deve tutelare la vita sino alla morte. Soltanto una confidenza assoluta con la morte, in altre parole, testimonia una potenza della vita. *Nascita della clinica*, allora, sembra elaborare una risposta ante-litteram all'aporia che solleva il legame tra la tanato-politica e la bio-politica: se la vita è destinata ad auto-distruggersi per affermare la propria potenza, non è pensabile una politica della vita senza associarle l'idea del suo annichilimento.

¹⁸ Il momento di transizione tra le due fasi del lavoro di Foucault, archeologia e genealogica, si consuma in maniera evidente nella celebre lezione inaugurale del dicembre 1970 al *Collège de France*, M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, 2001, pp. 11-41. Mentre la più cristallina rivendicazione della genealogia nietzscheana, come strumento d'indagine storica fondata non più soltanto sui discorsi ma anche sui corpi, si rintraccia in un saggio comparso nel 1971: M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità, cit.*, pp. 43-64.

3. L'esistenza delle macchine

Se l'esame delle condizioni di possibilità della medicina moderna elaborata da Foucault è plausibile, si può osservare che l'ibridazione del vivente accade a livello discorsivo e concettuale ben prima della sua attuale manipolabilità bio-tecnologica la quale, dunque, non rappresenterebbe altro che il suo effetto tangibile.

A questo punto, per legare virtuosamente il discorso foucaultiano sulla nascita dell'analitica della vita e la sua evoluzione contemporanea, è forse sufficiente notare che l'intera costellazione culturale che presiede alla disponibilità bio-medica della tecnica del trapianto d'organi, almeno da una determinata prospettiva – quella in grado di sospendere la densità dei sentimenti in gioco intorno al letto di un ospedale (paura, gioia, dolore, speranza) –, si dà la configurazione compiuta del sogno barocco dell'uomo macchina. In effetti, si potrebbe essere d'accordo con Foucault: nel XX secolo la medicina tende a essere pericolosa non più, come in passato, per la sua ignoranza, ma per il suo sapere; un sapere in grado di testimoniare che, a partire dalla morte, la morte non esiste.

Foucault, dunque, si rileva l'occasione per la riproposizione di un interrogativo radicale la cui complessità probabilmente dobbiamo ancora incominciare effettivamente a pensare: l'unico interrogativo politico all'altezza dei nostri tempi, in fondo, è questo: che cos'è la vita? La questione, evidentemente, non riguarda esclusivamente la qualità della risposta, ma forse, più radicalmente, la possibilità di individuarne una. La stoffa di questo dilemma, in ogni caso, è ciò che fa del nostro tempo un'età bio-politica (un'età, cioè, che deve decidere che cos'è la vita), imponendo, allo stesso tempo, un esercizio critico del diritto sulle proprie condizioni di possibilità quando ciò su cui deve intervenire è direttamente la vita.

La decadenza dell'abilità costituente del principio della sovranità giuridica sulle attuali forme di vita, almeno secondo le tesi foucaultiane, implica la crisi dell'intercessione istituzionale nel rapporto tra il potere e la vita. È l'incoscienza di questo processo a rendere, ad esempio, lo sguardo della bio-etica complessivamente fragile di fronte alla contaminazione simbolica e materiale delle forme attuali di vita. Il discorso bio-etico, infatti, almeno dall'angolazione teorica che sta emergendo qui, rischia di non riconoscere che il corpo umano esiste dentro e attraverso un sistema politico. Per quanto storicamente l'affermazione della bio-etica si giustifica per supplire al formalismo della filosofia morale tradizionale, giudicata inadeguata al cospetto dei problemi concreti provocati dall'evoluzione tecnologica della biologia genetica, in realtà, presupponendo fatalmente, pur quando si dice laica, un valore della vita al di là della sua immanenza, riproduce la medesima infrazione duale che impongono al vivente le scienze positive. D'altronde, come non notare, che la «dignità», come ostacolo alla manipolazione genetica della vita biologica (vedi la *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina* dell'aprile del 1997, che, non a caso, ruota intorno ad un'idea trans-fisica dalla sostanza biologica: quella di umanità), rischia di apparire un'ipotesi di lavoro anodina, dal momento che la sua definizione continua a corrispondere a un canone politico di determinazione univoca dell'identità umana, rischiando di lusingare ciò che vuole disinnescare: la disponibilità della vita naturale per il potere. Che fare di una vita che cede alla soglia della dignità? Chi decide quando una vita è dignitosa? Qual è, d'altro canto, quella non degna di vivere? Prima di rispondere a queste domande è bene non dimenticare che il contributo della medicina tedesca alla politica del nazionalsocialismo verte, in primo luogo,

go, sull'individuazione della «vita non degna di essere vissuta»; come se la ricerca della dignità della vita portasse con sé, fatalmente, il suo contrario¹⁹.

