

LA COSTRUZIONE ISTITUZIONALE
DI UN NUOVO FETICCIO: LA VITA UMANA

Ivan Illich



Nota del traduttore

“*The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life*”, è il titolo del discorso tenuto da Ivan Illich il 29 marzo 1989 a un “planning event” della Evangelical Lutheran Church in America Chicago, ed è stato pubblicato nella raccolta *In the mirror of the past. Lectures and addresses 1978- 1990*, Marion Boyars, Londra 1992, pp. 218-231.

Il testo in lingua originale è riprodotto in appendice (pp. 16 e sgg.).

In lingua italiana ne esistono due traduzioni.

La prima di A. Sabbadini, pubblicata col titolo “La vita umana come nuovo feticco”, riprodotta in *Nello specchio del passato. Le radici storiche delle moderne ovvietà: pace, economia, sviluppo, linguaggio, salute, educazione*, Red Edizioni, Milano 1992, ripubblicata in *Nello specchio del passato. Le radici storiche dei moderni concetti di pace, economia, sviluppo, linguaggio, salute, educazione*, Boroli Editore, 2013.

La seconda di M. Roncone è stata pubblicata in *In cammino sullo spartiacque. Scritti su Ivan Illich*, a cura di A. Arrigoni, E. Morandi, R. Prandini, Mimesis/Coincidentia oppositorum, Milano-Udine 2017.

Nel bene e nel male (le cattive soluzioni non insegnano meno di quelle buone), la mia traduzione riconosce il suo debito nei confronti di quelle che la precedono, ma più ancora nei confronti della mia scarsa conoscenza della lingua inglese, che si è rivelata preziosa.

Tutte le note a piede pagina sono del traduttore.

Moreno Manghi

LA COSTRUZIONE ISTITUZIONALE DI UN NUOVO FETICCIO: LA VITA UMANA

Ivan Illich

[...]

Mi è stato chiesto di parlare di “risorse e istituzioni”¹.

Accoglierò questa sfida invitandovi a riflettere su una caratteristica delle istituzioni del XX secolo: la loro capacità di generare entità considerate come bisogni fondamentali, le quali a loro volta definiscono delle risorse percepite come scarse. Per illustrare il mio argomento, vi propongo di esaminare il rapporto istituzionale della Chiesa con una nuova entità chiamata “vita”, nozione variamente definita come: “*una vita*”, “vite americane”, “vita umana sulla terra”, e da alcuni come “Gaia, la vita della biosfera”. Queste parole oggi ricorrono frequentemente nelle discussioni pubbliche e indicano un nuovo costrutto, un’entità di cui nessuno osa fare a meno.

Dell’entità-vita, soggetto di questo nuovo tipo di discorso, si parla come di una cosa preziosa, minacciata, scarsa. Essa viene presentata inoltre come una cosa che può essere *gestita* da parte delle istituzioni e che richiede la formazione di sempre nuovi specialisti: scienziati, terapeuti, assistenti sociali.

Varie Chiese cristiane si attribuiscono particolari responsabilità come custodi della “vita” o come specialisti nella sua definizione. D’altro canto, la “vita sulla terra” ha un ruolo cruciale nella nuova mitologia e filosofia delle scienze ecologiche, in cui ravvisano la suprema risorsa da proteggere. La “vita” è un eminente esempio di postulato funzionale all’espansione di quel controllo istituzionale sulle risorse che, mai messo in discussione, ha assunto le caratteristiche di una certezza.

Per sostenere la mia tesi, presenterò cinque sintetiche postille storiche. Questa organizzazione del mio materiale in unità concettuali – che potrebbero servire come abbozzi per conferenze o seminari – può facilitarvi la di-

¹ Il 29 marzo 1989 Illich fu invitato dalla Chiesa Evangelica Luterana del Nord America, fondata il primo gennaio dell’anno precedente, a «descrivere il contesto a cui poteva riferirsi la sua nuova missione».

scussione a cui mi avete invitato. Essa suggerisce anche un possibile programma di ricerche storiche e teologiche. La Chiesa Luterana, a cui dobbiamo la leadership nel campo degli studi biblici, potrebbe prendere l'iniziativa di esplorare il rapporto fra il concetto di vita nella Bibbia e l'utilizzo che oggi viene fatto del suo significato.

Philip Hefner mi ha chiesto una presentazione incisiva, capace di evocare una risposta teologica e una discussione su temi concreti. Perciò comincerò con questa tesi:

La "vita umana" è un costrutto sociale recente, qualcosa che oggi diamo talmente per scontata da non osare metterla seriamente in discussione. Propongo che la Chiesa esorcizzi dal proprio discorso ogni riferimento al nuovo sostantivo "vita".

La vita è un referente essenziale nel discorso ecologico, medico, legale, politico ed etico contemporaneo. Coloro che se ne servono dimenticano sistematicamente che questa nozione ha una storia: è una nozione occidentale, in ultima analisi il risultato di una perversione del messaggio cristiano. Ed è anche una nozione molto attuale, con connotazioni confuse che impediscono alla parola di denotare qualcosa di preciso². Pensare in termini di "vita umana" e di "una vita" connota vagamente qualcosa di estremamente importante e tende a cancellare tutti quei limiti che la decenza e il buon senso hanno finora imposto all'esercizio della tutela professionale.

Nel loro uso corrente, le parole "vita" e "una vita" alimentano l'idolo più potente che la Chiesa abbia dovuto affrontare nel corso della sua storia. Più dell'ideologia dell'impero o del feudalesimo, più del nazionalismo o del progresso, più della gnosi o dell'illuminismo, l'accettazione del sostantivo vita come una realtà data da Dio minaccia di corrompere la fede cristiana. Il mio timore è che le Chiese, mancando di un saldo radicamento nel linguaggio biblico, utilizzino il potere mitopoietico che possiedono in quanto istituzioni del tardo XX secolo, per sostenere, consacrare e santificare l'astratta

² Nella linguistica moderna per *denotazione* (in contrapposizione a *connotazione*) s'intende «l'elemento significativo stabile e oggettivo di una unità lessicale, indipendente da ogni elemento soggettivo e affettivo che essa può avere nel contesto di una frase; per es., le parole *fanciullo*, *bambino*, *pupo*, *piccino*, ecc., hanno uguale denotazione perché designano lo stesso oggetto, seppure con differenti connotazioni» (Treccani). Il celebre linguista L. Hjelmslev osserva: «La denotazione è quindi condizione necessaria affinché vi sia connotazione. In altre parole, se si afferra un secondo senso è soltanto perché si è capito il primo! Ovviamente una denotazione non implica necessariamente connotazioni».

nozione secolare di “vita”. Assumendosi il compito di realizzare questa impresa profondamente “religiosa” e al tempo stesso non-cristiana, le Chiese stanno permettendo a questa entità spettrale di soppiantare gradualmente il concetto di “persona”, in cui è radicato l’umanesimo dell’individualismo occidentale. “*Una vita*” può essere gestita, migliorata e valutata in termini di risorse disponibili, secondo modalità impensabili quando parliamo di “*una persona*”.

