

Emanuele Clarizio

Note sull'artificialità della vita

Abstract: Material support for every kind of genetic modification and moral support for disparate instances of power that aim at its discipline and exploitation, human life is according to Ivan Illich the victim of an institutional fetishization. In order to overcome this situation, he hopes for an “epistemological asceticism” that takes life away from the wires of institutions. However, it is possible to show – as Yan Thomas did studying Roman law, and Georges Canguilhem in reference to ecology – that life is in fact the fruit of technical and social institutionalization. Therefore, rethinking a politics of life is not possible if we don't problematize the relationship that it has always had with technology.

Nel suo libro del 2008, *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*¹, che è a un tempo una critica e una genealogia della bioeconomia e della razionalità che la sottende, Melinda Cooper ricorda che George Bush, in occasione degli attentati dell'11 settembre 2001, parlò di un attacco contro “la vita stessa”, chiamando il popolo americano a combattere una guerra “per preservare e proteggere la vita stessa”. Nello stesso tempo, nota Cooper, la politica di Bush si è caratterizzata per il finanziamento massiccio di ricerche sulle cellule staminali e sulle biotecnologie, cadendo in quella che lei ritiene una sorta di contraddizione ideologica, o quantomeno di doppia morale: com'è possibile condurre nello stesso tempo una politica neoconservatrice, che considera la vita come un bene sacro, e una politica neoliberale che invece poggia su una visione della vita come qualcosa di manipolabile e riproducibile tecnicamente in vista della capitalizzazione del profitto? A prima vista, in effetti, si tratterebbe di una politica schizofrenica, o più verosimilmente ipocrita, informata contemporaneamente da un conservatorismo cristiano tradizionalmente restio a negoziare i propri valori fondamentali e da un biocapitalismo d'avanguardia per il quale la vita non sarebbe altro che l'ultima frontiera del profitto e del plusvalore, come recita il titolo del libro. Tuttavia, dietro l'apparente contraddizione ideologica, è possibile ritracciare una solidarietà epistemologica fra queste due posture, derivante dall'ammissione della possibilità – a esse soggiacente come una condizione necessaria – di oggettivare e reificare la vita. Affinché la vita sia definibile da un lato come una *cosa in sé*, una *res sacra* che bisogna preservare da ogni corruzione o attacco proveniente dall'esterno (come

1 Melinda Cooper, *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*, a cura di A. Balzano, Ombre Corte, Verona 2013.

quando si nega per legge la legittimità dell'eutanasia), e dall'altro lato come un oggetto al pari di ogni altro, con le sue proprietà definite una volta per tutte e il suo supporto specifico (le proteine del DNA), modificabile a piacimento per aumentare le performance fisiche o cognitive attraverso l'ingegneria genetica (come vorrebbero i sogni di qualche transumanista), bisogna effettivamente che sia data in via preliminare la possibilità teorica di concepire la vita come una cosa che esiste in sé e per sé, un oggetto *à part entière*.