La giuridicizzazione della vita, con il proliferare di leggi, codici, convenzioni sul suo statuto biologico, pone, naturalmente, una gamma di problemi, d'oscillazioni teoriche, di tensioni concettuali, che da decenni animano il dibattito pubblico. Le problematiche giuridiche legate alla bio-etica, ad esempio, puntando a riassumere la molteplicità delle opinioni su ciò che è giusto nella disciplina della genetica in una decisione duratura su ciò che è lecito, confermano le difficoltà – intraviste da Foucault – di coniugare lo iato tra la conoscenza della vita e il suo piano di immanenza. Si assiste spesso, infatti, a una situazione paradossale: più si mette in sicurezza la vita, per custodirne l'identità, la dignità, l'onorabilità, più la sua forma concreta si sottrae a qualsiasi presa allogena. Il pericolo di una giurisdizione *ovunque* testimonia, in altri termini, proprio la complessità di legiferare nei confronti di un progetto di vita aperto come quello che si costituisce nella società (post)moderna. Anche perché l'impressione è che nel tempo in cui siamo chiamati a prendere decisioni terribili di fronte a domande letteralmente inaudite – ad esempio: che cos'è la vita quando si *confonde* con le macchine – ci troviamo in una condizione in cui qualsiasi forma di decisione appare preventivamente destituita di senso.

Oggi, con la sconnessione bio-politica delle relazioni sociali, l'*emergenza* è il fatto concreto della corporeità materiale dell'uomo che evade la compressione giuridica della vigenza della legge. Lì dove, alle frontiere del corpo, nel campo dell'indistizione tra la tecnica e la natura si decide delle forme di vita, delle loro oscillazioni, il diritto rivela il proprio limite e, però, potenzialmente la sua più profonda ragion d'essere proprio quando è collocato sulla soglia della propria potenziale disseminazione post-disciplinare.

L'irrapresentabilità giuridica del corpo potrebbe essere l'effetto della sua carica di *produttività*. In quanto fondamento della ricchezza economica nel moderno, infatti, si dimostra un territorio in grado d'ostacolare duramente il proprio disciplinamento secondo il diritto. D'altra parte, le relazioni immateriali che sostengono l'orizzonte di senso del mondo globale non designano, o almeno non ancora, un progetto di scardinamento della *normazione* bio-politica che caratterizza la società di controllo. Piuttosto, ne radicalizzano l'intensità sino all'estrema valorizzazione delle facoltà generiche dell'uomo: linguaggio, affetti, paura assumono oggi una rilevanza straordinaria per cristallizzare l'accento economico-politico della "vita". Si è agenti sociali per la propria capacità d'arrabbiarsi, d'amare, di soffrire, di parlare, in definitiva, di vivere e desiderare. Il corpo umano, nella società della produzione immateriale, è già materialmente, fonte di profitto. È "*utile*"; "è una realtà bio-politica". La sua manipolazione genetica non sarebbe altro che un affinamento di ciò che già viviamo. Il corpo, la sua materia concreta, quello spazio caldo su cui si iscrive il bio-potere per modellare l'ordine della comunità, costituisce la piega della configurazione della vita naturale come legittimazione del politico. È il sogno del corpo docile il fondo della logica della produzione che risponde all'economizzazione della *zoé*, della *valorizzazione* della falda generica dell'esistenza.

La tecnicizzazione della vita naturale riconfigura la qualità materiale del corpo. Quando sull'orlo tra la vita e la non-vita si pone il problema di "staccare la spina" (espressione peraltro il più delle volte scorretta e comunque triviale, ma a suo modo efficace), ciò che è in gioco non è la vita del malato,

¹⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, 1998.

una nebulosa di dati biologici e certezze scientifiche, ma quella della macchina che mantiene in vita la morte e preserva il potere della bio-medicina.

4. Il fantasma della decisione

A questo punto diventa persino inevitabile interrogarsi sulla natura della decisione cui siamo consentiti nel momento in cui la vita non rappresenta più un presupposto indiscusso per la costituzione di una rete di relazioni in grado di determinare la formazione di una società; ma, anzi, diventa l'oggetto cui qualsiasi società si deve esprimere per garantirsi la definizione di un profilo capace di costituire la sagoma culturale in generale della propria auto-riconoscibilità.

