

Ottavio Marzocca
BIOS, ETHOS, KOSMOS
DALLA BIOPOLITICA ALL'ETOPOIESI DELL'ABITARE

1.

Con il titolo di questo intervento alludo innanzitutto all'esigenza di andare oltre quella sorta di falsa alternativa a cui il dibattito sulla biopolitica sembra aver 'costretto' gran parte della riflessione filosofico-politica degli ultimi decenni. Si tratta della nota alternativa fra *la biopolitica come esercizio di un potere assoggettante* – eventualmente tanto-politico – e la *biopolitica affermativa* come possibilità di sottrarre la vita al bio-potere e liberarne la creatività¹.

A questo riguardo porrei subito un paio di domande: 1) Perché il percorso della genealogia foucaultiana del potere – da cui parte questo dibattito – a un certo punto subisce una netta deviazione dal tema della biopolitica a quello della *governamentalità*? 2) Per quali ragioni, successivamente, passando dall'indagine sul *governo degli uomini* a quella sul *governo di sé*, Foucault pone chiaramente l'*ethos*, piuttosto che la *vita*, al centro della sua attenzione?

Per una risposta alla prima domanda basta leggere attentamente i testi dei Corsi foucaultiani del 1978 e del 1979. Lì Foucault passa dalla genealogia della biopolitica a quella della governamentalità poiché si convince che ci sia una cornice più ampia della biopolitica, in cui questa stessa deve essere inquadrata: la cornice, appunto, delle «arti del governo». Che nella modernità la vita sia divenuta oggetto di un bio-potere imprescindibile, è comunque meno rilevante del fatto che questo potere rientri in un insieme più vasto di pratiche di governo, che occorre riconoscere nella sua specificità. Infatti, cercando di focalizzare il sapere che ispira la razionalità generale di questo insieme, Foucault non lo ritrova nelle *scienze della vita*, ma nell'*economia politica*. Anche il fatto che, da un lato, egli individui nel *potere pastorale* un modello generale del governo e, dall'altro, definisca quest'ultimo come «condotta delle condotte», ha un significato preciso: vuol dire che l'ambito dei 'modi di condursi', ovvero la dimensione dell'*ethos*, si profila già come la vera posta in gioco del governo di tutti e di ciascuno².

Il che è confermato dal lavoro dei suoi ultimi anni, cui si riferisce la seconda domanda che ho posto. In questa fase, come è noto, studiando i temi della *cura di sé* e della *parrésia* nell'antichità greco-romana, Foucault individua esattamente nell'*ethos* l'ambito privilegiato del governo di sé. Il che, sostanzialmente, significa pure che esso è il terreno sul quale si svolge il confronto essenziale fra chi governa e chi è governato³, fra l'arte di governare gli altri e «l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»⁴.

Ora, se le cose stanno in questi termini, un simile esito del percorso foucaultiano si pone su un piano del tutto diverso da quello dell'alternativa fra biopolitica assoggettante e biopolitica affermativa e di fatto ne ridimensiona il rilievo. Questo lo si può dire non solo perché Foucault nei suoi ultimi anni non considera più il rapporto fra il potere e la vita

¹ Per una ricognizione approfondita a questo proposito cfr. L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.

² Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, trad. di P. Napoli Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, trad. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

³ Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

⁴ Id., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 36-37.

come un tema centrale della sua ricerca – anche se non esclude di potersene occupare ancora⁵; c'è infatti una ragione più importante che va posta in luce a tal proposito.

Nel suo Corso del 1981, Foucault considera attentamente la distinzione greca fra *zoé* e *bios*. Egli non sente il bisogno di approfondirla nelle sue ricerche degli anni Settanta sulla biopolitica, ma lo avverte ora, mentre inizia il cammino che lo porterà ad occuparsi della cura di sé. Come si sa, generalmente questi due termini – segnatamente nel dibattito sulla biopolitica – vengono ricollegati rispettivamente alla 'vita biologica' (*zoé*) e alla 'vita qualificata' (*bios*) della quale la 'vita politica' per i Greci sarebbe l'espressione esemplare⁶. Foucault, da parte sua, dà per certo che il termine *zoé* per i Greci corrisponda al fatto semplice e naturale di vivere; viceversa, egli non ricollega la parola *bios* alla 'vita qualificata' o alla 'vita politica'; la ricollega piuttosto alla «vita qualificabile», al «corso dell'esistenza» in quanto «indissociabilmente legato alla possibilità di condurlo, trasformarlo, dirigerlo in questo o quest'altro senso». È questa la ragione per cui – soprattutto in epoca ellenistica – il *bios* è l'oggetto specifico delle *tecniche di sé*, le pratiche di soggettivazione etica della cura di sé, definite non a caso con le espressioni: *tekhnai peri ton bion* e *technê tou biou*, ossia «tecniche dell'esistenza» e «arte di vivere»⁷.

