

POLLYANNA POSTUMANA DESIDERA MORIRE

L'eredità di Foucault tra affermatività femminista e negatività queer

Poi conobbi il significato della solitudine. Ma dalla tomba mi giunsero le parole di Bobo, le sibilanti leggermente blese. "Nessuno è mai veramente solo. Tu sei parte di tutto ciò che vive". Il difficile è convincere gli altri che sono davvero parti di te, perciò, che diavolo? Noi parti dobbiamo lavorare assieme. Giusto?
[William S. Burroughs, *Queer*]

1. *Bioschizofrenie*: La governamentalità biopolitica neoliberale assembla operatività incoerenti che vincolano gli umani uno all'altro con la forza di un doppio legame (Bateson 1972), quasi il patto sociale fosse stato stretto da una moltitudine di schizofrenici. Nei celebri corsi al *Collège de France* degli anni 1977-1979 a essa dedicati, Foucault (2004a, 2004b) sosteneva che tale tecnologia di potere consista di procedure al tempo stesso totalizzanti (biopolitiche) e individualizzanti (disciplinari). Non dissimilmente dal pastorato della Chiesa cattolica di cui è erede, la biopolitica agisce infatti *omnes et singulatim* (Foucault 1981): assicura sopravvivenza, sicurezza e benessere all'intera popolazione prendendosi cura in modo differenziale di ogni singolo umano vivente che la compone; promette a ogni singolo umano vivente sopravvivenza, sicurezza e benessere, rendendo al tempo stesso la sua vita sacrificabile alla vita della comunità. Quando si declina in senso liberale, in particolare, essa impone un compito impossibile: perseguire liberamente il proprio utile contro gli altri in un regime di competizione e rinunciare obbligatoriamente al proprio utile in favore degli altri in un regime di cooperazione.

Facili esempi di come si articoli questa ambivalente ingiunzione si trovano nelle retoriche che hanno giustificato le politiche di austerità imposte dall'Unione europea per far fronte alla crisi economica. Ai cittadini degli Stati membri è stato chiesto di accettare sacrifici oggi, per poter meglio competere domani: si è reso loro insostenibile il presente per sostenere il futuro della comunità. Ciò che oggi appare difficile è invece pensare l'umano senza irretirlo nel doppio legame che nel neoliberalismo lega individuo e società, ed elaborare modelli di soggettivazione differenti. Già Foucault (1982, trad. it. 1989: 244) riteneva che si trattasse di un compito urgente:

Il problema politico, etico, sociale e filosofico oggi, non è tanto di liberare l'individuo dallo Stato, quanto di liberare noi stessi sia dallo Stato che dal tipo di individualizzazione che è legato allo Stato. Occorre promuovere nuove forme di soggettività attraverso il rifiuto di quel tipo di individualità che ci è stato imposto per così tanti secoli.

Dopo più di trent'anni, a liberarci dallo Stato ci ha in parte già pensato la globalizzazione. Ma basta sostituire "Stato" con "capitalismo globale", e il problema di

Foucault resta ancora il nostro. Nel tentativo di ripensare il soggetto, il filosofo francese volse infine lo sguardo all'indietro, vagheggiando un'antichità in cui la soggettivazione etica aveva forma estetica e non giuridica. La storia ch'egli ha raccontato (Foucault 1984a, 1984b, 2001, 2008, 2009, 2012) è nota: c'era un tempo felice in cui liberamente i saggi offrivano esempi di vita bella – o disgustosa, che è lo stesso, come nel caso di Diogene. A rovinare tutto, come ha insegnato Nietzsche, pensarono i pastori cristiani, che obbligarono ognuno, indipendentemente dalla sua saggezza, a condurre una vita legale... La tentazione di riproporre nel presente l'etica degli antichi dovette essere forte: Foucault (1983: 259) sapeva bene che «non si può trovare la soluzione di un problema nella soluzione di un altro problema sollevato in un'altra epoca da altri», e tuttavia cadde vittima di quella nostalgia, o meglio ancora melanconia, che colpì un buon numero di grandi filosofi del Novecento. In buona compagnia si trovò dunque a vagheggiare l'età dell'oro, e le sue ultime ricerche lo condussero a un'impasse, determinando il fallimento della sua impresa filosofica (Bernini 2013).

Il soggetto è prodotto dal dispositivo di sapere-potere in cui si trova irretito, e i dispositivi di sapere-potere non progrediscono linearmente ma si succedono discontinuamente, per salti strutturali. Questo affermava Foucault (1975, 1976, 1997) fino alla fine degli anni settanta, assumendo un ruolo di primo piano in quella polemica poststrutturalista contro l'umanesimo che fu il modo in cui la generazione di filosofi francesi a cui apparteneva tentò di 'rottamare' il vecchio Sartre. Negli anni ottanta, invece, Foucault si ritrovò impegnato in un dialogo diretto con gli antichi, il cui tema è difficile non identificare nell'umano. Se la forma della soggettività varia nel tempo, che cos'altro, infatti, se non il permanere materiale dell'umano nella successione delle soggettività, rende possibile il raffronto tra forme di soggettività differenti? Continuare a fare teoria nel solco tracciato da Foucault significa farsi carico delle contraddizioni che egli ci ha consegnato, accettando che all'ontologia dell'attualità (Foucault 2008, trad. it. 2009: 30) basta un attimo per scivolare in un'ontologia tout-court e/o in un'ontologia dell'umano, e che il costruttivismo storico, al pari del relativismo culturale, porta con sé la necessità di una rifondazione realistica e/o antropologica. Tra i concetti che il filosofo francese ci ha insegnato a pensare politicamente, la vita induce forse più di altri questa oscillazione. Effettuare un'esaustiva disamina, o anche fornire una rapida rassegna, dell'ormai incontrollabile letteratura contemporanea sulla biopolitica, non rientra però nelle mie intenzioni. Ben più modestamente, mi limiterò a prendere in esame un recente esempio di successo: la teoria femminista postumanista di Rosi Braidotti (2013). Per far meglio