Paralisi del linguaggio in un mondo gestito (managed)

Trasformo³ l’idea di *management*⁴ nel problema cruciale dell’incontro della Chiesa con il mondo. È proprio mediante il *management* che vengono formate e confermate quelle certezze intorno a cui la nostra società della fine del XX secolo è organizzata. Voglio richiamare la vostra attenzione sui pericoli, piuttosto che sulle opportunità, di una collaborazione tra la Chiesa e altre istituzioni nella co-sponsorizzazione di queste realtà.

La difficoltà di parlarvi di questo argomento risulta evidente in ogni frase della corrispondenza relativa a questa conferenza, che ho ricevuto nel corso degli ultimi sette mesi.

Permettetemi di darvene un’illustrazione caricaturale. Nel primo paragrafo della prima lettera, si parla di una Chiesa «che ha iniziato a esistere» non durante la Pentecoste, ma il primo gennaio. Si precisa che questa Chiesa non trae origine dalla volontà di Dio, ma dalla fusione di tre istituzioni preesistenti. Questa Chiesa ha sì un vescovo, ma egli è circondato da uno *staff* esecutivo, un *team* per la pianificazione delle attività. Con una commovente innocenza, le istituzioni simil-vaticane degli anni Ottanta si presentano in termini manageriali. Non nego la necessità di una contabilità efficiente, di operazioni bancarie, della raccolta di fondi e di tenere pulite le finestre. Non metto in discussione neppure le pubbliche relazioni, le statistiche e il *lobbying*. E mi piace chiamare le cose con il loro nome. Ma l’*innocenza* con cui degli uomini di Chiesa applicano alla propria comunità metafore tratte dal mondo delle *corporations* merita una certa attenzione. Permettetemi di raccontare un aneddoto.

³ *I am turning*: nel senso di piegare, imporre a qualcuno o qualcosa.

⁴ L’insieme delle attività di gestione, amministrazione, pianificazione e controllo di un sistema e delle sue risorse.

Uno dei miei grandi maestri è stato Jacques Maritain, filosofo neo-tomista, poeta mistico e, a quel tempo, collega di Einstein all'Institute of Advanced Studies di Princeton. Era il 1957, il secondo anno dopo il mio trasferimento dalla parrocchia di uno *slum*⁵ di New York a un incarico di tipo amministrativo nel campo dell'educazione a Puerto Rico. Mi ero trovato profondamente coinvolto in una commissione di pianificazione per la qualificazione della manodopera, recentemente istituita dal governo dell'isola. Ero molto turbato dalle ambiguità filosofiche a cui mi stava conducendo l'attività di pianificazione, non della Chiesa, ma di qualcosa chiamato *manodopera qualificata*. I dizionari non mi aiutavano: il lemma "pianificazione" non compare nel supplemento dell'*Oxford English Dictionary* precedente la guerra, sebbene sia stato introdotto negli stessi anni da Hitler, Stalin e Roosevelt. Così alla prima occasione andai a trovare il professor Maritain, che in passato aveva guidato i miei studi storici sulla teoria e pratica della virtù nell'Occidente cristiano. Come potevo includere la "pianificazione" all'interno di quel sistema tradizionale di abitudini responsabili entro cui avevo imparato a pensare? Incontrai grandi difficoltà a spiegare al vecchio maestro il significato del termine "pianificazione": non si trattava di contabilità, né di legislazione e neppure di una specie di orario ferroviario.

Bevammo il tè sulla veranda. Sarebbe stata la mia ultima visita. Il suo bel volto, che la prossimità della morte aveva reso trasparente come quello di un patriarca in una vetrata gotica, mi affascinava. A un certo punto posò la tazza, che reggeva con mani tremanti, e, turbato, mi disse: «Questa pianificazione di cui mi parli, non sarà forse un peccato, una nuova specie fra i vizi che nascono dalla superbia?». Mi fece capire che pensare agli esseri umani come risorse che possono essere gestite introduce surrettiziamente una nuova certezza riguardo alla loro natura.

Oggi apparirebbe stupido esaminare il concetto di pianificazione nel contesto delle virtù cristiane. Da tempo ormai la pianificazione ha acquisito lo status pubblico di una tecnica accettata e ben collaudata. È diventato impensabile mettere in discussione lo status epistemico di concetti come "management", "controllo", "comunicazione", "professionalità" e altre idee correlate. Nei discorsi di tutti i giorni, dietro una facciata di apparente comprensibilità, questi concetti vengono incautamente applicati a qualsiasi cosa e in qualsiasi modo. Una volta che, per esempio, il concetto di "manodopera" diviene oggetto di ricerca, pianificazione, sviluppo e investimenti,

⁵ Quartiere povero e degradato.

quello che non è altro che un fantasma assume le sembianze di una solida realtà. Persino i bambini imparano a pensare in termini di *risorse umane*: i loro giochi più comuni inculcano nelle loro menti strategie, programmi, procedure decisionali. Nel corso di una vita il concetto di gestione delle risorse scarse si consolida fino a divenire un'astorica certezza. Il tremendo potere delle istituzioni moderne consiste nella capacità di creare e nominare la realtà sociale di cui gli esperti hanno bisogno come sostanza da amministrare.

Il potere del *management* di *nominare* le norme della salute, dell'educazione, dell'equilibrio psichico, dello sviluppo e di altri idoli moderni non è meno importante del suo potere di creare effettivamente il contesto sociale in cui una carenza rispetto a questi "valori" viene vissuta come un *bisogno*, che a sua volta si traduce in un diritto. Questo punto è di particolare importanza nella tradizione della Chiesa Luterana, con la sua profonda consapevolezza del dovere della Chiesa di annunciare la Parola di Dio.

La critica evangelica all'universo della terminologia burocratica che pervade e conferisce il suo timbro alla coscienza e alla conversazione quotidiana, mi appare come un compito conferito da Dio, implicito nella testimonianza della Sua Parola.

*Sentimentalismo epistemico*⁶

L'esperienza quotidiana di un'esistenza *gestita* ci porta a dare per scontato un mondo di sostanze fittizie e a parlare di questi fantasmi manageriali (*managed phantoms*) con parole nuove, quali: "progresso" nell'assistenza sanitaria, educazione universale, coscienza globale, sviluppo sociale; ci porta a usare parole che suggeriscono qualcosa di "migliore", "scientifico", "moderno", "evoluto", "benefico per i poveri". Le parole-ameba (*verbal amoebas*) con cui designiamo i fantasmi generati dal *management* connotano pertanto il "pensare positivo"⁷, l'impegno sociale e la razionalità, senza tuttavia denotare mai nulla che si possa assaporare, annusare, sperimentare. In questo deserto semantico pieno di echi confusi abbiamo bisogno della coperta di Linus, di qualche prestigioso feticcio da portarci sempre dietro per poterci sentire probi difensori di sacri valori. Se la giustizia sociale, lo sviluppo e la pace mondiale appaiono retrospettivamente come feticci di

⁶ *Epistemic sentimentality*.