Se è vero, almeno secondo la tesi famosissima di Carl Schmitt esposta nel 1922 in *Teologia politica* («Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»²⁰), che la decisione politica rappresenta il carattere fondamentale del principio della sovranità, nel tempo della bio-politica, allora, la natura della decisione politica dovrebbe fatalmente assumere un'altra conformazione. In Schmitt, in effetti, la decisione politica è concepita *ex-nihilo*: avviene esclusivamente se si creano preventivamente le condizioni per uno stato d'eccezione²¹. Evidentemente, al contrario, la decisione in un ambiente dominato da emergenze sociali di matrice bio-politica deve sorgere in un contesto dove le tecniche di governo escludono di principio lo stato d'eccezione; o quanto meno: lo stato d'eccezione è a tal punto permanente da diventare irricognoscibile²². Vale a dire, secondo l'angolazione che qui più ci interessa, in una costellazione di tensioni in cui qualsiasi decisione, in fondo, è inquinata, persino compromessa, da ciò che consideriamo oggi naturale ma che, in realtà, è l'esito sofisticato dell'implicazione tra tecniche mediche e governo politico della vita.

Foucault scopre, negli anni di due corsi al *Collège de France* (1977-79), *Sicurezza territorio, popolazione e Nascita della biopolitica*, dedicati alla maturazione moderna e definizione contemporanea della società liberale, che il tendenziale primato dell'economia sulla politica che in essa si consuma, fondato sullo scatenamento irrefrenabile delle passioni private, fa della stessa libertà dei moderni un dispositivo di controllo²³. In effetti, se la regola sociale diventa la libertà ovunque, di conseguenza la risposta del potere politico è la proliferazione di forme di controllo minuziose in grado di non soffocare le libertà economiche (il consumo) ma tuttavia in grado di sperimentare una sorveglianza sociale

²⁰ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico', Le categorie del 'politico'. Saggio di teoria politica*, Bologna, 1972, p. 33.

²¹ La versione schmittiana, sia chiaro, per quanto fortunata, è soltanto una delle possibili declinazioni della teoria della sovranità; tuttavia è vero che si tratta di una sua radicalizzazione assai proficua in relazione alla nozione foucaultiana di bio-politica. Per un confronto tra Schmitt e Foucault su questi temi, cfr. P. PRIMI, *Il nodo letale. Note su bio-potere e sovranità*, in P. AMATO (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, 2004, pp. 41-59.

²² Non va dimenticato che il tema della sacertà in Agamben (vedi nota 5 *supra*), come sintomo essenziale per definire un processo archeologico di decifrazione del politico in Occidente, ha nell'imprevista intersezione tra la sovranità schmittiana e la bio-politica foucaultiana uno snodo cruciale. Vedi almeno G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.

²³ Per una lettura congiunta dei due corsi al *Collège de France* dedicati alla genealogia della bio-politica, cfr. S. GHIGNOLA, *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, 2006.

diffusa. Il bio-potere neo-liberale, secondo Foucault, favorirebbe la diffusione di una libertà formalmente illimitata, per spingere sino alla soglia biologica del vivente la sorveglianza delle condotte della popolazione.

È nell'ambito di questo lavoro sull'organizzazione economico-politica liberale che il discorso foucaultiano sulla bio-politica incrocia in maniera criticamente rilevante un'istanza bio-giuridica sulla vita. Infatti, i dispositivi di controllo della popolazione, che secondo *Sicurezza, territorio, popolazione*, si innervano innanzitutto sull'invenzione e regolamentazione dei desideri, si declina a livello giuridico mediante una sistematica legiferazione sulla vita. Lo dico meglio: la società dei consumi prevede forme di controllo che insistono su sfere apparentemente pre-sociali come la vita bio-logica non qualificata.

Dunque, in un cosmo di relazioni dove finanche il desiderio diventa una costruzione del potere, evidentemente pensare che una decisione politica sia l'esito di un conflitto sociale è una chimera. Allo stesso tempo, qualsiasi deliberazione di natura bio-giuridica risulta inevitabilmente l'esito dell'intreccio di una gamma di saperi e poteri che determinano in maniera pesantissima i presupposti di qualsiasi normazione delle emergenze bio-tecnologiche cui siamo attualmente consegnati. Ciò che chiamiamo decisione sulla vita, allora, si potrebbe rivelare poco di più di una procedura in cui il peso delle tecniche sulla vita ci conduce in un campo dove qualsiasi decisione possiamo prendere, in realtà, sarebbe l'estenuante ripetizione di un modello in cui la nostra libertà è integrata nelle maglie di sistemi bio-politici inossidabili.