emergere le significative contraddizioni che questa contiene, utilizzerò come reagente un insieme di teorie meno note in Italia, le cosiddette teorie queer antisociali, che della biopolitica affrontano, soprattutto, quel dispositivo che è la sessualità. Ma prima, un po' di attenzione spetta ancora a Foucault.

2. *L'allotropo vivente*: Se il filosofo francese rappresenta un punto di non ritorno nella filosofia politica, una *coupure épistémologique*, per usare un termine del suo maestro Gaston Bachelard (1938, 1946), è per aver operato il rovesciamento della concezione moderna (contrattualista) del potere:

Si tratta di analizzare la fabbricazione dei soggetti piuttosto che la genesi del sovrano (Foucault 1997, trad. it. 1998: 45).

Attraverso educazione e addestramento – così ci ha insegnato – le discipline agiscono sui singoli esseri umani per renderli corpi docili e produttivi, cittadini obbedienti e solidali e assieme spregiudicati imprenditori di se stessi (Foucault 1975, 1999, 2003). Politiche sanitarie e securitarie su larga scala, interventi di urbanistica e progettazione territoriale, regolamentazione del mercato sono invece gli strumenti con cui la biopolitica trasforma una moltitudine disordinata in una popolazione ben amministrata (Foucault 1976, 1997, 2004a, 2004b). Il fine di questa complessa strategia di potere è la capitalizzazione del bene biologico: produrre individui e popolazioni funzionali non alla sopravvivenza ma al potenziamento della vita umana come investimento sul futuro.

Al contrario della sovranità, che nelle teorie contrattualiste risponde alla logica puramente formale del ciclo diritto-rappresentanza-obbedienza, la governamentalità biopolitica neoliberale richiede adesione al mondo materiale delle cose¹: conoscenza scientifica dei bisogni biologici della specie umana, dell'ambiente in cui vive e dei pericoli che la minacciano, padronanza delle tecnologie biomediche e delle leggi dell'economia che ne permettono lo sviluppo e la prosperità. La famosa "svolta" che intervenne nel percorso filosofico di Foucault negli anni settanta non fu quindi gran cosa: la ricerca genealogica che egli intraprese in *Sorvegliare e punire* (1975) e ne *La volontà di sapere* (1976) fu un affinamento della ricerca archeologica che aveva praticato ne *Le parole e le cose* (1966). Qui già leggiamo che «l'uomo», inteso come individuo che parla, lavora e

¹ «Il fine della sovranità è circolare, perché rinvia all'esercizio stesso della sovranità. Il bene è l'obbedienza alla legge e perciò il bene che la sovranità persegue è l'obbedienza degli uomini alla sovranità»; «il fine del governo è nelle cose che dirige, nella perfezione, nella massimizzazione, nell'intensificazione dei processi che dirige, così che gli strumenti del governo non sono leggi, ma tattiche diverse» (Foucault 2004a, trad. it. 2005: 79-80).

che soprattutto vive (Foucault 1966, trad. it. 1998: 335) è «una creatura recentissima [...] che la demiurgia del sapere fabbricò con le sue mani, meno di duecento anni or sono» (333). Patriotticamente, Foucault fece sempre coincidere la soglia della modernità con la Rivoluzione francese: mentre i sanculotti espugnavano la Bastiglia, l'umano si costituiva come oggetto di studio di quelle nuove scienze che sono la filologia, l'economia e la biologia. Lo Stato nascente dalle ceneri dell'Ancien Régime appoggiò quindi la sua normatività giuridica su una differente normatività epistemica: nella razionalità politica moderna l'uomo ha la funzione di imporre limiti a una volontà del sovrano che si pretende illimitata (Bernini 2010). Situato ai margini della natura, l'uomo alla natura nondimeno appartiene, e la sua natura lo spinge a conoscere la natura e se stesso in quanto essere naturale, interrogando la vita che vive in lui, oltre al linguaggio e al lavoro con cui egli umanizza la vita². Darwin non è dunque altro che un esito del cambio di paradigma che di poco lo precede: con l'avvento della modernità, la vita viene ipostatizzata come astrazione dei viventi, e tutti i viventi diventano emanazione di una vita che li trascende³. Così, anche l'uomo essenzialmente *vive* (Tarizzo 2010), ma vive a modo suo. Conoscendo la vita, conosce se stesso; governando la vita, governa se stesso.