⁷ Rendo così, servendomi di una ormai imprescindibile locuzione-ameba, "self-important enlightenment".

questo genere, il nuovo feticcio è la Vita. C'è qualcosa di apocalittico nel cercare la vita sotto la lente di un microscopio (*Matteo 24, 26*)⁸.

Ci sono persone che si dichiarano pro-vita: qualcuno si oppone all'aborto, qualcun altro alla vivisezione, alla pena di morte o alla guerra. I loro avversari difendono il diritto all'interruzione della gravidanza o alle terapie per prolungare la vita. Come mi disse Will Campbell tre anni fa: «La vita sta facendo a pezzi la Chiesa». E tuttavia nessuno osa opporsi all'uso di questa parola-ameba nei dibattiti pubblici, meno che meno gli uomini di Chiesa. Alcuni incensano la vita. Altri si sono specializzati nello smercio di devozioni pseudo-bibliche sui “valori” della vita. Mentre la medicina amministra la vita dallo sperma ai vermi, le Chiese hanno acquisito una nuova posizione sociale inquadrando queste attività mediche nella parvenza di un discorso etico. La bioetica costituisce un nuovo e prestigioso mercato del lavoro, che dà la preferenza ai chierici disoccupati con una laurea. Sono quindi pienamente consapevole della difficoltà che devo affrontare quando scelgo la vita come nozione esemplare che assume un'esistenza spettrale, ma al tempo stesso indiscutibile, grazie all'impegno istituzionale nei nuovi ambiti del *management*. E mi rendo conto anche del rischio ulteriore di presentare questo esempio a una Chiesa nata da una fusione il primo gennaio dell'anno scorso e i cui funzionari sono ansiosi di sapere che cosa si aspetta il mondo dalla loro istituzione.

Io posso solo dirvi che l'Occidente cristiano ha generato una condizione umana radicalmente diversa da qualsiasi altra mai esistita o che avrebbe potuto nascere al di fuori dell'alveo millenario della Chiesa. Solo all'interno della matrice che Jacques Ellul chiama il “sistema tecnologico”, questo nuovo genere di condizione umana è giunto al suo pieno compimento.

Si profila un ruolo nuovo per le istituzioni mitopoietiche, moralizzanti, legittimanti, un ruolo che non può essere compreso nella prospettiva delle vecchie religioni, ma che certe Chiese si precipitano a occupare.

La nuova società tecnologica è singolarmente incapace di generare miti a cui le persone possano legarsi in modo ricco e profondo. Ecco perché per il proprio mantenimento rudimentale ha bisogno di organizzazioni (*agencies*) capaci di creare dei feticci legittimi (*legitimate fetishes*) a cui il sentimentalismo epistemico possa attaccarsi. In nessuna epoca precedente c'è mai stata una simile domanda di organizzazioni (*agencies*) che forniscono questo tipo

⁸ *Se dunque vi diranno: Ecco, è nel deserto, non ci andate; o: È in casa, non ci credete.*

di servizio. E le principali Chiese cristiane – per tradizione legittime, intellettualmente prestigiose, abilmente amministrate e finanziariamente indipendenti – si prestano perfettamente ad assolvere questo compito. L'epoca di Gorbachev non è quella in cui la Chiesa affronta i Giacobini. La minaccia è piuttosto un nuovo genere di cospirazione: non attraverso il trionfalismo dell'impero costantiniano, ma tramite i poteri che promuovono il benessere, lo sviluppo e la giustizia come mezzi per mantenere l'ordine e la pace.

Il Vangelo della Vita

Non mi è stato insegnato che la Chiesa scopre la propria vocazione prestando ascolto al mondo. La Chiesa Luterana non è solo popolosa e ricca; non è solo una delle principali organizzazioni (*agencíes*) che definiscono le questioni morali nella vita pubblica e che parlano di responsabilità etica della politica americana; non è solo una delle istituzioni cruciali che assicurano coerenza sociale – con le sue orchestre, i circoli democratici, le associazioni di ex studenti, le Figlie della Rivoluzione Americana. Non posso fare a meno di credere che sia anche e soprattutto uno dei principali vettori di una peculiare tradizione teologica. Tutti i cristiani americani dipendono in qualche modo dalla salvaguardia delle parole del Vangelo a opera della Chiesa Luterana, in un mondo pieno dei termini spazzatura della pop-scienza (*pop-science*). La netta discriminazione fra *la Vita* e *una vita* è oggi parte essenziale e paradigmatica di questo compito. Ma come possiamo chiedere alla Chiesa di anatemizzare un idolo, quando non è più capace nemmeno di definire i termini di cui si serve per annunciare il proprio messaggio? Come possiamo chiedere alla Chiesa di navigare in senso contrario a quella corrente in cui essa stessa ha incanalato tutto l'Occidente?

Il paragone fra la Chiesa e un vascello che naviga sull'oceano risale ai tempi della Patristica, ben prima dell'invenzione del timone centrale e delle temibili prerogative di controllo che questa immagine suggerisce. Questo poco maneggevole vascello solca oggi mari del tutto ignoti, quelli che le mappe medievali mostrano ai confini del mondo, dove gli oceani sono infuocati e dal cielo piove zolfo. Non riesco a pensare un'immagine più calzante per caratterizzare che cosa voglia dire essere l'equipaggio di una Chiesa negli anni Novanta, quando gli elementi attraversati da generazioni di navigatori sono quasi scomparsi: l'ozono e il clima, la varietà genetica e le immunità ereditarie, le foreste e le balene – e, ciò che è più importante, i

cedri che danno al Tempio di Salomone la sua qualità sensuale e il mostro nel cui ventre Giona, come Cristo [negli Inferi], trascorse tre giorni.

In queste regioni inverosimili vi trovate riuniti per una settimana di preghiera e riflessione, portando a bordo la Buona Novella che il Signore annunciò a Marta quando dice: «Io sono la Vita». Non dice: «Io sono una vita». Dice: «Io sono la Vita» *tout court*. La vita ipostatica⁹ ha le sue radici storiche nella rivelazione che una persona umana, Gesù, è anche Dio. Quest'unica Vita è la sostanza della fede di Marta e della nostra. Noi speriamo di ricevere questa Vita come un dono e speriamo di dividerla. Sappiamo che questa Vita ci è stata data sulla Croce e che non possiamo cercarla se non nella *via crucis*. Essere semplicemente vivi non significa ancora possedere questa Vita. Questa Vita è una grazia, al di là e al di sopra del fatto di essere nati e di vivere. Ma come Agostino e Lutero sottolineano costantemente, è un dono senza il quale l'esser vivi non sarebbe altro che polvere.