Dunque, qui il *bios* non è vita qualificata, ma vita da qualificare. Il che non significa che esso abbia a che fare con la mera vita biologica o con una 'potenza vitale' non meglio definita; esso piuttosto è l'esistenza come qualcosa di necessariamente singolare. Proprio perché inteso in tal senso, il *bios* è, o può essere, oggetto di auto-governo e di governo, ma non necessariamente di biopotere nel senso immediato del termine. Foucault sostiene che nell'antichità esso rinvii in qualche modo all'idea di *soggettività*, anche se è intrascurabile che i Greci non usino questo concetto; si tratta in ogni caso di una 'soggettività' sempre 'in via di soggettivazione' mediante pratiche di formazione e trasformazione, ovvero di governo di sé⁸.

Ora, su queste basi, l'inquadramento del rapporto fra chi esercita un potere e chi lo subisce, implica un ridimensionamento dell'idea che in quest'ambito basti opporre all'assoggettamento una semplice liberazione o una condizione di libertà indefinita. Infatti, resta sempre da auto-governare la libertà conquistata o di cui si dispone; rimane sempre da scongiurare il rischio, da un lato, di esercitare un potere abusivo sugli altri, dall'altro, di farsi governare senza saperlo in modo non necessario⁹.

2.

Attraverso quest'orientamento della ricerca foucaultiana, *bios* ed *ethos*, *esistenza* e *modo di condursi* finiscono per rinviare l'uno all'altro in un senso molto preciso: il *bios* si presenta come materia di un'*eto-poiesi*: la «costituzione di un *ethos*, di un modo di essere, di un modo di fare e di un modo di comportarsi». D'altra parte, nell'ambito della nostra storia, il *bios* non appare come l'unico oggetto della costituzione di un *ethos*; un altro

⁵ Id., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. Deyfus P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, trad. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 260.

⁶ Sul rilievo di questa distinzione nel dibattito sulla biopolitica cfr. A. Moscati, *Zoé/bios*, in *Lessico di biopolitica*, a cura di R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone, manifestolibri, Roma 2006, pp. 336-341.

⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Gallimard-Seuil, Paris 2014, pp. 36-37 e 253-256; cfr. Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 400-401.

⁸ Id., *Subjectivité et vérité*, cit., pp. 255-256.

⁹ Id., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault - 3, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 274-281, 291-294.

oggetto del genere è infatti la *psykhé*, l'anima. E attraverso la differenza fra *psykhé* e *bios* Foucault pone in luce due modi diversi di praticare la cura o il governo di sé, rintracciandone nel platonismo e nel cinismo i momenti inaugurali o comunque esemplari: il platonismo promuove storicamente un modo di prendersi cura di sé in cui l'attenzione all'anima richiede un lavoro di purificazione e una proiezione verso «l'altro mondo», verso una realtà ontologica distinta dal corpo; il cinismo invece – assumendo come oggetto di attenzione il *bios* – tende a costituire un *ethos* della libertà nel modo immediato di vivere in «questo mondo»¹⁰.

I rapporti radicalmente diversi che così vengono instaurati col mondo, hanno delle implicazioni intrascurabili. Essi si riflettono innanzitutto sulle maniere di intendere la *conoscenza di sé*, questione su cui Foucault insiste nell'*Ermeneutica del soggetto*. Mentre il platonismo pratica la conoscenza di sé mediante la ricongiunzione dell'anima col mondo sovrasensibile delle idee, il cinismo la pone in atto rivolgendo l'attenzione alla molteplicità intramondana di eventi e processi, naturali e artificiali, da cui l'uomo è investito. Per i cinici l'immersione del sé nella complessità del mondo è una condizione irrinunciabile della conoscenza di sé, poiché proprio da essa derivano delle conseguenze riguardanti la maniera opportuna di vivere¹¹.