Tutto ciò può avvenire perché, da un'angolazione bio-politica, l'esistenza *del* dispositivo tecnologico coincide con quella dell'uomo, con la sua vita non qualificata: la macchina è il luogo in cui la conoscenza della vita e l'irrepresentabilità concreta del vivente si separano compiutamente sulla soglia *naturale* dell'artificio. Il verdetto politico sulla vita e la non/vita, nell'opacità della contingenza di qualsiasi caso particolare, riguarda il destino dell'apparato tecnologico da cui, inevitabilmente, ogni domanda sulla nuda vita è posta non in termini di qualità, ma di quantità. La tecnica, in definitiva, tende a imprigionare il vivente nella sua natura; lo riduce alla mera sopravvivenza biologica della massa-specie; in una parola, all'animalità (perciò ogni bio-politica, in fondo, è una zoo-politica). Ciò comporta, evidentemente, un'aderenza ontologica tra la vita tecnicizzata e chi fa del suo dato biologico il baluardo dell'*ordine* della natura e il nucleo di verità dell'esistenza individuale. Smascherare questa 'affinità', d'altro canto, si rivela il contributo essenziale della nozione di bio-politica nel processo di decostruzione dell'ambigua declinazione del discorso sulla «vita» oggi. Anche perché la discussione sulla «vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica» – per citare il titolo fortunato di un libro di Massimo De Carolis²⁴ – appare, a ben vedere, ancora invischiata, per dirla molto semplicemente, con un'idea trans-fisica della soggettività e da un'immagine astratta del corpo. Insomma, se è vero che il lavoro della macchina si sovrappone alla falda biologica dell'uomo, allora, ad esempio, per proteggere il vivente dalla discriminazione genetica non è sufficiente salvaguardarne la natura; piuttosto, probabilmente, l'obiettivo minimo ma fondamentale è promuovere una permanente disarticolazione dei discorsi che considerano la vita un valore incondizionato, eludendo la dissonanza tra la "vita" e la materialità della forma di vita dell'uomo.

²⁴ M. DE CAROLIS, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, 2004.

5. Epilogo

Adesso, per tentare d'individuare in conclusione una traccia d'orientamento sul legame tra bio-politica e bio-diritto, è il caso di riconsegnare nuovamente la parola a Foucault.

Che cosa permette, sia chiede Foucault, che il corpo diventi oggetto dello sguardo affilato del potere preparando le metamorfosi cui diamo il nome nella modernità di bio-politica? La risposta più limpida la troviamo in un corso al *Collège de France* del 1974, *Gli anormali*. Foucault, in questa occasione, approfondendo i presupposti genealogici della politica moderna (studia il passaggio dalla pastorale cristiana ai processi d'individuazione moderni), scopre che le tecniche di colpevolizzazione del corpo all'inizio dell'età moderna isolano una componente spregevole che merita di essere tenuta a bada: la carne. Ciò significa che la modernità si rivela innanzitutto un progetto di squalificazione del corpo mediante la cattura di ciò che in esso rifiuta qualsiasi potere: la carne indocile (bambini, streghe, matti, malati, delinquenti, ecc.): «L'assegnazione della colpa al corpo e la possibilità di oggettivare il corpo come carne sono correlative di ciò che potremmo chiamare una nuova procedura d'esame»²⁵. La carne, nella visione di Foucault, è ciò che respinge la regola; ciò che resta del corpo, quando il corpo è iscritto in una molteplicità di dispositivi destianti a soffocare la sua refrettarietà alla disciplina e al controllo. Non è tutto: dal momento che è possibile vagliare un forma di potere soltanto individuando preliminarmente ciò che gli resiste, almeno secondo l'analitica foucaultiana del sapere, avremmo un primato storico e ontologico della resistenza sul potere, la cui manifestazione esemplare è il ruolo giocato dalla carne nell'economia delle tecniche che annunciano il dispiegarsi dei dispositivi di potere moderni.

È l'indocilità della carne la ragione che permette al medico di entrare dove in precedenza ha accesso soltanto il prete: l'intimità di ciascun individuo. La sistemazione clinica del corpo nella modernità risponderebbe alla necessità di definire nuove forme di controllo in grado d'eliminare qualsiasi forma d'alterità rispetto alla logica di un potere che si legittima mediante un'ispezione minuziosa di qualsiasi forma di vita.

Se oggi esiste uno scarto tra il bio-potere e la bio-politica, tra forme di governo della vita in grado di gestire politicamente i nostri desideri, le pulsioni dei nostri corpi, e il tentativo di schivare queste forme d'amministrazione del vivente, questa piega ha nella codificazione giuridica degli interventi del potere sulla vita un indice simbolico enorme. È in questa faglia mobile che affiora un compito terribile; vale a dire, decidere su ciò sui non si può decidere – la carne singolare di ciascuno – eppure, malgrado tutto, una decisione va presa.

²⁵ M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, 2000, p. 180. Sulla carne della costellazione della bio-politica, vedi almeno R. ESPOSITO, *op. cit.*