Ne *Le parole e le cose* Foucault scommise che quello «strano allotropo empirico-trascendentale» che è l'uomo⁴ sarebbe stato presto «cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1966, trad. it. 1998: 414). Per dare una mano alle onde, si mise poi a studiare i dispositivi di sapere-potere che fabbricano l'individuo moderno come corpo che vive del proprio lavoro e della propria parola: il pastorato, le discipline, la biopolitica, il dispositivo di sessualità, la governamentalità liberale e neoliberale. Ma poi evocò gli antichi per tornare a interrogare l'umano: certo non come individuo che attraverso la verità di se stesso conosce la verità della natura, ma come soggetto pur sempre implicato in pratiche di verità (Bernini 2013b). Difficile è quindi capire se abbia vinto la scommessa, o se abbia infine truccato l'esito a suo sfavore, sabotatore di se stesso. Sicuramente c'è oggi chi crede che il suo pronostico si sia realizzato, e chi invece è convinto che l'umano resti inciso, ben saldo, sulla spiaggia del nostro pensiero.

² «L'uomo è dominato dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio: la sua esistenza concreta trova in essi le proprie determinazioni; si può accedere all'uomo soltanto attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica. [...] E l'uomo medesimo, non appena pensa, si rivela ai propri occhi soltanto nella forma di un essere che è già [...] un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono» (Foucault 1966, trad. it. 1998: 338).

³ «Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie e l'essere che inglobano, durante l'episodio della loro esistenza, è soltanto la loro presunzione e volontà di sussistere» (Foucault 1966, trad. it. 1998: 301).

⁴ «L'uomo [...] è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza» (Foucault 1966, trad. it. 1998: 343).

3. *Salmoni cibernetici*: Nella schiera dei primi troviamo Rosi Braidotti, che ne *Il postumano: La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013, trad. it 2014: 34), assieme a Deleuze e Irigaray, annovera Foucault tra i suoi «amati insegnanti postsessantottini» e si propone di proseguirne l'opera a partire da un aggiornamento della sua ontologia dell'attualità – in un'epoca in cui tutto è destinato a una rapida obsolescenza, anche le tesi del grande maestro richiedono un upgrade. Seguendo Vandana Shiva (1997) e Donna Haraway (1997), Braidotti sostiene, in particolare, che il termine “biopolitica” non è sufficiente a descrivere un presente in cui non soltanto la vita della specie umana, ma il codice genetico della vita in sé (Rose 2006) è diventato oggetto di governo. Il «capitalismo avanzato – spiega – riduce i corpi a trasportatori d'informazioni vitali mettendoli al servizio del valore finanziario» (Braidotti 2013, trad. it 2014: 126), non più disciplinandoli come «individui liberali», ma trattandoli come «dividui biogenetici» (127, Clough 2008). La manipolazione della vita riguarda la soia transgenica come la pecora Dolly, l'oncotopo come noi (i nostri innesti biomeccanici, le nostre protesi tecnologiche...): siamo tutti organismi geneticamente e ingegneristicamente modificati, corpi cyborg potenziati per essere meglio asserviti agli interessi del capitale. Cadute le differenze tra umano e animale, tra organico e inorganico, tra carnale e macchinico, tra naturale e artificiale, la governamentalità biopolitica ha ceduto il passo a quella che Braidotti chiama «zoopolitica postumana». La profezia di Foucault si è dunque avverata? Di più: la fine dell'umanità rischia di farsi letterale – esito paradossale dell'antropizzazione totale di un pianeta portato al collasso da un eccesso di umanità.

Di fronte a questo quadro, Braidotti (2013, trad. it. 2014: 108, 130, 141) non cede tuttavia allo sconforto: rigetta anzi con determinazione l'anti-illuminismo adorniano, la tecnofobia heideggeriana, l'insistenza di tanto pensiero contemporaneo su trauma, lutto, melanconia (Butler 1990, 2004a, 2004b; Agamben 2005), e invita a fare di necessità virtù. Certo non dimentica di condannare il versante tanatopolitico della zoopolitica (Braidotti 2013, trad. it. 2014: 196): come le stragi di migranti nel Mediterraneo, le vittime di tutte le guerre le fanno orrore, le violazioni dei diritti umani e animali la indignano, la distruzione dell'ambiente l'allarma. Tuttavia, si dichiara entusiasticamente «tecnofila» (66), e senza nostalgie né rimpianti, celebra «l'immanente *hic et nunc* del pianeta postumano», ricordando che esso è il risultato dell'azione congiunta di tutti e tutte noi, e quindi «è semplicemente il migliore dei mondi postumani possibili» (206). Richiamandosi non soltanto al poststrutturalismo francese, ma anche all'antiuniversalismo femminista (Irigaray

1974, 1977, 1984) e alla fenomenologia anticoloniale (Césaire 1950; Fanon 1952), Braidotti (2013, trad. it. 2014: 53) festeggia innanzitutto il venir meno di quel paradigma dell'umano che era l'uomo inteso come maschio, bianco, eterosessuale, fisicamente abile, psicologicamente normodotato e di classe media. E l'avvento – in sostituzione delle scienze umane che lo avevano come oggetto di studio – di quei nuovi saperi critici che sono 'gli studies': women's studies, gender studies, gay and lesbian studies, queer studies, disability studies, postcolonial studies, subaltern studies, animal studies.... A questi contesta, tuttavia, di aver troppo spesso adottato una metodologia storicista, culturalmente relativista e socio-costruttivista che li rende inadeguati a fornire una risposta propositiva alle sfide dell'attualità (92).