Secondo Foucault, il cinismo condividerà in gran parte questo approccio alle cose del mondo con le grandi filosofie ellenistiche, ossia con lo stoicismo e l'epicureismo. Come dice Demetrio – filosofo cinico richiamato da Seneca che ne apprezza le idee: occorre dedicarsi alla conoscenza del mondo non semplicemente per cercare le cause degli eventi e dei fenomeni; per quanto sia opportuno, questo tipo di sapere si traduce facilmente in puro accumulo di cultura, privo di effetti sul proprio modo di vivere. Infatti – dice Foucault – le filosofie ellenistiche optano per un sapere che si può definire «relazionale» ed «etopoietico»: esso considera gli eventi, il cosmo, le ricchezze, gli uomini, gli dei, la morte come un «campo di relazioni» di cui l'individuo è parte; dall'intreccio di rapporti fra il sé e il mondo, di cui questo sapere rende consapevoli, scaturiscono delle prescrizioni per la propria maniera di vivere ovvero, appunto, degli *effetti etopoietici*¹².

3.

La divergenza fra cinismo e platonismo che si delinea in questo quadro non sembra riducibile al contrasto fra un privilegiamento dell'immanenza e una proiezione verso la trascendenza. Essa si presenta, piuttosto, come divergenza fra una *cosmicizzazione del sé* e una *sua separazione dal mondo*. Più in generale io credo si possa dire che le filosofie ellenistiche (non platoniche) propongano un'*eto-poiesi* che coincide con un'*eco-poiesi*, con la costruzione di un rapporto col mondo in quanto contesto dell'*abitare*. Tuttavia, con quest'idea non pretendo di sovrapporre una lettura 'più corretta' a quella foucaultiana di certi temi. Mi interessa rimarcare piuttosto ciò che lo stesso Foucault ci sollecita a pensare quando – parafrasando Demetrio – indica lo scopo generale della conoscenza di sé basata sulla conoscenza del mondo in questi termini: «ci dobbiamo considerare degli esseri sociali, nati per vivere in comunità»; «il mondo è un habitat comune, in cui gli uomini sono riuniti per costituire appunto questa comunità»¹³.

¹⁰ Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Gros, trad. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 319 e 321; cfr. Ivi, 158 ss.

¹¹ Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 202-210.

¹² Ivi, pp. 207-210; cfr. in generale pp. 201-253.

¹³ Ivi, p. 207, traduzione lievemente modificata. Nell'edizione italiana l'espressione originale «habitat commun» è comunemente tradotta significativamente: «ambiente comune».

Si tratta di un'indicazione apparentemente semplice, della quale tuttavia non è il caso di sottovalutare alcune implicazioni elementari, ma importanti. Evidenziando il nesso fra la costruzione di un *ethos* e l'attenzione al mondo come *habitat*, Foucault – consapevolmente o meno – ci invita di fatto ad ampliare il senso dello stesso termine *ethos* al suo significato *abitativo*. Come si sa, infatti, questa parola si può tradurre sia con *consuetudine, abitudine, carattere, modo di agire*, sia con *dimora, soggiorno, abitazione*. Non a caso Heidegger – come è altrettanto noto – ritrova il senso filosofico del concetto di *ethos* proprio nella sua accezione 'abitativa', rifacendosi al celebre frammento di Eraclito, che recita: «*êthos anthròpo daimon*».

Ethos – dice Heidegger – significa soggiorno (...), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza¹⁴.

In termini non molto distanti da questi, d'altra parte, mi pare si possa intendere ciò che Deleuze e Guattari scrivono in *Mille Piani* a proposito del gioco fra territorializzazione e deterritorializzazione, sostenendo che «l'*ethos* è a un tempo dimora e maniera, patria e stile»¹⁵. Secondo loro, evidentemente l'idea di *ethos* rinvia tanto a un rapporto 'abitativo' col mondo quanto a un modo di comportarsi e di esprimersi.