Una critica militante dell'oggettivazione della vita si trova in un testo di Ivan Illich di più di trenta anni fa, intitolato *La costruzione istituzionale di un nuovo feticcio: la vita umana*², nel quale il filosofo parla della vita nei termini di una "costruzione sociale", divenuta ormai "un referente indispensabile nel discorso ecologico, medico, politico ed etico", utilizzato come fonte di valori quali la salute, il benessere, l'equilibrio psichico e così via. È facendone una fonte di valori presumibilmente stabili che la vita viene feticizzata, secondo Illich, in un processo alimentato da una pluralità di istanze politiche per altro irriducibili l'una all'altra in via di principio, come ad esempio la Chiesa, il discorso ecologista, l'igiene pubblica, la bioetica e il sapere medico. La feticizzazione della vita si baserebbe insomma su una sorta di dispositivo epistemico – a un tempo inter-disciplinare e inter-istituzionale – centrato sull'oggettivazione teorica della vita, i cui esiti pratici Illich non esita a definire apocalittici: "C'è qualcosa di apocalittico nella ricerca della vita sotto le lenti di un microscopio". Il fatto di parlare costantemente della vita come se essa esistesse davvero ha insomma permesso la sua pericolosa feticizzazione, alla quale egli intende contrapporre una morale della persona, una categoria che, non avendo una solida base epistemologica, rimane pressoché inoggettivabile e perciò stesso ingovernabile: "Una vita' è qualcosa che si può gestire, migliorare e valutare in termini di risorse disponibili, mentre ciò è impensabile quando parliamo di 'una persona'". Non sono dunque solo l'ingegneria genetica, le ricerche sulla clonazione o sulle cellule staminali a costituire un pericolo di oggettivazione della vita, dal momento che tutte queste pratiche sono rese possibili dalla preliminare oggettivazione epistemologica della vita. Il problema è allora innanzitutto enunciativo e non pratico: si tratta per Illich di immaginare una forma di sapere che non si presti all'oggettivazione e alla misurabilità; ma in secondo luogo – e forse in maniera più fondamentale – si tratta di un problema politico, poiché la posta in gioco è quella di immaginare una politica di ciò che è irriducibilmente individuale e che, in quanto tale, sfugge a ogni tentativo di dominio istituzionale. Il timore che Illich nutre verso la feticizzazione della vita, infatti, non è altro che la declinazione particolare di un timore più generalizzato verso ogni forma di istituzionalizzazione del sociale, già teorizzato nel suo libro più famoso: *Descolarizzare la società* [1971]³ è infatti una denuncia del ruolo disciplinare dell'istituzione scolastica che, come ogni istitu-

2 I. Illich, *La construction institutionnelle d'un nouveau fétiche: la vie humaine*, in *Ceuvres complètes*, vol. 2, Fayard, Paris 2005. Tutte le traduzioni di testi in lingua straniera presenti nell'articolo sono dell'autore.

3 Ivan Illich, *Descolarizzare la società*, a cura di P. Peticari, Mimesis, Milano 2009.

zione, si accaparrerebbe la gestione di un bisogno collettivo per incanalare invece i soggetti verso forme di disciplinamento, tradendo così la sua vocazione iniziale e volgendosi invece alla riproduzione delle istanze del potere. D'altro canto il testo in questione si intitola "La costruzione *istituzionale* di un nuovo feticcio", denunciando l'anarchismo di fondo del suo pensiero, per cui non ci sarebbe soluzione di continuità fra l'istituzionalizzazione e la feticizzazione, come se la vita precedesse o eccedesse sempre ogni possibilità di essere istituita, come se la vita fosse irriducibile all'ordine sociale e rilevasse invece dell'indicibile, dell'inappropriabile e, perciò, dell'ingovernabile, mentre la sua istituzionalizzazione, all'opposto, avrebbe condotto alla feticizzazione per cui essa è ormai un "bene appropriabile".

Parte della sua diagnosi è senz'altro condivisibile ed è innegabile che, per esempio, una fetta delle biotecnologie attuali sia orientata esclusivamente al profitto capitalistico, come denunciato da Cooper e da tutta la letteratura sul biocapitalismo⁴, ma è altrettanto vero che la regolamentazione di queste pratiche passa anche per una riflessione critica svolta nelle istituzioni accademiche e tradotta in norme dalle istituzioni giuridiche, di modo che la soluzione proposta da Illich – quella di una sorta di moratoria epistemologica che impedisca in ultima istanza di feticizzare la vita – appare inefficace oltre che regressiva. Davvero non esiste una terza via all'alternativa che vede affrontarsi da un lato i militanti della Vita (siano essi a favore delle modificazioni tecniche più audaci o difensori di una sua presunta essenza), e dall'altro coloro che potremmo definire dei deflazionisti fondamentalmente anarchici come Illich, secondo cui la vita dovrebbe essere disinvestita sul piano normativo, morale, istituzionale ed epistemologico? Davvero l'unica soluzione per sfuggire ai meccanismi di potere prodotti dalle società contemporanee va ricercata nell'ideale della destituzione delle istituzioni collettive, che Illich sembra inseguire in ogni ambito in cui, paradossalmente, la presa in carico socialmente condivisa dei bisogni è l'ultimo baluardo da opporre alla liberalizzazione economica? È possibile pensare che il biocapitalismo possa essere messo da parte con un gesto puramente intellettuale che ha per di più i tratti negativi della rinuncia, come Illich suggerisce in un'altra conferenza dal titolo eloquente, pronunciata nel 1994 e dedicata a *La rinuncia alla salute?* Qui egli propone la strada di un "ascetismo epistemologico", inteso come una "via per l'abbandono di quelle certezze assiomatiche su cui si basa la visione del mondo nel nostro tempo". Ancora una volta, si tratta per lui di effettuare un ritiro strategico dalle maglie di quelle istituzioni divenute ormai troppo strette e la cui prima finalità non è più quella di sopperire ai bisogni che erano chiamate a soddisfare, bensì quella di soggiogare i soggetti a degli imperativi la cui necessità appare lungi dall'essere un'evidenza. Per questo bisognerebbe riarticolare le pratiche sociali sui valori della persona e ripartire dall'esercizio individuale di una serie di libertà che si configurano piuttosto come delle sottrazioni rispetto