L'oscillazione che ho prima riscontrato in Foucault tra ontologia dell'attualità e ontologia tout-court, in Braidotti interviene all'altezza di questo snodo argomentativo. Ma a differenza del maestro, Braidotti non va alla ricerca di fondamenti normativi nell'etica antica. Li trova, invece, nella modernità di Spinoza, il suo «filosofo preferito» (63). Traendo ispirazione da lui (e non solo da lui: Lloyd 1984, 1994), la nostra autrice promuove un modello di soggettività non antropocentrica ma geocentrata, fondata su un'ontologia vitalista e materialista, monista e al tempo stesso relazionale. Nell'era dell'antropocene (89-91; Chakrabarty 2009), se non vuole unirsi all'elenco delle specie di cui ha causato l'estinzione, l'umanità deve rinunciare alle sue pretese di eccezionalità rispetto all'ordine naturale, riconoscere il suo statuto di forza geologica (Braidotti 2013, trad. it. 2014: 91), mettere le sue competenze tecnologiche al servizio della vita, umana e non umana:

Il soggetto incarnato zoe-centrato è preso in collegamenti relazionali di tipo virale e contagioso che lo interconnettono a una vasta gamma di altri, partendo dagli eco-altri fino a includere l'apparato tecnologico. [...] L'ideale etico è quello di attualizzare gli strumenti cognitivi, affettivi e sensoriali per coltivare un maggior grado di responsabilizzazione e di affermazione delle interconnessioni di ciascuno nella loro molteplicità (202-203).

All'uomo inteso come individuo liberale e neoliberale, Braidotti contrappone quindi un soggetto relazionale, empatico (141), consapevole di essere connesso a una complessa rete di interdipendenze «multidirezionali e transspecie» (145), enfaticamente proiettato verso il futuro non dai propri interessi, ma dal senso di responsabilità (120). Lungi dall'essere disumana, l'etica postumana di Braidotti è quindi intrisa di umanissimi buoni sentimenti: seguendo una direttrice già ampiamente percorsa dal pensiero femminista

(Gilligan 1982; Muraro 1991; Tronto 1993; Cavarero 1997, 2003, 2007, 2014; Nussbaum 2000), si esprime essenzialmente nella cura disinteressata degli altri e del mondo⁵.

Braidotti precisa che il suo «materialismo vitalista non assume un onnicomprensivo concetto di vita, solo pratiche e flussi di divenire, assemblaggi complessi e relazioni eterogenee» (180), e che esso non contiene «alcuna idealizzazione trascendentale, solo molteplicità virtuali». Tuttavia, in ciò che scrive, la vita e addirittura la materia di cui la vita è una forma, ingloba il singolo in una comunità universale che comprende viventi e non viventi, e che per quanto sia loro immanente, li trascende⁶. Il doppio legame che la biopolitica neoliberale istituisce tra individuo e collettività è dunque sciolto tutto a vantaggio della seconda: l'umano abdica in favore di una vita che supera i confini della popolazione e persino della specie a cui appartiene. In più, l'ottimismo buonista di Braidotti non si ferma neppure davanti alla morte: la «distinzione tra il vivere e il morire» (124), afferma la filosofa, viene meno se si tiene conto che attraverso la morte la vita si perpetua facendo posto ad altra vita. La consapevolezza di rappresentare un semplice raccordo di questo flusso infinito dovrebbe indurre gli umani a spogliarsi delle loro pretese individualiste e ad assumere una postura etica in cui l'accettazione fatalista della propria finitezza si coniuga con lo slancio altruistico verso le nuove generazioni (120).

L'orfanella Pollyanna lo chiamava il gioco della felicità: tutto ciò che accade è bene, basta esserne convinti! Ma non a tutti è così facile giocare assieme a lei. Dopo aver tanto insistito sulle differenze di classe, di razza, di sesso, genere e orientamento sessuale, Braidotti (1994) chiede a un soggetto non meglio specificato di dissolversi assieme a tutti gli altri nel flusso impersonale della vita, o meglio di risalirlo, «come i salmoni che nuotano contro corrente per riprodursi e poi morire» (Braidotti 2013, trad. it. 2014: 143). La metafora ittica non mi pare tuttavia sufficiente per archiviare definitivamente l'umanesimo, come non mi pare sufficiente sostituire il lemma "*bíos*" con "*zoe*" (Agamben 2005) per archiviare quella vita che, se ha ragione Foucault, è un'invenzione moderna tanto quanto l'uomo che la vive⁷. L'etica postumana di Braidotti fa insomma il lifting al vecchio volto di

⁵ «Un'etica sostenibile per soggetti non unitari poggia sull'interconnessione di un tra sé e gli altri, compresi gli altri non umani e della terra, da un lato attraverso la rimozione dell'ostacolo rappresentato dall'individualismo auto centrato, dall'altro attraverso la rimozione della negatività. In altre parole, essere postumani non significa essere indifferenti agli umani o disumanizzati. Al contrario, ciò implica piuttosto un nuovo modo di combinare valori etici con il benessere di una comunità allargata» (Braidotti 2013, trad. it 2014: 199).

⁶ «La vita trascorre senza che noi la possediamo: noi la occupiamo, come si occupa uno spazio condiviso» (142).