Molto interessante, infine, è il tentativo di connessione fra il significato 'comportamentale' e quello 'abitativo' del concetto di *ethos*, compiuto da Nancie Erhard che avanza l'idea di «*ethos* come habitat morale». L'autrice in proposito ricorda che da Omero ed Esiodo fino ad Oppiano, passando per Erodoto ed Aristotele, la parola *ethos* viene usata per indicare sia l'*abitazione, il luogo abituale degli animali o degli uomini*, sia il *costume, la disposizione, il carattere morale*. Questo – secondo lei – consente di considerare gli ambienti, comprese le *comunità biotiche* di cui gli uomini sono parte, come contesti che influiscono sulle loro attitudini morali¹⁶.

Il che non significa che fra ambiente e individuo, *habitat* e società, si dia un rapporto di influenza deterministica. Piuttosto quest'influenza si dà sempre in modi e misure diverse, ma non sempre si dà il riconoscimento della sua importanza e la disponibilità a lasciarsi formare eticamente da essa, da parte degli uomini. Questo – secondo l'autrice – accade, in particolare, nelle società moderne e iper-moderne che tendono a considerarsi sostanzialmente indipendenti dai loro *habitat*¹⁷. In altre situazioni, invece, gli uomini riescono ad elaborare forme durature di accordo con i loro ambienti, come nel caso di certi popoli nativi del Nord-America. Il loro *ethos* prevalente si sarebbe formato proprio mediante l'attenzione alla rete di relazioni fra comunità umane e 'presenze' non umane che ne costituiscono e condividono gli *habitat*: animali, piante, fenomeni atmosferici,

¹⁴ M. Heidegger, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 306. Qui prescindo volutamente dalla traduzione heideggeriana del detto eracliteo: «l'uomo, in quanto è uomo, abita nella vicinanza di Dio» (*ibidem*). Propenderei certamente per una traduzione più sobria come: «l'abitare [il modo di rapportarsi al mondo] è per l'uomo il suo demone [il suo essere che va oltre la sua individualità]». In proposito è interessante che Foucault sostenga che per Eraclito «il filosofare si realizza nel pensiero del mondo e nella forma della vita» (*Il coraggio della verità*, cit., pp. 236-237). Sul frammento eracliteo, cfr. pure P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 199-203.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987, vol. II, p. 464.

¹⁶ N. Erhard, *Moral Habitat. Ethos and Agency for the Sake of Earth*, State University of New York Press, Albany (NY) 2007, p. 14; cfr. *ivi*, pp. 11-32.

¹⁷ *Ivi*, pp. 20-21.

oggetti materiali, 'entità spirituali', ecc.. Ne sarebbe scaturito un sistema di obblighi morali basato sulla coltivazione di queste stesse relazioni. Il che sarebbe evidente proprio nel caso dell'attività principale di questi popoli: la caccia. Secondo la visione dei *Mi'kmaq*, il successo di un cacciatore non dipende solo dalla sua abilità, ma anche dalla sua responsabilità nei confronti della preda; questa, sfuggendogli mette alla prova il suo «acume» e la sua «virtù», per poi donarsi o negarsi a lui, eventualmente per intervento di un'entità spirituale. Su basi simili, insomma, si sarebbe formato un *ethos* complessivo basato sull'attitudine alla richiesta, alle scuse, alla gratitudine, al senso della misura e al rispetto dei cicli vitali delle presenze che condividono gli stessi ambienti¹⁸.

4.

Si potrà pensare che, sovrapponendo in questo modo il concetto di ecopoiesi a quello di etopoiesi, questo discorso tenda ad 'ecologizzare' troppo il tema della cura di sé. Si potrà obiettare, inoltre, che esso rischi di sostituire un naturalismo eco-centrico al naturalismo bio-centrico che starebbe sullo sfondo del tema della biopolitica. Insomma, il richiamo alla propensione venatoria dei nativi d'America potrebbe non bastare a distinguere questo discorso da una mera teoria dell'«ecologicamente corretto».