Questa Vita è personale fino al punto di *essere* una persona, rivelata e promessa in *Giovanni* 19¹⁰. Questa Vita è qualcosa di profondamente diverso dalla vita che appare come sostantivo nei titoli dei giornali. E fin dal primo sguardo esse non hanno nulla in comune. Da un lato, la parola dice: Emmanuel¹¹, Dio-uomo, Incarnazione. Dall'altro, il termine è usato per imputare sostanza a un processo di cui il medico si assume la responsabilità, che le tecnologie prolungano e le armi nucleari proteggono; a cui sono riconosciuti diritti, che può essere dato indebitamente; un processo la cui distruzione, quando avviene senza rispettare le debite procedure o al di là delle esigenze della difesa nazionale o della crescita industriale, suscita l'indignazione delle cosiddette "organizzazioni pro-vita".

Tuttavia, a ben guardare, la vita come proprietà, come valore, come risorsa nazionale, come diritto, è una nozione occidentale che condivide la sua ascendenza cristiana con altre verità fondamentali che definiscono la società secolarizzata. La nozione di un'entità-vita che può essere protetta legalmente e professionalmente è stata tortuosamente costruita per mezzo di un discorso legale-medico-religioso-scientifico le cui radici affondano

⁹ Nella teologia cattolica, l'unione sostanziale della natura divina e umana in una sola persona, Cristo, figlio di Dio fatto uomo (Treccani).

¹⁰ Ossia: la *via crucis* è il cammino di *Ecce homo*.

¹¹ Dall'ebraico *Immanu'el*, "Dio con noi".

nella teologia. Le connotazioni emotive e concettuali della vita nelle tradizioni indù, buddista o islamica sono nettamente diverse da quelle che appaiono negli attuali dibattiti su questo tema all'interno delle democrazie occidentali. Questa è una delle ragioni principali per cui gli storici di formazione teologica dovrebbero impegnarsi nella demistificazione della "vita". Politicamente, i movimenti pro-vita sono patrocinati soprattutto da confessioni cristiane, che hanno svolto un ruolo importante nella costruzione sociale dell'idolo di cui sto parlando. Questa è la seconda ragione per cui chiedo alla Chiesa di chiarire il concetto. Le Chiese cristiane si trovano di fronte a una pericolosa tentazione: cooperare alla creazione di un feticcio sociale che, da un punto di vista teologico, perverte la Vita rivelata in un idolo.

Cinque osservazioni sulla storia della vita

La teologia cristiana comincia là dove l'iconoclastia ha assolto il suo compito. Se, [in quanto] *istituzione*, impegnate le vostre *risorse* in un'interpretazione del Vangelo che cerca di evitare il sentimentalismo epistemico, la "storia della vita" rientra nei vostri compiti. E chi vi si impegna potrebbe tener presente cinque punti.

Primo. La vita come nozione sostantivata fa la sua comparsa intorno al 1801.

Gli studiosi della Bibbia sanno perfettamente che la parola ebraica *dam*, sangue, corrisponde solo in parte alla parola greca *psyché*, anima. Nessuna delle due si avvicina minimamente al significato del sostantivo *vita*. Il concetto di vita non esiste nell'antichità greco-romana: *bios* significa il corso del destino e *zoe* qualcosa che si avvicina a scintilla vitale. In ebraico il concetto è assolutamente teocentrico, un'implicazione dell'alito divino.

La vita come nozione sostantivata appare duemila anni più tardi, assieme alla scienza che si propone di studiarla. Il termine "biologia" fu coniato all'inizio del XIX secolo da Jean-Baptiste Lamarck, in reazione all'evoluzione barocca della botanica e della biologia, che tendeva a ridurle a delle discipline puramente classificatorie. Con l'invenzione di questo nuovo termine [biologia], Lamarck designò anche un nuovo campo di studi: "la scienza della vita". Il suo genio si oppose alla tradizione che attribuisce anime distinte a vegetali e animali, con la conseguente suddivisione della

natura in tre regni: minerale, vegetale e animale. Egli postulò l'esistenza della vita – che distingue gli esseri viventi dalla materia inorganica – non in termini di struttura visibile, ma di organizzazione. A partire da Lamarck la biologia cerca la “causa stimolante dell'organizzazione” e la sua localizzazione nei tessuti, nelle cellule, nel protoplasma, nel codice genetico o nei campi morfogenetici.

“Che cos'è la vita?” – l'eterna domanda si riduce allora a non essere altro che lo stereotipo (*counterfoil*) di una pop-scienza divulgativa di tutta una serie di fenomeni come la riproduzione, la fisiologia, l'eredità, l'organizzazione, l'evoluzione e, più recentemente, il *feedback* e la morfogenesi. La vita, durante le guerre napoleoniche, appare come un postulato che si propone di far superare ai nuovi biologi gli studi descrittivi di meccanicisti, vitalisti materialisti, in competizione tra loro. In seguito, verso la metà del XIX secolo, quando gli studi di morfologia, fisiologia e genetica raggiungono un maggior grado di precisione, la vita e la sua evoluzione si trasformano in sottoprodotti, vaghi e preterintenzionali (*unintended*)¹², che riflettono nel discorso ordinario una terminologia scientifica sempre più astratta e formalizzata. A eccezione forse delle prime due generazioni di biologi dell'Ottocento, gli *obiter dicta*¹³ basati sulla nozione sostantivata di vita non sono, e non sono mai stati, parte del discorso della biologia come scienza. È sorprendente, dunque, vedere con quanta solennità la Chiesa abbia recentemente invitato i biologi a unirsi ai teologi nello studio di tematiche legate alla nozione post-lamarckiana di vita.

Secondo. La perdita della contingenza, la morte della natura e la comparsa del concetto di vita non sono altro che aspetti diversi della stessa nuova coscienza.

Un filo che risale ad Anassagora (500-428 a. C.) lega fra loro vari sistemi filosofici per altri versi profondamente dissimili: il tema della vitalità della natura. Quest'idea di una natura sensibile e reattiva ha trovato costantemente espressione fino al tardo XVI secolo in filosofie animistiche e idealistiche, gnostiche e ilemorfiche. In tutte queste varianti, la natura è percepita come la matrice da cui nascono tutte le cose. Nel lungo periodo che va da

¹² Lo preferisco a “non intenzionali” per mantenere la terminologia giuridica.

¹³ Letteralmente: “cose dette incidentalmente”. Espressione giuridica che «indica i principi di diritto, privi di specifica rilevanza per il caso deciso, enunciati incidentalmente in una sentenza»; poiché sono privi di qualsiasi forza vincolante è quindi loro negata la dignità di precedente (Brocardi).

Agostino a Duns Scotto, questo potere generativo della natura era radicato nella *contingenza* di un mondo dipendente dall'incessante volontà creatrice di Dio. Nel XIII secolo, specialmente nella scuola teologica francescana, l'essere del mondo è visto come contingente non solo in quanto dipende dalla creazione di Dio, ma anche in grazia della condivisione del Suo stesso essere, della Sua vita. Tutto ciò che è portato dalla possibilità, *de potentia*, alla necessità della propria esistenza, prospera grazie alla sua miracolosa condivisione dell'intimità di Dio, per la quale non c'è espressione migliore di: la Sua Vita.