⁷ Che la vita di cui parla Braidotti sia proprio la vita moderna così come la descrive Foucault è indubbio. Questo passo de *Le parole e le cose* potrebbe parlare del suo libro: «Qui vediamo [...] svilupparsi un pensiero in cui l'individualità, con le sue forme, i suoi limiti e i suoi bisogni, non è che un momento precario, votato alla distruzione, il quale forma in tutto e per tutto un semplice ostacolo che si tratta di scostare sulla

sabbia, lo fotografa da una diversa angolazione, e mette in risalto qualcosa – la vita – che era sempre stato presente in lui. Inoltre, il suo superamento degli “studies” sostituisce all’uomo un nuovo soggetto nomade finché si vuole (Braidotti 1994), ma in fin dei conti universale, che come tutti i soggetti universali rischia di escludere alcuni soggetti particolari. Certo i salmoni cibernetici non sono tutti di sesso maschile. Alcuni e alcune di loro saranno anche, probabilmente, tanto ricchi da avere accesso alle tecnologie riproduttive. Resta il fatto che quando la vita diventa un valore insindacabile, difficilmente si libera da un immaginario non soltanto biopolitico ma anche eterosessuale, che del succedersi delle generazioni fa lo scopo dell’esistenza umana e non umana.

4. *La gioia e il godimento*: Se non ci lasciamo confondere dalle sostituzioni linguistiche, e se oltre al significato letterale delle parole prestiamo attenzione al loro tono emotivo, Braidotti non sembra accontentarsi di eleggere a valore la vita in sé. Il suo ideale, o meglio il suo imperativo, è la vita felice: l’etica postumana prescrive di essere felici della vita desiderandola così come essa è, con tutti i suoi limiti, compresa la morte. A questo proposito Braidotti (2013, trad. it. 2014: 141) ricorda come l’ultimo Freud (1920; 1929) avesse riconosciuto la presenza nell’umano, accanto alla pulsione erotica, di una pulsione di morte (*Todestrieb*) che spinge il soggetto verso la sua dissoluzione⁸. Per il padre della psicoanalisi si trattò della scoperta di una scandalosa ambivalenza psichica, per lei (2013, trad. it. 2014: 143 e 145) si tratta di una pacifica constatazione: vita e morte costituiscono un’unità, perché il desiderio di morire altro non è che un’espressione del desiderio di vivere. A dimostrarlo sarebbero, appunto, i famosi salmoni:

La vita è desiderio che aspira essenzialmente a esprimere se stesso e di conseguenza a produrre energia entropica: esso raggiunge i propri scopi e li dissolve, come i salmoni nuotano contro corrente per riprodursi e poi morire. L’aspirazione alla morte può di conseguenza essere letta come la controparte e come un’altra espressione del desiderio di vivere intensamente. Il corollario è davvero ironico. Non solo qui non vi è alcuna tensione dialettica tra *eros* e *thanatos*, ma queste due entità sono in realtà una sola forza vitale che mira a raggiungere il suo pieno compimento. Il materialismo vitalista postumano infrange i confini tra ciò che vive e ciò che muore.

via di tale annullamento; un pensiero in cui l’oggettività delle cose non è che apparenza, chimera della percezione, illusione che occorre dissipare e restituire alla pura volontà senza fenomeno che le fece nascere e le sostenne un istante; un pensiero infine per il quale il ricominciare della vita, le sue riprese incessanti, la sua ostinazione, escludono che ad essa venga opposto un limite» (Foucault 1966, trad. it. 1998: 302). Si torni anche alla nota 3, *supra*.

⁸ Braidotti fa riferimento a Freud citando lo psicoanalista più conteso tra i teorici queer statunitensi, Adam Phillips (1999), già interlocutore di Judith Butler (1997) e Leo Bersani (2008).

Quel che noi umani bramiamo davvero è scomparire fondendoci al flusso generativo del divenire, presupposto per la perdita, la scomparsa, la distruzione del soggetto atomizzato e individuale.

Braidotti riconduce dunque la pulsione di morte alla pulsione sessuale, e questa all'istinto riproduttivo, rendendo una funzione vitale ciò che nell'umano è disfunzionale alla vita – un chiaro esempio di ciò che intende quando afferma che la sua etica postumana della gioia trasforma le passioni negative in passioni positive (202-203). L'operazione non è però priva di residui. In psicoanalisi, "pulsione" (*Trieb*) non è infatti sinonimo di "istinto" (*Instinkt*): proprio disgiungendo i due concetti Freud svincolò la sessualità umana dalle esigenze della riproduzione biologica (de Lauretis 2008). Nella sua opera (Freud 1905), il sostantivo *Trieb* si accompagna in effetti all'aggettivo *sexual* prima che al genitivo *Todes*, ma fin da subito la pulsione sessuale è un esito traumatico dell'istinto, un suo derivato metonimico, una sua "perversione". Essa non è infatti innata: si "impianta" sulla superficie del corpo quando, accudendo un/a infante, chi si prende cura di lui/di lei eccita gli orifici deputati agli scambi biologici tra l'interno e l'esterno (bocca, ano, organi escretori/genitali). Il bambino/la bambina impara presto a separare il piacere di queste stimolazioni dalle funzioni vitali e ad allucinare la soddisfazione del bisogno biologico; e una volta divenuto/a adulto/a cercherà di riprodurre questo piacere in una coazione a ripetere che resterà per sempre masturbatoria, anche quando tornerà a implicare il contatto con il corpo di altri. Ecco perché Lacan (1975) poté sostenere che "non c'è rapporto sessuale": se Freud aveva ragione, la pulsione sessuale è originariamente narcisistica, e lungi dal connettere il soggetto alla comunità universale dei viventi, lo sottrae alla relazione con i suoi simili.