In realtà, impostare la questione in questi termini è del tutto fuorviante. Non si tratta, infatti, di assegnare o negare una 'centralità' ai concetti di *natura* o di *vita*. L'idea di ecopoiesi, in ogni caso, non rinvia a una nuova *sostanza* o *potenza* – 'naturale' o 'vitale' – da elaborare eticamente, ma a una nuova *forma* etica da dare ai rapporti fra soggettività e mondo. Il che, comunque, non esclude che un sapere di tipo ecologico possa svolgere una funzione importante in questo quadro. Esso tuttavia non la svolgerebbe tanto come 'visione della natura' o 'scienza del degrado ambientale', quanto come sapere «relazionale» ed «etopoietico», come direbbe Foucault. In definitiva, una possibilità del genere potrebbe offrirci un approccio 'eco-sistemico' al mondo, che metta in gioco il nostro sé come parte di un 'sistema di relazioni' che non si può pretendere di padroneggiare fino in fondo. I compiti etopoietici che ne deriverebbero, sarebbero simili a quelli 'basilari' che emergono dall'analisi foucaultiana della cura di sé: da un lato, quello di tentare di 'governare noi stessi' più che il mondo; dall'altro, quello di 'non farci governare troppo' da chi non si cura degli immensi margini d'ingovernabilità del mondo stesso.

In questo senso, penso soprattutto all'*ecologia della mente* di Gregory Bateson. Essa è certamente una visione eco-sistemica della vita, la quale tuttavia va oltre il «fisicalismo» bio-energetico della cosiddetta ecologia scientifica. In Bateson l'ecosistema è innanzitutto un *sistema di relazioni fra parti*, nel quale i *processi mentali* – ovvero la 'circolazione di informazioni' in senso lato – conta più degli scambi di energia e di materia. L'ecosistema batesoniano è un *sistema mentale* che ovviamente oltrepassa l'idea di mente legata all'interiorità coscienziale e psichica dell'individuo. Qui lo stesso *inconscio* risulta irriducibile all'idea (freudiana) di «cantina» o di «armadio» segreto in cui finiscono ricordi spiacevoli ed impulsi inconfessati. Qui l'inconscio – come la mente stessa – è ciò che continuamente ci sfugge estendendosi alla dimensione 'esterna', ma non 'separata', delle nostre relazioni coi contesti in cui viviamo e con cui comunichiamo consapevolmente o meno¹⁹.

Proprio perché decisamente orientata in questo senso, l'ecologia batesoniana può rispondere a un'esigenza importante su cui insiste Foucault: quella di svincolare le

¹⁸ *ivi*, p. 39; cfr. *ivi*, pp. 35-43.

¹⁹ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, trad. di G. Longo e G. Trautteur, Adelphi, Milano 2008, pp. 172-177; 480-487.

pratiche di soggettivazione etica dalle forme di interiorizzazione del sé, delle quali – secondo lui – bisognerebbe forse sbarazzarsi; forme che ritroviamo, in un modo o nell'altro, nella reminiscenza platonica delle idee eterne contenute nell'anima, nella confessione cristiana di ogni pensiero ed impulso nascosto e, infine, nella moderna ricerca di un «fondamento della soggettività» negli anfratti della psiche o in qualche altro contenitore della 'natura umana'²⁰.

C'è poi un altro elemento molto importante del pensiero di Bateson. Esso si può ricavare da questa sua semplice considerazione: «il costume proprio dell'uomo» è «cambiare il suo ambiente piuttosto che se stesso»²¹. Che si tratti o meno di un'inclinazione spontanea, in quanto «costume dell'uomo», questa tendenza è soprattutto un'abitudine irriflessa, un modo radicato di vivere, degno di essere problematizzato e trasformato – come direbbe Foucault – mediante una pratica etopoietica. Ma se Foucault ci offre solo delle suggestioni sulla direzione ecopoietica che questa pratica dovrebbe assumere, Bateson ci invita decisamente a pensarla in rapporto all'eco-sistema mentale di cui l'uomo è parte. D'altra parte, a questo punto non possiamo ignorare ciò che Foucault ci fa capire: l'uomo – in particolare quello occidentale – tende a passare da un estremo all'altro di una stessa forma di etopoiesi: dalla rinuncia a immergersi nel mondo, per cercare una verità o una salvezza oltremondana, all'affermazione del proprio sé sul mondo, rinunciando a prendersi cura dell'uno e dell'altro. Come uscirne?