Con la rivoluzione scientifica, all'estinguersi del pensiero radicato nella contingenza subentra un nuovo modello meccanicista che domina la percezione. Carolyn Merchant sostiene che la conseguente "morte della natura"¹⁴ sia stato l'evento che ha avuto le maggiori conseguenze nel mutamento della visione e della percezione dell'universo da parte dell'uomo. Ma ha anche sollevato una domanda assillante: come spiegare l'esistenza di forme viventi in un cosmo morto? La nozione di vita sostantivata appare perciò non come una diretta risposta a questa domanda, bensì come una sorta di insensato *shibboleth*¹⁵ per riempire un vuoto.

Terzo. L'ideologia dell'individualismo possessivo ha plasmato il discorso sulla vita, così che ne parliamo come se fosse una proprietà.

A partire dal XIX secolo, la costruzione giuridica della società riflette sempre più un nuovo radicalismo filosofico nella percezione del sé. Il risultato è una rottura con l'etica che aveva permeato la storia dell'Occidente fin dall'antichità greca, rottura che si manifesta chiaramente nello spostamento dell'interesse (*concern*) dal *bene* ai *valori*. La società viene adesso organizzata sul presupposto utilitaristico che l'uomo nasce con dei bisogni e che le risorse¹⁶ di cui necessita sono per definizione scarse. Il possesso della vita, nell'assiologia¹⁷, viene quindi interpretato come il valore supremo e l'*Homo oeconomicus* diviene il referente della riflessione etica.

¹⁴ Cfr. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harperone; Reprint edition, 1990 (prima ed. 1980); trad. it. di L. Sosio, Garzanti, Milano 1988.

¹⁵ Il riferimento biblico è *Giudici* 12, 6. Ma qui deve intendersi piuttosto come una concatenazione di suoni senza senso.

¹⁶ Nel testo *values*, forse per sineddoche.

¹⁷ «Teoria che studia quali siano i valori morali nel mondo distinguendoli dalle mere realtà di fatto» (Wikipedia).

Vivere viene identificato con la sopravvivenza o, più radicalmente, con la competizione per la vita. Da oltre un secolo è diventato abituale parlare di “conservazione della vita” come movente ultimo dell’azione umana e dell’organizzazione sociale. Oggi alcuni studiosi di bioetica si spingono anche oltre. Mentre finora la giurisprudenza implicava che ogni persona fosse un essere vivente, *costoro* pretendono che ci sia una profonda differenza fra possedere una vita ed essere semplicemente vivi. La comprovata capacità di esercitare questo atto di possesso o appropriazione diventa il criterio che sancisce lo “*status di persona*” (*personhood*) e l’esistenza di un soggetto giuridico.

Durante questo stesso periodo, l’*Homo oeconomicus* è stato surrettiziamente innalzato a emblema e modello per tutti gli esseri viventi. Si è imposto un antropomorfismo meccanicista. Ci si immagina che i batteri imitino un comportamento “economico”, ingaggiando una lotta senza quartiere per appropriarsi dello scarso ossigeno presente nel loro ambiente. Una lotta cosmica fra forme di vita sempre più complesse è diventata il mito antropico¹⁸ su cui si fonda l’era scientifica.

Quarto. La natura fittizia della [nozione di] vita appare con particolare pregnanza nel discorso ecologico.

Con ecologia si può intendere lo studio delle correlazioni fra le forme viventi e il loro habitat, ma il termine viene usato sempre più spesso anche per designare un orientamento filosofico che correla tutti i fenomeni conoscibili. Significa quindi pensare nei termini di un sistema cibernetico che, in tempo reale, è sia modello che realtà: un processo che si osserva e si definisce, si regola e sostiene da sé. In questa concezione, la vita viene equiparata con *il* sistema: è il feticcio astratto che insieme lo dissimula e lo costituisce.

Il sentimentalismo epistemico ha le sue radici in questo collasso concettuale della linea di confine fra processo cosmico e sostanza, e nell’incarnazione mitica di entrambi nel feticcio della vita. Concepito come sistema, il cosmo è immaginato analogo a un’entità che può essere analizzata e gestita razionalmente. Al contempo, questo stesso meccanismo astratto è romanticamente identificato con la vita e se ne parla in modo sommesso, come qualcosa di misterioso, polimorfo, fragile, bisognoso di tenera protezione. Secondo una nuova rilettura, la Genesi ora narra di come ad Adamo ed Eva

¹⁸ Che concerne l’uomo.

fu affidata la vita e del susseguente miglioramento della sua qualità. Il nuovo Adamo è l'artefice e il tutore del Golem.

Quinto. Il feticcio della pop-scienza: “una” vita, tende a esautorare il concetto giuridico di persona.

Questo processo appare chiaramente nel rapporto fra pratica medica, procedimento giuridico e discorso bioetico. I medici della tradizione ippocratica erano tenuti a ristabilire l'equilibrio (salute) della costituzione dei loro pazienti e gli era proibito usare la loro perizia per interferire con la morte. Dovevano accettare il potere della natura di sciogliere il contratto di cura fra paziente e medico. Quando i segni ippocratici indicavano che il paziente era entrato in agonia, “in bilico fra la vita e la morte”, il medico doveva ritrarsi da quello che era ormai un letto di morte. I primissimi movimenti del feto nell'utero¹⁹ – il percepire il venire alla vita – e l'inizio dell'agonia – la lotta personale con il morire – definivano i confini estremi entro cui un soggetto di cure mediche poteva essere concepito. Oggi tutto sta cambiando rapidamente. Ai medici si insegna a ritenersi responsabili delle vite dal momento in cui l'ovulo viene fecondato fino al momento dell'espianto degli organi dopo la morte. All'inizio del XX secolo il medico viene percepito come il tutore, incaricato dalla società, di qualsiasi persona che, essendo stata collocata nel ruolo di paziente, ha perso una parte della propria competenza (*competence*)²⁰. Oggi il medico è diventato il *manager* socialmente responsabile non più di un paziente, ma di una vita. Secondo uno dei più autorevoli studiosi di bioetica, la scienza ha dotato la società della capacità di distinguere tra una vita di una persona umana e una vita che corrisponde a una “non-persona umana”. Quest'ultima creatura (*creature*) manca della qualità o “capacità necessaria per svolgere un ruolo nella comunità morale”. La nuova disciplina della bioetica media fra la pop-scienza e il diritto, creando un'apparenza di discorso morale che radica lo “*status* di persona” (*personhood*) nella valutazione qualitativa del feticcio vita.

¹⁹ *Quickening*, “accelerazione”, riferito alla gravidanza è il momento in cui la donna incinta inizia a sentire o percepire i movimenti del feto nell'utero.

²⁰ Mantengo la valenza tecnica, ma anche giuridica del termine, nel senso di capacità di compiere un atto.