Il carattere solipsistico della pulsione negli ultimi decenni è stato al centro di un intenso dibattito che ha attraversato proprio uno di quegli "studies" che Braidotti vorrebbe emendare con il suo materialismo vitalista, le teorie queer, all'interno delle quali è stata sviluppata una perturbante "tesi antisociale" («PMLA» 2006, Bernini 2013c). Richiamandosi a Laplanche (1970, 1992), Leo Bersani (1986), ha per primo insistito sul fatto che oltre a essere narcisistica, la pulsione sessuale è masochistica: essa emerge infatti da una situazione di totale affidamento all'altro e di assoluta mancanza di controllo su di sé e sul mondo. Anche Bersani assimila quindi la pulsione di morte e la pulsione sessuale: il godimento sessuale (*jouissance*) conduce il soggetto a una dissoluzione estatica di sé (*selfshattering*)⁹. Ma a differenza di Braidotti, egli non dimentica che soltanto in alcuni casi la pulsione sessuale/di morte è sostenuta dall'istinto riproduttivo: nel sesso

⁹ Bersani (2010: 24, trad. mia) sostiene addirittura che «La sessualità, se non altro per il modo in cui è istituita, potrebbe essere una tautologia del masochismo».

omosessuale questo non avviene. E in ogni caso, come senza tanti giri di parole ha in seguito fatto notare Lee Edelman (2004: 39), non si scopava (*fuck*) per riprodursi, ma per godere. Edelman sostiene che nelle società eterosessuali – cioè in tutte le società –, le persone LGBT (lesbiche, gay, bisessuali, trans) sono state discriminate e perseguitate proprio in quanto incarnazioni di un godimento sessuale privo di razionalità, di finalità, di senso, non redimibile dalla filiazione, dunque come capri espiatori della negatività del sessuale che in realtà riguarda tutti. Egli non si rivolge però a tutti, ma soltanto alle persone LGBT, alle donne femministe, agli uomini e alle donne eterosessuali dissidenti che si riconoscono nei movimenti queer. E non li invita a trasformare la loro negatività in positività, magari rivendicando matrimoni omosessuali con accesso alle tecniche di riproduzione assistita. Al contrario egli ripete loro l'appello che Guy Hocquenghem (2000, prima ed. 1972) formulò già negli anni settanta. Li esorta cioè a farsi attivi rappresentanti del godimento e della pulsione di morte contro la retorica della vita che accomuna chi vuole discriminarli e chi vuole addomesticarli a una civiltà edipica (Deleuze, Guattari 1972; Hocquenghem 2000, prima ed. 1972) finalizzata alla perpetuazione delle generazioni:

La *queerness* che proponiamo [...] «ignora la successione delle generazioni come tappe di una vita migliore. Non sa che cosa significhi il sacrificio per le generazioni a venire» (Hocquenghem 2000: 176). Di più: si compiace di quella mortalità intesa come negazione di tutto ciò che si definirebbe, moralisticamente, *pro-life*. Siamo noi che dobbiamo sotterrare il soggetto nella buca tombale del significativo, pronunciando infine le parole a cui siamo condannati, che le vogliamo dire o no: che *noi* siamo i difensori dell'aborto; che il Bambino deve morire; che il futuro è mera ripetizione e che è letale tanto quanto lo è il passato (Edelman 2004: 31, trad. mia).

Niente di più lontano dalla gioiosa generosità dell'etica postumana. E tuttavia, a loro modo, anche le teorie queer antisociali cercano di assolvere a quello che Foucault (1982, trad. it. 1989: 244) indicava come un «compito urgente». Potrebbe forse sembrare che in questo caso il doppio legame tra collettività e individuo venga sciolto tutto a favore di quest'ultimo. In realtà, la forza d'urto della pulsione su cui queste teorie insistono manda in frantumi esattamente quell'individuo padrone di sé, razionale imprenditore di se stesso, che la teoria della sovranità presuppone e la biopolitica disciplina. Se Braidotti invita ogni singolo umano vivente a contribuire responsabilmente al futuro della totalità a cui è interconnesso mediante una fitta rete tecno-relazionale, Hocquenghem, Bersani ed Edelman esortano i soggetti queer a resistere alle sirene di una totalità che li esclude, a

spezzare le relazioni che li vincolano alla società, a farsi irresponsabili cantori della fine¹⁰. E così conferiscono valore a esperienze quali la solitudine, l'emarginazione, la rabbia delle persone LGBT, danno riconoscimento alle loro passioni negative, si fanno carico della loro *infelicità* senza neutralizzarla in una promessa di redenzione, offrono rispetto alle loro esistenze singolari anche quando sono sterili, improduttive, prive di successo. Anche quando non danno alcun contributo al futuro dell'umanità, della vita, del pianeta. Per citare Judith Jack Halberstam (2011: 3¹¹), la tesi antisociale fa della teoria queer un'arte del fallimento.