4 Si vedano per esempio, al proposito, K. S. Rajan, *Biocapital. The Constitution of Post-genomic Life*, Duke University Press, Durham 2006 e C. Lafontaine, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Seuil, Paris 2014.

alle istituzioni (“libertà di rifiutare le cure mediche in qualsiasi momento; libertà di scegliere un rimedio o una cura” e così via).

Se però non si è d'accordo con la diagnosi di Illich, se cioè si crede che i conflitti politici legati all'oggettivazione della vita non siano innanzi tutto suscitati da una sua feticizzazione, ma che essi siano piuttosto il risultato contestualmente situato e materialmente prodotto di una storia che è in primo luogo tecnica, bisognerà allora fondare una critica alla sua visione politica su un piano innanzi tutto epistemologico, mostrando cioè che un'altra relazione fra il tecnico, il sociale e il vitale è possibile, al di là dell'alternativa fra feticizzazione della vita e ascetismo epistemologico che egli giudica ineluttabile. Si tratta in altri termini di elaborare una concezione della vita che non sfoci necessariamente né nel normativismo né nell'anarchismo, ma che lasci aperta la possibilità di quello che si potrebbe chiamare un istituzionalismo sociale delle forme di vita. E dal momento che Illich sembra fare dell'istituzione sociale della vita un problema tipico della modernità, può essere salutare affidarsi alle riflessioni di uno storico del diritto romano, Yan Thomas, che ha mostrato come, in realtà, l'istituzionalizzazione giuridica e sociale della vita è un processo ben codificato già da tempo. “Tutta l'opera di Thomas potrebbe essere letta come una dimostrazione della potenza creatrice e organizzatrice del diritto”, ha scritto Michele Spanò⁵, potenza che si esplica attraverso delle operazioni ben precise, come chiarisce il titolo di una raccolta dei testi di Thomas stesso, *Les opérations du droit*⁶, nella quale si trova un articolo dedicato a *L'istituzione giuridica della natura*. Come la vita, e forse più ancora di questa, la natura è ciò che solitamente viene rappresentato come preliminare rispetto al sociale o al giuridico; questa era anche l'idea della natura che avevano gli antichi romani, a giudicare almeno dai testi didattici che i giuristi dell'epoca usavano per divulgare le loro dottrine, quali ad esempio le *Istituzioni*; ma in realtà – sostiene Thomas – è necessario distinguere l'idea di natura che ci viene presentata nelle esposizioni didattiche del diritto romano dall'idea di natura che invece emerge dalle procedure effettive attraverso cui esso l'aveva istituzionalizzata. La prima, l'idea didattica della natura, fa riferimento a un'età dell'oro pregiuridica e a una legge naturale sulla quale si sarebbe fondata in seguito la legge umana. Ma quest'idea non è altro secondo Thomas che una vera e propria “finzione”, fabbricata dal diritto stesso, che il giurista deve presupporre per poter finalmente applicare l'ordine delle leggi. Inoltre, questa immagine pregiuridica della natura ha contorni ben definiti, non è niente affatto indeterminata, ma ha già una morfologia quasi legale, poiché in verità è artefatta al fine di poter corrispondere alle esigenze del diritto civile in materia di proprietà. Come scrive Thomas, “la natura [...] si articola in modo molto preciso [...] alle divisioni essenziali del diritto”, in un modo anzi quasi fin troppo preciso, tanto da apparire sospetto: se il diritto presuppone l'esistenza di una proprietà privata e di una proprietà comune, si pretenderà che questa distinzione sia

5 M. Spanò, “‘Changer de soleil’. Le droit privé comme infrastructure du commun”, in C. Laval, P. Sauvêtre, F. Taylan, *L'alternative du commun*, Hermann, Paris 2019.