The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life

Presented as a 'Planning Event' of the Evangelical Lutheran Church in America
Chicago, 29th March, 1989

Ladies and Gentlemen. On 1st January 1988, so you informed me, the Evangelical Lutheran Church of America came into existence. It is the result of a merger of three antecedent Churches. With 5.6 million members, it is the fourth largest Christian Church in the US. This Church and its Bishop have convoked a conference which you have labelled as a 'planning event.' I am one of half a dozen outsiders who have been invited to comment on the context in which the new Church's mission must respond.

I was asked to address something called 'resources and institutions.' I take up this challenge by making you reflect on a characteristic of twentieth-century institutions: their ability to generate entities that can be defined as basic needs and which, in turn, define resources that are perceived as being scarce. To illustrate my point I suggest that you look at the institutional relationship of the Church to a new kind of entity called 'life,' a notion variously referred to as '*a* life,' 'American lives,' 'human life on earth' and by some as 'gaya, the life of the biosphere.' These words are now frequently used in public discussion and refer to a new kind of social construct: an entity no one dares to think away. Analyzing this discourse I am led to the conclusion that entitative life, the subject of this new discourse, is spoken about as something precious, endangered, scarce. It is further spoken about as something amenable to institutional management, something which calls for the training of ever-new specialists from lab scientists to therapists and professional caretakers. Several Christian Churches claim an eminent responsibility as guardians of 'life,' or as specialists in its definition. On the other hand, 'life on Earth' plays the crucial role in the new mythology and philosophy of eco-sciences and is discussed as the ultimate resource to be protected. Life is an eminent example of an assumption that is convenient for the expansion of institutional control over resources which, by going unexamined, has taken on the features of a certainty.

I will present five historical observations to support my thesis. I will give to each of these the form of a mini-syllabus. This organization of my material in the form of conceptual units that could serve as outlines for a lecture or seminar makes it

easier for you to conduct the discussion for which you have invited me. It also suggests the lines for a historical and theological research project. The Lutheran Church to which we owe the leadership in the field of Biblical studies might take the lead in exploring the relationship between life in the Bible and what the term is used to mean now.

Philip Hefner asked me for a forceful presentation to generate theological response and issue-oriented discussion of concrete subjects. So I begin by stating a thesis:

‘Human life’ is a recent social construct, something which we now take so much for granted that we dare not seriously question it. I propose that the Church exorcize references to the new substantive life from its own discourse.

Life constitutes an essential referent in current ecological, medical, legal, political and ethical discourse. Consistently those who use it forget that the notion has a history; it is a Western notion, ultimately the result of a perversion of the Christian message. And it is also a highly contemporary notion, with confusing connotations that obliterate the power of the word to denote anything precise. Thinking in terms of ‘a life’ and ‘human life’ vaguely connotes something of extreme importance and tends to abolish all limits that decency and common sense have so far imposed on the exercise of professional tutelage.

As currently used, the English words ‘life’ and ‘a life’ feed the most powerful idol which the Church has had to face in the course of her history. More than the ideology of empire or feudal order, more than nationalism or progress, more than gnosticism or enlightenment, the acceptance of substantive life as a God-given reality lends itself to a new corruption of the Christian faith. What I fear is this: that the Churches, due to a lack of firm rooting in Biblical language, engage the myth-making power which they possess as late twentieth century institutions to foster, consecrate and sanctify the abstract secular notion of ‘life.’ Carrying out this profoundly ‘religious’ and equally non-Christian enterprise, they thereby make it possible that this spectral entity progressively replace the notion of ‘person’ in which the humanism of Western individualism is anchored. ‘A Life’ is amenable to management, to improvement and to evaluation in terms of available resources in a way which is unthinkable when we speak of ‘a person.’

Paralysis of language in a managed world

I am turning the idea of management into a key problem of the encounter between Church and World. I do so because it is through management that those certainties are shaped and confirmed for the sake of which our late twentieth century society is organized. I want to call your attention to the dangers rather than to the opportunities of the Church co-sponsoring these realities in collaboration with other institutions.

The difficulty of addressing you on this particular subject appears in every sentence of the mail about this conference which I have been sent during the last seven

months. Let me illustrate by caricature. In the first paragraph of the first letter you speak about a Church which ‘came into existence’ not on Pentecost, but on January 1st. You inform us that this Church resulted not from the will of God but from a merger of three antecedent institutions. This Church has a bishop, but one surrounded by an executive staff, a team which organizes itself for planning. With touching innocence the Vatican-like agencies of the eighties present themselves in managerial terms. Now, I am not challenging the necessity of competent accounting, banking, window cleaning and fund raising. I am not even questioning public relations, statistics and lobbying. And I welcome calling a spade what it is. But the *innocence* with which Church people apply to their community metaphors taken from corporations deserves some attention. Let me tell you a story.

One of my great teachers was Jacques Maritain, philosopher, neo-thomist, mystical poet and, at the time of the story, a colleague of Einstein at the Institute of Advanced Studies in Princeton. It was 1957, the second year after my transfer from a slum parish in New York to educational administration in Puerto Rico. I had become deeply involved in the newly established manpower qualification planning board of the island’s Government. I was deeply upset by the philosophical ambiguities into which planning, *not* of the Church, but of something called *qualified-manpower* was leading me. Dictionaries did not help me: ‘planning’ does not appear in the pre-war supplement to the Oxford English Dictionary though it was launched within the same couple of years by Hitler, Stalin and Roosevelt. So on my next visit to the mainland I went to see Professor Maritain, who had earlier guided my studies on the history of the practice and theory of virtue in the Christian West. How could I fit ‘planning’ into the traditional system of responsible habits within which I had learned to think? I had great difficulty in explaining to the old man the meaning of the term that I was using: planning was not accounting, nor was it legislation, nor a kind of scheduling of trains. We took tea on his veranda. It was to be my last visit with him. I was delighted to look at his beautiful face, close to death, transparent, like one of the patriarchs in a Gothic stained glass window. The cup in his hand was shaking. Then, finally, he put it down, looking disturbed, and said: ‘Is not planning, which you talk about, a sin, a new species within the vices which grow out of presumption?’ He made me understand that in thinking about humans as resources that can be managed, a new certitude about human nature would be brought into existence surreptitiously.

Today it would seem silly to examine the notion of planning within the context of Christian virtues. Planning long ago acquired the public status of an accepted and well-tested technique. Today, it has become quite unthinkable to question the epistemic status of notions like ‘management,’ ‘control,’ ‘communication,’ ‘professionalism’ and other related ideas. With the semblance of understanding, speakers recklessly apply these concepts to almost anything in any way the speaker chooses.

For instance, once ‘manpower’ has become the object of research, planning, development, investment and improvement, the ghost of manpower takes on the features of a compact reality. Even children learn to think in terms of *human resources*. Their popular games inculcate policies, programs, decision-making. Throughout life the concept of scarce resources in need of management acquires the guise of a-historical certainty. The ominous power of modern institutions consists in their ability to create and to name the social reality which the institutions’ experts need as the substance they manage.

The power of management to *name* norms of health, education, psychic balance, development and other modern idols is no less important than its power to actually create the social context within which a default in regard to these ‘values’ is experienced as a *need* which in turn translates into an entitlement. This point is of particular importance within the tradition of the Lutheran Church, with its intense awareness of the Church’s duty to announce the Word of God. The evangelical critique of the universe of bureaucratic terminology which penetrates and colors everyday conversation and consciousness seems to me a God-given task implied in one’s witness to the Word of God.

Epistemic sentimentality

The day-by-day experience of a managed existence leads us all to take a world of fictitious substances for granted. It leads us to speak about these managed phantoms with new words like ‘progress’ in health care, universal education, global consciousness, social development; with words that suggest something ‘better,’ ‘scientific,’ ‘modern,’ ‘advanced,’ ‘beneficial to the poor.’ The verbal amoebas by which we designate the management-bred phantoms thus connote self-important enlightenment, social concern and rationality without however denoting anything which we could ourselves taste, smell or experience. In this semantic desert full of muddled echoes we need a Linus blanket, some prestigious fetish that we can drag around to feel like decent defenders of sacred values. Social justice at home, development overseas and world peace appear in retrospect as such fetishes; the new fetish is Life. There is something apocalyptic to search for life under a microscope (Mt.24,26).

There are people who are pro-life: some oppose abortion, others vivisection, capital punishment or war. Their opponents want the choice to interrupt pregnancy or life-saving treatment. As Will Campbell said to me three years ago: ‘life is tearing the Church apart.’ And yet, no one dares to oppose the use of this verbal amoeba in public controversy. Least of all churchmen. Some burn incense to life. Others have become specialists in peddling pseudo-biblical pieties about the ‘value’ of life. While Medicine manages life from sperm to worm, Churches have acquired a new social standing by framing these medical activities within the semblance of an ethical discourse. Bio-ethics provides a new and prestigious job market which gives preference to unemployed clerics with university degrees. I am

therefore fully aware of the difficulty I face when I choose life as my exemplary instance of a notion which takes on spectral but unquestioned existence through an institutional commitment to new domains of management. And I am also aware of an added hazard: I present this example to a Church which resulted from a merger last January 1st, and whose executives are anxious to know what the world expects from their institution.

I can tell you: the Christian West has given birth to a radically different kind of human condition, unlike anything that has ever existed or that could have come into existence without the Church's millennial midwifery. Only within the matrix which Jacques Ellul calls the 'technological system' has this new type of human condition come to full fruition. A new role opens for mythmaking, moralizing, legitimizing institutions, a role which cannot quite be understood in terms of old religions, but which some churches rush in to fill.

The new technological society is singularly incapable of generating myths to which people can form deep and rich attachments. Yet, for its rudimentary maintenance it needs agencies which create legitimate fetishes to which epistemic sentimentality can attach itself. At no previous time was there a similar demand for agencies capable of rendering such a service. And the major Christian Churches — traditionally legitimate, intellectually prestigious, well managed, independently financed — appear as apt centers to be entrusted with this task. The Gorbachev epoch is not one in which the Church faces Jacobins. Rather, a new kind of conspiracy threatens: not with the triumphalism of a Constantinian empire, but with powers that promote welfare, development and justice as the means of maintaining order and peace.

The Gospel of Life

I was not taught to believe that the Church finds its vocation by listening to the world. The Lutheran Church is not only populous and rich; not only one of the important agencies defining moral issues in public life and speaking out for ethical responsibility in American politics; not only one of the key institutions providing social coherence, along with orchestras, democratic clubs, alumni associations and the Daughters of the American Revolution. I cannot but believe that it is also and, above all, one of the major vessels to which a distinctive theological tradition has been entrusted. All American Christians are in some way dependent on the Lutheran Church safeguarding Gospel words in a world full of pop-science junk terms. The clear discrimination between *the* Life and *a* life is today an essential and paradigmatic part of this task. But, how can we demand that the Church anathematize an idol at the very moment when she has lost her ability to define the terms she uses to announce her own message? How to demand that the Church sail against the very current into which she steered the West?

The comparison between the Church and an ocean-going sailing vessel goes back to patristic times. It antedates the invention of the central rudder and the

ominous connotations of control which this image suggests. The unwieldy vessel now sails through utterly strange waters, those which medieval maps show at the edge of the world, where the oceans burn, and heavens rain sulphur. I can think of no better picture to evoke for you what it means to be the crew of a Church in the 1990s, when the elements through which generations have sailed have almost disappeared: ozone and climate, genetic variety and hereditary immunities, forests and whales — that is, more importantly, the cedars that give the Salomonic Temple its sensual quality, the monster in whose belly Jonas, like Christ, spent three days.

It is in these regions of dissimilitude that you find yourselves huddled together for a week of prayerful reflection, carrying on board the Good News which the Lord announces to Martha when he says to her ‘I am Life.’ He does not say, ‘I am a life.’ He says, ‘I am Life,’ *tout court*. Hypostatic life has its historical roots in the revelation that one human person, Jesus, is also God. This one Life is the substance of Martha’s faith, and of ours. We hope to receive this Life as a gift, and we hope to share it. We know that this Life was given to us on the Cross, and that we cannot seek it except on the *via crucis*. To be merely alive does not yet mean having this Life. This Life is gratuitous, beyond and above having been born and living. But, as Augustine and Luther constantly stress, it is a gift without which being alive would be as dust.

This Life is personal to the point of *being* one person, both revealed and promised in John 19. This life is something profoundly other than the life which appears as a substantive in the headlines of US newspapers. And at first sight, the two have nothing in common. On one side, the word says: Emmanuel, God-man, Incarnation. On the other, the term is used to impute substance to a process for which the physician assumes responsibility, which technologies prolong and atomic armaments protect; which has standing in court, can be wrongfully given; a process about whose destruction, without due procedure or beyond the needs of national defense or industrial growth, so-called pro-life organizations are incensed.

However, on closer inspection, life as a property, as a value, a national resource, a right, is a Western notion which shares its Christian ancestry with other key verities defining secular society. The notion of an entitative human life which can be professionally and legally protected has been tortuously construed through a legal-medical-religious-scientific discourse whose roots go far back into theology. The emotional and conceptual connotations of life in the Hindu, Buddhist or Islamic traditions are utterly distinct from those evident in the current discourse on this subject in Western democracies. This is a primary reason why the demystification of life is a service in which theologically-trained historians ought to engage.

Politically, pro-life movements are sponsored mainly by Christian denominations. And these organizations have played a major role in the social construction of the idol of which I speak. This is a second reason why I look to the Church to

clarify the notion. The Christian Churches now face an ugly temptation: to cooperate in the social creation of a fetish which, in a theological perspective, is the perversion of revealed Life into an idol.

Five observations on the history of life

Christian theology starts where iconoclasm has done its job. If as an *institution* you put your *resources* into an interpretation of the Gospel that tries to shun epistemic sentimentality, the ‘history of life’ belongs on your agenda. And those who engage in this history might well keep five points in mind.

First, life, as a substantive notion, makes its appearance around 1801.