Bateson ci offre qualche elemento anche su questa questione, senza nascondere però l'estrema difficoltà di 'soluzione'. Infatti, è un'ardua forma di *apprendimento* che – dal suo punto di vista – potrebbe porre il nostro sé sulla strada di un'etopoiesi eco-sistemica. L'uomo – secondo lui – riesce a passare agevolmente da un comportamento che risponde agli stimoli immediati in situazioni contingenti, all'abilità nel risolvere problemi complessi in contesti riconoscibili. Raggiunto questo livello, tuttavia, egli tende generalmente a inquadrare le situazioni che affronta in modo da poterle adattare alle abilità acquisite. Il suo comportamento finisce così per corrispondere ad *abitudini* sempre più difficili da estirpare²². In questo senso – secondo Bateson – svolge un ruolo cruciale l'inclinazione verso quella che egli definisce «finalità cosciente». In estrema sintesi, in proposito si può dire che l'uomo tende a privilegiare lo «schermo della coscienza» come via d'accesso al mondo; inevitabilmente, così egli seleziona «solo (...) un campione limitato degli eventi della mente totale»; inoltre, generalmente egli opera le sue selezioni in base a «considerazioni di finalità»: «D è desiderabile; B conduce a C; C conduce a D; quindi D può essere raggiunto tramite B e C». Ma – scrive l'autore – se la mente complessiva e il mondo esterno non posseggono in generale questa struttura rettilinea», trattandoli in tal modo noi non abbiamo a che fare con «circuiti completi, ma solo [con] archi di circuiti, rescissi dalla loro matrice grazie alla nostra attenzione selettiva»²³.

Porsi in relazione col mondo in quanto ecosistema mentale significa, dunque, divenire capaci di prescindere dal proprio sé consolidato nelle abitudini, a partire da quelle della «finalità cosciente». In questo sforzo difficile – cui si è spinti per lo più da esperienze traumatiche – ci si espone a gravi pericoli e persino alla perdita del proprio sé. Infatti – secondo Bateson – bisognerebbe riuscire a fondersi «con tutti i processi di relazione» in una vasta «interazione cosmica», rischiando, fra l'altro, di «essere spazzati via in un

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, a cura di "Materiali foucaultiani", Cronopio, Napoli 2012, pp. 75-88 e 90-92.

²¹ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 485.

²² Ivi, p. 348; cfr. ivi, pp. 332-356.

²³ Ivi, pp. 484-485.

empito oceanico di sensazioni». Ma forse – dice l'autore – questi pericoli si possono scongiurare divenendo modestamente capaci di attenzione alle «minuzie della vita», «come se ogni particolare dell'universo offrisse la visione del tutto»; oppure riuscendo a vivere nella «semplicità in cui la fame conduce direttamente al cibo»²⁴. Insomma, in un certo senso si tratterebbe di ispirarsi al modo di vivere di un filosofo cinico.

5.

Comunque sia, se la prospettiva batesoniana ci aiuta forse a inquadrare le trasformazioni necessarie del rapporto fra il sé e il mondo in senso ecopoietico, essa lascia comunque inesplorato il versante politico della questione. [E, a questo riguardo, io credo che](#) un riferimento fondamentale debba essere la preoccupazione di Hannah Arendt per il pericolo che l'uomo contemporaneo si privi del *mondo comune*. In proposito mi sembra importante, inoltre, l'articolazione dei vari 'contesti' in cui – secondo lei – si esplica la condizione umana, ossia: la *terra* come presupposto del vivere, il *mondo artificiale* come dimensione dell'abitare e lo *spazio pubblico* come sfera del libero agire politico²⁵. Ora, in questo quadro il pericolo di perdita del mondo comune – a mio parere – può essere affrontato partendo dal prendersi cura politicamente – oltre che eticamente – del *carattere permanente del mondo dell'abitare*, che la Arendt riconosce come irrinunciabile. Più precisamente, almeno per le nostre società, si tratterebbe di riconquistare innanzitutto la permanenza e la misura della *città*; di riscoprire attivamente inoltre, da un lato, la sua capacità di *dar luogo allo spazio pubblico* e, dall'altro, le sue *relazioni eco-sistemiche con la terra* che la circonda.

Se si chiama in causa la Arendt, tuttavia, non si possono trascurare le sue profonde 'riserve' verso la tradizione filosofica per l'inclinazione ad *estraniarsi dal mondo*, che essa manifesterebbe già dalle origini sia nel pensiero greco sia, soprattutto, in quello ellenistico-romano. L'autrice in proposito sembra porsi agli antipodi della visione della filosofia antica proposta da Pierre Hadot, alla quale si ispira in gran parte lo stesso Foucault, pur distanziandosene in misura importante. Può essere utile, perciò, cogliere rapidamente le differenze fra queste posizioni.

Secondo la Arendt, se già Platone tendeva a trasferire la filosofia al di sopra della realtà in cui si agitavano i cittadini della *polis*, i filosofi ellenistico-romani optavano per un deciso distacco dal mondo, cercando una felicità indifferente alle sue sventure. Pierre Hadot, viceversa, indica come un dato costante del pensiero antico la tendenza all'«espansione dell'io nel cosmo», che troverebbe le sue espressioni più intense proprio nello stoicismo romano. Questo tema – come abbiamo visto – riappare chiaramente in Foucault il quale, tuttavia, a questo riguardo esclude di poter porre in continuità le filosofie ellenistico-romane col pensiero greco e col platonismo in particolare. Si può dire che Foucault, da un lato, concordi con la Arendt nel rifiutare il trasferimento platonico del pensiero in una dimensione metafisica; dall'altro, riprenda da Hadot l'apprezzamento per il rilievo che le filosofie ellenistiche assegnano alla conoscenza del 'mondo fisico' e all'immersione del sé nella totalità cosmica²⁶.

²⁴ Ivi, p. 353.

²⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, pp. 7-10, 37-43, 97-99; cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 277-287.

²⁶ Cfr.: H. Arendt, *La vita della mente*, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 83-315, specie le pp. 242-256 e 291-296; P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, pp. 132-133 e 195-203; M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 192-194 e 201-253.

La questione che si pone qui non è stabilire con certezza la visione più corretta; si tratta piuttosto di prendere sul serio le diverse preoccupazioni in gioco in queste posizioni: Hadot intende rivalutare in generale la filosofia come *modo di vivere* che si rapporta alla dimensione dell'universo; Foucault, da parte sua, rilancia quest'esigenza, ma gioca l'apertura cosmica delle filosofie ellenistiche contro la sublimazione platonica e l'interiorizzazione cristiana del governo di sé; Hannah Arendt, infine, sente l'urgenza di riconnettere la politica, il pensiero e il mondo (anche) riscattando la filosofia dalla sua autoreferenzialità. Dal suo punto di vista, se il sé filosofico si cosmicizza per guardare comunque dall'alto le peripezie della politica, esso diviene insensibile alla salvaguardia del mondo, che è da perseguire attivamente con gli uomini e fra gli uomini.

Forse, non è per ragioni molto diverse che Foucault, nei suoi due ultimi Corsi, lascia da parte le 'ambiguità' dello stoicismo e privilegia decisamente il rapporto dei cinici con lo spazio della città. Mentre la crisi della *polis* e il sopravvento della dimensione imperiale tendono a dissolvere lo spazio pubblico, i cinici ne rivendicano la permanenza, senza tuttavia rinunciare alla proiezione cosmica della loro attenzione all'umanità. La città comunque è il luogo migliore per criticare radicalmente le maniere prevalenti di vivere, di governare e di farsi governare, mettendo in scena – come fa Diogene – un'esistenza frugale e provocatoria²⁷.

6.

Siamo tornati dunque alla questione da cui eravamo partiti: quella dell'*ethos* come posta in gioco del confronto tra chi pretende di governare gli altri e chi tenta di governare se stesso. A questo punto, per concludere, cercherei di offrire qualche indicazione in proposito ponendola direttamente in relazione con i problemi dell'ambiente.

In realtà, questi problemi già da tempo vengono esaminati in rapporto al tema del governo di sé e degli altri. Mi riferisco agli studi che – ispirandosi a Foucault – si occupano della cosiddetta *environmentality*, ovvero della *governamentalità ambientale*. In quest'ottica, Arun Agrawal in particolare ha approfondito la radicale evoluzione che la gestione politica delle foreste ha subito negli ultimi centocinquanta anni in India, nella divisione del Kumaon. In questa evoluzione, secondo lui, ha svolto un ruolo fondamentale innanzitutto la contestazione da parte degli abitanti – prima con la 'resistenza passiva' e poi con gli incendi delle foreste – dello sfruttamento industriale e autoritario della vegetazione arborea, praticato dal colonialismo britannico; ne è risultata la creazione negli anni Trenta di forme decentrate e partecipative di governo del patrimonio forestale, tuttora attive. Storicamente, in questa lunga vicenda, ha avuto un'importanza notevole anche la messa in questione della 'silvicoltura scientifica' basata sull'approccio statistico e quantitativo, che prescinde dalle relazioni fra varietà di specie, presenze umane, diritti d'uso, economie e saperi locali. Ma un fattore importantissimo – secondo l'autore – è stato soprattutto il formarsi sempre più diffuso di *soggettività* critiche e attive nei villaggi²⁸.

Insomma, il passaggio storico dallo scontro con le istituzioni alla partecipazione al governo dell'ambiente – secondo Agrawal – non è riducibile a semplice 'integrazione politica' delle comunità locali: molti abitanti dei villaggi, ancora oggi, rimangono estranei alle pratiche partecipative; ad animarle, infatti, è soprattutto chi vi si rapporta adottando

²⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 243-255 e 295-299; Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Gros, trad. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 280-281.

²⁸ Cfr. A. Agrawal, *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Duke University Press, Durham and London 2005; Id., *Environmentality: Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon*, India, "Current Anthropology", vol. 46, n. 2, 2005, pp. 161-190.

«nuovi modi di intendere il mondo», ossia coniugando una visione ecosistemica sempre più chiara delle foreste con una netta ridefinizione etica e politica di se stesso come «soggetto ambientale». L'autore propone questa nozione facendola oscillare consapevolmente fra il significato di 'soggetto agente' e quello di 'soggetto subordinato'. Secondo lui, infatti, la dimensione della governamentalità non si può analizzare pretendendo di stabilire una volta per tutte *chi e fino a che punto* controlla i processi di 'assoggettamento' o quelli di 'soggettivazione'. Per questo si può dire che la condizione di governati non escluda mai la problematizzazione radicale dei modi prevalenti di governare (gestione burocratica, riduzionismo scientifico, abusi, corruzione, ecc.). In termini foucaultiani, dunque, anche nel caso dell'*environmentality* le *tecnologie di potere* che determinano le condotte degli uomini non possono essere comprese se non in rapporto alle *tecnologie del sé* mediante le quali gli individui trasformano se stessi²⁹.

Questa indicazione, naturalmente, può essere condivisa. Bisogna evitare però di trasformarla in una formula adatta a tutti gli usi. Perciò, occorrerebbe coniugarla sempre col riconoscimento critico dei contesti a cui viene applicata. Bisognerebbe capire, inoltre, dove si collochi il limite oltre il quale il governo degli uomini diviene incapace di rapportarsi al governo eco-poietico di sé.

In ogni caso, se si volesse riferire quest'indicazione alle nostre società, non si potrebbe che chiedersi innanzitutto: quali sono le pratiche che interagiscono criticamente ed ecopoieticamente con la prevalenza della governamentalità neoliberale?

Un'ipotesi, più che una risposta, in proposito potrebbe essere la seguente. Sono soprattutto i movimenti per i beni comuni ad essere imprescindibili in tal senso, almeno per due ragioni: innanzitutto perché essi impongono la questione dei beni comuni come contraltare della privatizzazione e della mercatizzazione degli spazi pubblici, delle terre, delle città, delle risorse, dei patrimoni; in secondo luogo perché, occupandosi di questi beni, essi tendono a contestualizzarli come parti di eco-sistemi su cui non possono darsi diritti esclusivi. Questi movimenti, in definitiva, rendono evidente sul piano etico e politico che il mondo – all'occorrenza – si può utilizzare, ma non consumare; che esso, inoltre, non sempre si può utilizzare in proprio, se lo si abita in comune.

²⁹ Id., *Environmentality: Community, Intimate Government*, cit., pp. 162, 163 e 165; M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, 13-14. Cfr. inoltre O. Irrera, *Environmentality and Colonial Biopolitics: Towards a Postcolonial Genealogy of Environmental Subjectivities*, in Foucault and the History of our Present, a cura di S. Fuggle, Y. Lanci, M. Tazzioli, Palgrave Macmillan, London and New York 2015, pp. 179-194.