6 Y. Thomas, *Les Opérations du droit*, Le Seuil, Paris 2011

già in natura, il che significa che si farà in modo che ci siano delle cose che sono in principio appropriabili (come gli animali) e delle altre che sono inappropriabili e quindi destinate all'uso comune (come i fiumi) *per natura*. Ma in verità, ammonisce Thomas, è perché il diritto civile prevede un certo regime di proprietà che la natura è retrospettivamente concepita secondo questo schema: "Ciò che i giuristi postulano come natura si deduce da un'analisi delle procedure che la creano". Sono le procedure del diritto, la pratica giuridica, a stabilire e istituire la natura, in maniera performativa. E così Thomas può affermare che "Non c'è altra natura, per i giuristi, se non quella creata da loro. La coerenza del discorso istituzionale conferisce alla natura il suo status – molto originale – di istituzione". Qui ci troviamo di fronte a un approccio alle istituzioni diametralmente opposto a quello di Illich: lungi dall'essere la fonte di poteri il cui effetto sarebbe quello di frenare e normalizzare la vita e la natura, le istituzioni sono per Thomas il paesaggio sociale in cui qualcosa come la vita o come la natura può emergere e prendere forma. Lo stato di natura è dunque in realtà un'istituzione giuridica e artefatta, cosicché non si dà natura, né vita, al di qua o prima di una loro messa in forma istituzionale, né al di fuori di un determinato contesto sociale. Le riflessioni di Thomas inducono allora in primo luogo a mettere in discussione l'idea che si possano feticizzare la natura o la vita, come se esse precedessero la società e esistessero in maniera indipendente da questa; in secondo luogo, ciò che così viene messo in discussione è proprio la presunta naturalezza della vita, di modo che la questione diventa quella del rapporto fra la tecnica e la vita, fra il naturale e l'artificiale. In effetti, Thomas non fa altro che problematizzare, in maniera lodevolmente consapevole, il modo in cui una specifica tecnica – il diritto – mette in forma la vita e la natura. Egli stesso, in un altro articolo intitolato *Il soggetto di diritto, la persona, la natura*, si interroga sul ruolo delle tecniche nella costruzione delle norme sociali, per affermare che, da questo punto di vista, il diritto è solo una tecnica tra le altre. Esso è per lui letteralmente "un'operazione tecnica sulla natura", nel senso che il diritto modifica la natura producendo effetti che, in via di principio, non sarebbero possibili secondo un presunto ordine naturale. Ecco che, per esempio, mentre la procreazione naturale richiede l'incontro di due individui di sesso diverso, nel diritto romano, al contrario, l'adozione è possibile anche in presenza di un solo sesso, poiché una persona sola può adottare un bambino, aprendo la strada a un tipo di genitorialità completamente sociale e inesistente in natura. Il diritto romano è in questo senso prolifico di biotecnologie legate alla procreazione, e Thomas cita anche il caso del nonno che può adottare il proprio nipote, rendendolo così il fratello legale di suo padre. Attraverso queste operazioni, insomma, il diritto modifica il corso della natura e imprime alla vita delle forme sociali inedite, il che porta Thomas a esprimere la propria riprovazione nei confronti di un certo uso del diritto che intenderebbe porre dei limiti giuridici alla tecnica, fondandosi sul pretesto di difendere la natura: "I giuristi che pretendono di fermare, in nome del diritto [...] la macchina infernale della tecnica, dimenticano che il diritto stesso è una tecnica, e una tecnica