Biblical scholars are well aware of the limited correspondence between the Hebrew word for blood, *dam*, and the Greek term we would render as soul, namely, *psyché*. Neither comes anywhere near the meaning of the substantive, *life*. The concept of life does not exist in Greco-Roman antiquity: *bios* means the course of a destiny and *zoe* something close to the brilliance of aliveness. In Hebrew, the concept is utterly theo-centric, an implication of God’s breath.

Life as a substantive notion appears 2000 years later, along with the science that purports to study it. The term ‘biology’ was coined early in the nineteenth century by Jean-Baptiste Lamarck. He was reacting to the Baroque progress in botany and zoology which tended to reduce these two disciplines to the status of mere classification. By inventing a new term, he also named a new field of study, ‘the science of life.’

Lamarck’s genius confronted the tradition of distinct vegetable and animal ensoulment, along with the consequent division of nature into three kingdoms: mineral, vegetable and animal. He postulated the existence of life that distinguishes living beings from inorganic matter, not by visible structure but by organization. Since Lamarck, biology searches for the ‘stimulating cause of organization’ and its localization in tissues, cells, protoplasm, the genetic code or morphogenetic fields. ‘What is life?’ is, therefore, not a perennial question but the pop-science counterfoil to scientific research reports on a mixed bag of phenomena such as reproduction, physiology, heredity, organization, evolution and, more recently, feedback and morphogenesis. Life appears during the Napoleonic wars as a postulate which is meant to lead the new biologists beyond the competing descriptive studies of mechanists, vitalists and materialists. Then, as morphological, physiological and genetic studies became more precise towards the middle of the nineteenth century, life and its evolution become the hazy and unintended by-products reflecting in ordinary discourse an increasingly abstract and formal kind of scientific terminology. With the possible exception of the earliest two generations of nineteenth century biologists, *obiter dicta* based upon the substantive notion of life are not, and never have been, part of the argument of biology as a science. It is therefore surprising to observe with what solemnity biologists have recently been

asked by church executives to pool their competence with that of theologians in the study of issues related to post-Lamarckian life.

Second, the loss of contingency, the death of nature and the appearance of life are but distinct aspects of the same new consciousness.

A thread which runs back to Anaxagoras (500–428 B.C.) links a number of otherwise profoundly distinct philosophical systems: the theme of nature's aliveness. This idea of nature's sensitive responsiveness found its constant expression well into the sixteenth century in animistic and idealistic, gnostic and hylomorphic versions. In these variations, nature is experienced as the matrix from which all things are born. In the long period between Augustine and Scotus this birthing power of nature was rooted in the world's being *contingent* on the incessant creative will of God. By the thirteenth century, and especially in the Franciscan school of theology, the world's being is seen as contingent not merely on God's creation, but also on the graceful sharing of His own being, His life. Whatever is brought from possibility, *de potentia*, into the necessity of its own existence thrives by its miraculous sharing in God's own intimacy, for which there is no better word than — His Life.

With the scientific revolution, contingency-rooted thought fades, and a mechanistic model comes to dominate perception. Caroline Merchant argues that the resulting 'death of nature' has been *the* most far-reaching event in changing men's vision and perception of the universe. But it also raised the nagging question: how to explain the existence of living forms in a dead cosmos? The notion of substantive life thus appears not as a direct answer to this question, but as a kind of mindless shibboleth to fill a void.

Third, the ideology of possessive individualism has shaped the way life could be talked about as a property.

Since the nineteenth century, the legal construction of society increasingly reflects a new philosophical radicalism in the perception of the self. The result is a break with the ethics which had informed Western history since Greek antiquity, clearly expressed by the shift of concern from *the good* to *values*. Society is now organized on the utilitarian assumption that man is born needy, and needed values are by definition scarce. The possession of life in axiology is then interpreted as the supreme value. *Homo œconomicus* becomes the referent for ethical reflection. Living is equated with a struggle for survival or, more radically, with a competition for life. For over a century now it has become customary to speak about the 'conservation of life' as the ultimate motive of human action and social organization. Today, some bio-ethicists go even further. While up to now the law implied that a person was alive, *they* demand that we recognize that there is a deep difference between having a life and merely being alive. The proven ability to exercise this act

of possession or appropriation is turned into the criterion for ‘personhood’ and for the existence of a legal subject.

During this same period, *homo oeconomicus* was surreptitiously taken as the emblem and analog for all living beings. A mechanistic anthropomorphism has gained currency. Bacteria are imagined to mimic ‘economic’ behavior and to engage in internecine competition for the scarce oxygen available in their environment. A cosmic struggle among ever more complex forms of life has become the anthropic foundational myth of the scientific age.

Fourth, the factitious nature of life appears with special poignancy in ecological discussion.

Ecology can mean the study of correlations between living forms and their habitat. The term is also and increasingly used for a philosophical way of correlating all knowable phenomena. It then signifies thinking in terms of a cybernetic system which, in real time, is both model and reality: a process which observes and defines, regulates and sustains itself. Within this style of thinking, life comes to be equated with *the* system: it is the abstract fetish that both overshadows and simultaneously constitutes it.

Epistemic sentimentality has its roots in this conceptual collapse of the borderline between cosmic process and substance, and the mythical embodiment of both in the fetish of life. Being conceived as a system, the cosmos is imagined in analogy to an entity which can be rationally analyzed and managed. Simultaneously, this very same abstract mechanism is romantically identified with life and spoken about in hushed tones as something mysterious, polymorphic, weak, demanding tender protection. In a new kind of reading, Genesis now tells how Adam and Eve were entrusted with life and the further improvement of its quality. This new Adam is potter and nurse of the Golem.

Fifth, the pop-science fetish ‘a’ life tends to void the legal notion of person.

This process is well illustrated in the relationship between medical practice, juridical proceedings and bio-ethical discourse. Physicians in the Hippocratic tradition were bound to restore the balance (health) of their patient’s constitution, and forbidden to use their skills to deal with death. They had to accept nature’s power to dissolve the healing contract between the patient and his physician. When the Hippocratic signs indicated to the physician that the patient had entered into agony, the ‘atrium between life and death,’ he had to withdraw from what was now a deathbed. Quickening — which means coming alive — in the womb and the onset of agony — a personal struggle to die — defined the extreme boundaries between which a subject of medical care could be conceived. This now rapidly changes. Physicians are taught to consider themselves responsible for lives from the moment the egg is fertilized through the time of organ harvest. In the early

twentieth century, the physician came to be perceived as society's appointed tutor of any person who, having been placed in the patient role, lost some of his own competence. Now he becomes the socially responsible manager not of a patient, but of a life. According to one of the most reputable bio-ethicists, science has endowed society with the ability to distinguish between a life which is that of a human person and that which corresponds to 'a human non-person.' The latter creature lacks the quality or 'capacity required to play a role in the moral community.' The new discipline of bio-ethics mediates between pop science and law by creating the semblance of a moral discourse that roots 'personhood' in the qualitative evaluation of the fetish, life.