5. *La morte e la follia*: La teoria postumana di Braidotti muove dunque da un'entusiastica adesione alla tesi della morte dell'uomo, ma l'uomo ha meno voglia di morire di quanto lei creda, e attraverso quell'universale che è la vita risorge tra le pagine stesse del suo libro. Le teorie queer antisociali hanno invece con Foucault un rapporto conflittuale. Per Braidotti il ricorso alla psicoanalisi è poco più che un pretesto: l'ipotesi freudiana della pulsione di morte è una nota a margine della sua ontologia monista materialista-vitalista di ispirazione deleuziana-spinozista, dice lei, ma in fondo anche darwinista, positivista, biologista (zoologista?). Per Bersani ed Edelman si tratta invece di una precisa scelta di campo: il ricorso alla psicoanalisi è il loro modo di riprendere quella ricerca ontologica sull'umano che Foucault voleva archiviare con la sua ontologia dell'attualità – senza riuscirci, questo lo abbiamo già detto. È nota la polemica che ne *La volontà di sapere* (1976) il filosofo francese ingaggiò contro l'uso politico della psicoanalisi nelle teorie freudomarxiste della liberazione sessuale. Bersani (2010) l'ha liquidata affermando che a Foucault, come alla maggior parte delle persone, il sesso non piaceva¹²: politicizzando la sessualità, interpretandola come dispositivo di potere, egli l'avrebbe desessualizzata per occultare la perturbante oscenità della pulsione. Ma in realtà ciò che

¹⁰ «La grande paura dell'omosessualità si esprime attraverso la paura che si arresti la successione delle generazioni che fondano la civiltà. Il desiderio omosessuale non è più dalla parte della morte che dalla parte della vita; è però l'assassino dell'io civilizzato» (Hocquenghem 2000: 182, trad. mia).

¹¹ «Dal momento che il fallimento è, certamente, accompagnato da una quantità di affetti negativi, come la delusione, il disincanto e la disperazione, esso fornisce anche l'opportunità di utilizzare questi affetti negativi per perforare la positività tossica della vita contemporanea. [...] Negli Stati Uniti il pensiero positivo è proposto come cura per il cancro, come cammino per ottenere inusitate ricchezze, come metodo infallibile per edificare il proprio successo. Evidentemente gli Americani preferiscono di gran lunga credere che il successo dipenda dall'atteggiamento dei singoli piuttosto che riconoscere che esso è il risultato del bilanciamento di razza, classe e genere».

¹² «Dicendo che alla maggior parte delle persone il sesso non piace, non sto sostenendo (né, ovviamente, sto negando) che i dictat più rigidamente moralistici sul sesso nascondono vulcani fumanti di desiderio sessuale represso. [...] Piuttosto, sono interessato a qualcosa d'altro [...], che potrebbe essere una certa *avversione*, un'avversione che non è la stessa cosa della repressione e che può coesistere piuttosto confortevolmente con, per così dire, l'approvazione più entusiastica della polisessualità con partner sessuali multipli» (Bersani 2010: 4, trad. mia).

Foucault contestava ne *La volontà di sapere* non era nulla di osceno o perturbante: era un'interpretazione del desiderio assai rassicurante, che prometteva la definitiva liberazione dell'umano dalla negatività. Nella *Storia della Follia* (1961, trad. it. 2011: 494), Foucault aveva invece invitato a «essere giusti con Freud», riconoscendogli il merito di aver riallacciato il dialogo con quell'oscura, apocalittica «sragione» che la psicologia positivista aveva messo a tacere. Per non parlare de *Le parole e le cose*. Qui Foucault (1966, trad. it. 1998: 405-406) affermava che la psicoanalisi, al pari dell'etnologia e della linguistica strutturalista, non è una teoria generale dell'uomo, ma un'indagine dei suoi limiti esterni. Non una scienza umana, ma una contro-scienza che dissolve l'uomo nella «regione in cui si aggirano la morte e la follia» (410).

Non so se con questo ho dimostrato che a Foucault il sesso, invece, piaceva. O se ho reso meno sexy la teoria postumana. Certo nelle teorie queer antisociali c'è più Foucault del previsto. Sembrano indagare la psiche dell'umano, invece puntano il dito là dove l'umano dismette la sua umanità. L'uomo è allora morto? L'uomo è risorto? Possiamo farne a meno? Vogliamo farne a meno? Non chiedetelo a me. La mia impressione, se vi incuriosisce saperla, è che non ci libereremo tanto facilmente dall'enigma di Foucault, che non ci sottrarremo tanto agevolmente al moto pendolare a cui il suo lascito ci costringe.

Riferimenti bibliografici:

- Agamben, Giorgio, 2005, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Bachelard, Gaston, 1938, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris; trad. it. 1995, *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bachelard, Gaston, 1946, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris; trad. it. 1951, *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari.
- Bateson, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Bernini, Lorenzo, 2010, *La macelleria del Leviatano: Come nutrirsi delle carni di un mito*, in Bernini, Lorenzo, Farnesi Camellone, Mauro, Marcucci, Nicola, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano.
- Bernini, Lorenzo, 2013a, *Cura di sé, ermeneutica e ontologia del soggetto. Il fallimento di Michel Foucault*, in «Filosofia politica», n° 1.
- Bernini, Lorenzo, 2013c, *Apocalissi queer: Elementi di teoria antisociale*, Edizioni ETS, Pisa.
- Bernini, Lorenzo, 2013b, *Il pesce nell'acquario (Michel Foucault)*, in Besussi, Antonella (a cura di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Carocci, Roma.
- Bersani, Leo, 1986, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, Columbia University Press, New York.
- Bersani, Leo, 2010, *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Bersani, Leo, Phillips, Adam, 2008, *Intimacies*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris; trad. it. 1998, *Le parole e le cose*, BUR, Milano.
- Braidotti, Rosi, 1994, seconda ed. 2011, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York; trad. it. 1995, *Soggetto nomade*, Donzelli, Roma.
- Braidotti, Rosi, 2013, *The Posthuman*, Polity, Cambridge; trad. it. 2014, *Il postumano: La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma.
- Butler, Judith, 1990 e 1999², *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London-New York; trad. it. 2013, *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford; trad. it. 2013, *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine.
- Butler, Judith, 2004a, *Undoing Gender*, Routledge, London-New York; trad. it. 2014, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine.