di denaturazione”⁷. Secondo Thomas, la tecnica opera dunque nel senso di una denaturazione, ma tale denaturazione è in realtà già sempre in opera, poiché la stessa natura che funge da punto di partenza è già giuridicamente istituita, di modo che risulta impossibile emettere alcun enunciato epistemologico o formulare alcuna posizione di valore al di fuori dell’istituzione tecno-sociale della vita, e ancor più impossibile immaginare un’ascesi epistemologica che ci collochi al di qua di una natura la cui istituzione sociale ci precede in quanto individui. Insomma, secondo Thomas, “Il laboratorio giuridico prefigura e modella istituzionalmente ciò che le scienze e le tecniche fanno oggi”. Vale a dire che la denaturazione compiuta dal diritto romano non è diversa, in linea di principio, dalla denaturazione della vita umana provocata dalle biotecnologie o dalla biologia sintetica.

Le disamine giuridiche di Thomas trovano un’eco epistemologica in alcune posizioni espresse da Georges Canguilhem, in particolare nella sua lezione sulla questione dell’ecologia, allorché scriveva che “l’uomo non si stabilisce sulla sua terra come un animale sul suo ‘territorio’ [...] i contadini non coltivano la terra ma i campi, ossia oggetti artificiali al pari delle case, dei canali e delle strade”⁸. Come per Thomas, anche per Canguilhem non esiste una natura preesistente all’opera artificializzante dell’uomo, ed entrambi non intendono giustificare un relativismo dei valori che consentirebbe ogni modificazione tecnica della natura, ma semplicemente suggerire che la natura, in quanto tale, non può fungere da baluardo teorico e morale di fronte al progresso tecnico, poiché è essa stessa un prodotto della tecnica. Tuttavia, la concezione della tecnica di Canguilhem⁹ si inserisce più generalmente in una filosofia della vita che, sulla scia di Bergson, intende la tecnica come un prolungamento dell’attività vitale, cosicché l’artificializzazione della natura chiama in causa direttamente il vivente in quanto tale, nella misura in cui ogni attività del vivente sull’ambiente sarebbe di per sé una creazione artificiale dell’ambiente, tanto più, secondo Canguilhem, nel caso dell’uomo, che, a differenza degli altri viventi, conduce quest’attività con una serie di oggetti tecnici e all’interno di un contesto culturale e sociale. Lungi dunque dall’essere ciò che va preservato dalla feticizzazione e dalla tecnicizzazione, la vita è semmai l’origine stessa della propria tecnicizzazione. Ciò che bisogna problematizzare criticamente è piuttosto il rapporto esistente tra vita e tecnica o, per dirla altrimenti, tra naturalezza e artificialità della vita. In altre parole, preoccuparsi di ciò che diviene la vita nell’epoca della sua modificabilità tecnica non significa difendere un’essenza inoggettivabile della vita, ma al contrario interrogarsi su quali concezioni della tecnica e della vita sono rispettivamente presupposte quando giudichiamo i fenomeni di tecnicizzazione del vivente. In linea di massima, sembrerebbe che all’oggettivazione della

7 Y. Thomas, *Le sujet de droit, la personne, la nature*, in “Le débat”, 3, n. 100, 1998, pp. 85-107.

8 G. Canguilhem, *La questione dell’ecologia. La tecnica o la vita*, in O. Marzocca (a cura di), *Governare l’ambiente?*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

9 Cfr. su questo tema A. Angelini, *Continuità, mediazione, iscrizione: teoria e politica del rapporto vita-tecnica in Georges Canguilhem*, in R. Ronchi (a cura di), *L’esperienza della tecnica*, Quaderni di Praxis 2016, Textus Edizioni, L’Aquila 2019.

vita come qualcosa che possiederebbe un'essenza definita, si sia sempre risposto con una concezione strumentale della tecnica, intesa cioè come capacità indefinita di modificare la vita – fin nella sua essenza – secondo le intenzioni umane. È questo, grossomodo, lo schema che corrisponde al panorama delineato da Cooper, come ricordato all'inizio dell'articolo, ma questo è anche, a ben vedere, lo schema su cui si articola il pensiero di Illich: è solo avendo una concezione strumentale della tecnica che si può pensare di rinunciarvi, allo stesso modo in cui si può scegliere di dismettere un capo d'abbigliamento fuori moda. Tuttavia, sostituire una politica della persona, o delle persone, alla biopolitica, significa lasciare irrisolti o impensati una serie cospicua di problemi. In tal senso, le tecnologie legate all'interruzione di gravidanza o alla procreazione non pongono per esempio solo il problema della tecnicizzazione della vita, ma anche quello della decisione del momento in cui un feto diventa una persona. Il cambiamento di prospettiva non sarebbe dunque sufficiente per sbarazzarsi di alcune questioni spinose. In altri ambiti, analogamente, non si capisce in che modo un pensiero personalista possa efficacemente prendere in considerazione le questioni ecologiche, senza essere accompagnato da un adeguato pensiero della tecnica¹⁰. Proporre un ritorno alla persona di fronte ai pericoli dovuti alla crescente tecnicizzazione della vita significa quindi ignorare l'elefante nella stanza evitando di porre la questione fondamentale, ossia quella di quale sia la concezione della tecnica di cui abbiamo bisogno oggi. Come scrive Canguilhem,

Il discorso liberale e il contro-discorso anticapitalista non mettono in discussione una concezione della tecnica, ereditata dall'Illuminismo, secondo la quale la tecnica è l'applicazione diretta o indiretta delle acquisizioni teoriche della scienza. [...] La tecnica deve essere considerata non solo come un effetto della scienza – ciò che è anche, senza dubbio, nella storia delle cosiddette società sviluppate – ma innanzitutto come un fatto della vita, quando, nella sua evoluzione, la vita è riuscita a produrre un animale la cui azione sull'ambiente è esercitata dalla mano, dallo strumento e dal linguaggio¹¹.

Canguilhem fa riferimento qui alle note teorie dell'antropologo e paleontologo André Leroi-Gourhan che, ne *Il gesto e la parola*¹² aveva sostenuto la tesi secondo cui lo strumento tecnico è un'esteriorizzazione delle funzioni organiche del corpo umano. Nella prospettiva di Leroi-Gourhan, la tecnica nasce quindi come un'estensione dell'attività vitale, contribuendo a mettere all'esterno dell'uomo le condizioni biologiche della sua sopravvivenza e della sua esistenza. Se l'evoluzione degli altri animali è interamente interna alla specie, l'evoluzione dell'uomo avviene al di fuori di lui, nel mondo tecnico. L'evoluzione dell'uomo va perciò secondo Leroi-Gourhan studiata parallelamente all'evoluzione tecnica, giacché quest'ultima prolunga direttamente quella biologica. Non c'è essere umano senza tecnica, né tecnica senza essere umano. Le categorie della natura-

10 A tal proposito, cfr. Nicola Russo, *Filosofia ed ecologia. Genealogia della scienza ecologica ed etica della crisi ambientale*, Guida, Napoli 2000.

11 G. Canguilhem, *La questione dell'ecologia. La tecnica o la vita*, cit.

12 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, Mimesis, Milano 2018

lità e dell'artificialità sono quasi svuotate del loro significato in questa prospettiva, o almeno perdono la loro presunta fissità: l'oggetto tecnico è tanto naturale quanto la natura umana è artificiale.

Completare e complicare così la visione di Yan Thomas con l'apporto di due pensatori – Canguilhem e Leroi-Gourhan – che hanno contribuito a definire i tratti di quella che Canguilhem stesso ha definito “una filosofia biologica della tecnica” aiuta a fondare il costruttivismo sociale su una base normativa – quella biologica – che, per quanto dinamica, appare più solida dell'artificialismo radicale del romanista, tenendosi pur sempre distante dalla tecnofobia delle posizioni di Illich. La tecnica dunque non soltanto organizza e istituisce la vita, come voleva Thomas, ma anche, reciprocamente, essa si dimostra essere un effetto e una creazione della vita stessa. Fra la vita e la tecnica risulta così stabilita una relazione di reciproca dipendenza che sospende la volontà di essenzializzare l'una o l'altra. Se non ha senso chiedersi che cos'è la vita, perché la vita non è una cosa, non ha senso neppure chiedersi che cos'è la tecnica, perché nemmeno la tecnica lo è. Non ha senso cioè chiedersi che cosa sia la vita al di fuori o al di là delle tecniche che la modellano, così come non ha senso chiedersi cosa sia la tecnica al di fuori o al di là della normatività del vivente che decide ogni volta qual è il significato e l'uso di una data tecnica. La soluzione a questa apparente contrapposizione fra la vita e la tecnica è quindi una soluzione epistemologica, che consiste nel pensare la tecnica e la vita al di là del paradigma della sostanza e al di là del paradigma del soggetto e dell'oggetto. Così come non c'è un'essenza della vita, non c'è nemmeno un soggetto umano di fronte all'oggetto tecnico, ma l'umano è proprio il risultato di questa relazione dinamica, socialmente costruita e istituzionalizzata, fra la tecnica e la vita. Se la lettura di Thomas consente di capire che non c'è vita o natura in sé, ma che c'è sempre una forma di vita in relazione alle operazioni tecniche che la definiscono, bisogna altresì riconoscere che non esiste una tecnica neutrale o un'essenza della tecnica, ma che esistono sempre tecniche particolari, situate in contesti specifici e in una certa configurazione storica e sociale. Per questo Canguilhem, nel problematizzare la questione dell'ecologia, suggerisce che non si tratta di parteggiare per la tecnica o la vita, ma di pensare insieme la tecnica e la vita. La tecnica infatti non pone un problema alla vita in assoluto, ma nella misura in cui la sua opera artificializzante non rispetta la normatività biologica del vivente, cosa che non si può evincere se non osservando e studiando i contesti particolari in cui avviene la tecnicizzazione, o denaturazione, della vita. Bisogna insomma abbandonare l'illusione di poter imporre una norma alla tecnica dall'esterno, in base a una presunta naturalità della vita che andrebbe preservata, e bisogna piuttosto giudicare ogni tecnica all'interno della dinamica normativa del vivente. Una forma di vita è sempre qualcosa di essenzialmente indefinito, in quanto priva di qualsiasi essenza, poiché la sua essenza giace nella sua relazione con altro. E la tecnica non è necessariamente ciò che costringe la vita a prendere una direzione innaturale; al contrario, la tecnica è un'operazione che articola il movimento stesso della vita per condurlo verso l'esterno, prolungandolo verso esiti impreveduti ma non per questo “contro-natura”. Semmai, la tecnica può aiutare il vivente ad assumere una forma di vita che, apparentemente allontanandolo apparentemente dalla natura, gli per-

mette di esprimere la normatività biologica nel contesto sociale in cui le sue norme sono incarnate (si pensi in questo senso, per esempio, alle chirurgie per le persone transessuali e transgender). Ogni vita dipende dalle condizioni tecniche, sociali, ambientali del contesto, ma queste condizioni non sono delle determinazioni, bensì l'insieme delle possibilità di forme che la vita può assumere. Pensare la tecnica e la vita come due entità in via di principio indipendenti significherebbe comportarsi come la "lieve colomba" kantiana, che "mentre nel suo facile volo fende l'aria, di cui sente la resistenza, potrebbe rappresentarsi di riuscire a ciò molto meglio ancora nello spazio privo di aria"¹³. Quando Ivan Illich, nelle conclusioni del suo libro sulla descolarizzazione della società, suggerisce che il modello dell'uomo prometeico dovrebbe essere abbandonato a favore di una rinascita dell'"uomo epimeteico" – un uomo che lascerebbe dispiegarsi la natura senza abbrutirla tecnicamente – commette lo stesso errore della colomba che immagina di volare meglio in assenza di aria. Egli considera la tecnica di Prometeo come la gabbia della libertà umana, mentre in verità la libertà non avrebbe alcun significato se non fosse esercitabile tecnicamente, come una libertà di volta in volta determinata. Al contrario, bisogna pensare che la tecnica e le istituzioni sociali sono per l'uomo ciò che l'aria è per la colomba secondo Kant, ossia a un tempo l'ambiente (non privo di pericoli) e lo strumento del suo volo.

13 I. Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 2004, p. 52.