- Butler, Judith, 2004b, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London; trad. it. 2013, *Vite precarie: I poteri del lutto e della violenza*, postmedia books, Milano.
- Cavarero, Adriana, 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, Adriana, 2003, *A più voci: Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, Adriana, 2007, *Orrorismo: Ovvero sulla violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, Adriana, 2014, *Inclinazioni: Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Césaire, Aimé, 1950, *Discourse sur le colonialisme*, Réclame, Paris; trad. it. 2014, *Discorso sul colonialismo, seguito da Discorso sulla negritudine*, ombre corte.
- Chakrabarty, Dipesh, 2009, *The Climate of History: Four Thesis*, «Critical Enquiry» 35.
- Clough, Patricia T., 2008, *The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine and Bodies*, «Theory, Culture & Society» 11.
- De Lauretis, Teresa, 2008, *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1972, *L'Anti-Edipo*, Minuit, Paris; trad. it. 2002, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino.
- Edelman, Lee, 2004, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham and London.
- Fanon, Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche: Il nero e l'altro*, Tropea, Milano.
- Foucault, Michel, 1961, *Folie et Dérison: Histoire de la folie a l'âge classique*, Plon, Paris; seconda ed. 1972, *Histoire de la folie a l'âge classique*, Gallimard, Paris; trad. it. 2011, Rizzoli, Milano.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris; trad. it. 1976, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Foucault, Michel, 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; trad. it. 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 1981, *Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, a cura di Sterling M. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City; trad. it. 2001, *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di Ottavio Marzocca, Medusa, Milano.
- Foucault, Michel, 1982, *Why Study Power: The Question of the Subject*, in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. 1989, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *La Ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Foucault, Michel, 1983, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, seconda ed.; trad. it. 1989, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *La Ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Foucault, Michel, 1984a, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris; trad. it. 1985, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 1984b, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris; trad. it. 1986, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano.

- Foucault, Michel, 1997, « *Il faut défendre la société* »: *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 1998, “*Bisogna difendere la società*”, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 1999, *Les anormaux : Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2000, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2003, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2003, *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France, 1973-1974*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2004, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2004a, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2005, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2004b, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2005, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2008, *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2009, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2009, *Le courage de la vérité*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2011, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, Michel, 2012, *Du gouvernement de vivants*, Seuil-Gallimard, Paris; trad. it. 2014, *Del governo dei viventi*, Feltrinelli, Milano.
- Freud, Sigmund, 1905, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig-Wien; trad. it. 1970, “Tre saggi sulla teoria sessuale”, in Id. *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 4.
- Freud, Sigmund, 1920, *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo; trad. it. 1977, “Al di là del principio di piacere”, in Id. *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 9.
- Freud, Sigmund, 1929, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo; trad. it. 1978, “Il disagio della civiltà”, in Id., *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 10.
- Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. 1987, *Con voce di donna: Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano.
- Halberstam, Judith Jack, 2011, *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Durham and London.
- Haraway, Donna, 1997, *Modest_Witness@Second_Millennium.Female-Man@_Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*, Routledge, London-New York; trad. it. 2000, *Testimone_modesta@FemaleMan-incontra-Oncotopo: Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano.
- Hocquenghem, Guy, 2000, *Le Désir homosexuel*, Fayard, Paris; prima ed. 1972, Éditions universitaires, Paris; trad. it. 1973, *L'idea omosessuale*, Tattilo, Roma.
- Irigaray, Luce, 1974, *Speculum, de l'autre femme*, Minuit, Paris; trad. it. 1975, *Speculum: L'altra donna*, Feltrinelli, Milano.
- Irigaray, Luce, 1977, *Ce sexe qui n'es pas un*, Minuit, Paris; trad. it. 1978, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano.
- Irigaray, Luce, 1984, *Ethique de la difference sexuelle*, Minuit, Paris; trad. it. 1995, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano.
- Lacan, Jacques, 1975, *Le Séminaire: Livre XX: Encore (1972-1973)*, Seuil, Paris; trad. it. 2011, *Il seminario: Libro XX: Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino.

- Muraro, Luisa, 1991, seconda ed. 2006, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- Laplanche, Jean, 1970, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Paris; trad. it. 1972, *Vita e morte nella psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari.
- Laplanche, Jean, 1992, *La révolution copernicienne inachevée (Travaux 1967-1992)*, Aubier, Paris.
- Nussbaum, Martha C., 2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. 2001, *Diventare persone: Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna.
- Phillips, Adam, 1999, *Darwin's Worm*, Faber & Faber, London.
- «PMLA» 2006, 3, *The Antisocial Thesis in Queer Theory* (interventi di Caserio, Robert L., Edelman, Lee, Halberstam, Judith, Muñoz, José Esteban, Dean, Tim).
- Rose, Nikolas, 2006, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 2008, *La politica della vita: Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Einaudi, Torino.
- Shiva, Vandana, 1997, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Boston; trad. it. 1999, *Biopirateria: Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni*, CUEN, Napoli.
- Tarizzo, Davide, 2010, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari.
- Tronto, Joan C., 1993, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York; trad. it. 2006, *Confini morali: Un argomento politico per l'etica della cura*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia.