



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

Facoltà di Giurisprudenza

*Dottorato di ricerca in filosofia del diritto: arte e tecnica della giurisprudenza
- ermeneutica dei diritti dell'uomo - XXI ciclo*

TESI DI DOTTORATO

L'urgenza della sicurezza.

Materiali foucaultiani per l'analisi di un dispositivo biopolitico

Coordinatore:

Prof. Antonio Punzi

Tutor:

Prof. Francesco De Sanctis

Candidato:

Luigi Cupido

Anno accademico 2007-2008

INDICE

INTRODUZIONE	p....5
I. MICHEL FOUCAULT FRA METODO E BIOPOLITICA	10
I.I. <u>Il metodo di Michel Foucault</u>	12
I.I.I. <i>La ricerca archeologica</i>	13
I.I.II. <i>La genealogia del potere</i>	19
I.I.III. <i>Dal potere al soggetto?</i>	24
I.II. <u>Biopotere e biopolitica in Foucault</u>	26
I.II.I. <i>L'analitica del potere moderno</i>	27
I.II.II. <i>Il biopotere</i>	33
I.II.III. <i>L'anatomo-politica del corpo umano: le discipline</i>	35
I.II.IV. <i>Biopolitica della specie umana</i>	38
I.II.V. <i>Dalla biopolitica della specie umana al governo delle popolazioni: il liberalismo fra libertà e sicurezza</i>	48
I.III. <u>La biopolitica in alcuni suoi interpreti</u>	57
I.III.I. <i>Immunitas e biopolitica</i>	59
I.III.II. <i>Biopolitica e potere sovrano</i>	63
I.III.III. <i>Società di disciplina, società di controllo</i>	68
I.III.IV. <i>Sul 'concetto' di biopolitica</i>	72
II. PER UNA FILOSOFIA DEI DISPOSITIVI	76
II.I. <u>Il dispositivo in Michel Foucault</u>	77
I.I.I. <i>L'uso del termine 'dispositivo' in Sorvegliare e punire</i>	80
II.I.II. <i>Il dispositivo secondo Foucault</i>	85

I.II. <u>Deleuze e il 'dispositivo Foucault'</u>	p...89
I.III. <u>La filosofia dei dispositivi di Agamben</u>	97
III. MODERNITÀ E SICUREZZA	105
II.I. <u>'Sicurezza': un'emergenza moderna</u>	109
II.I.I. <i>La 'costruzione' della società</i>	113
II.I.II. <i>L'individualismo</i>	117
II.II. <u>Thomas Hobbes: sicurezza e paura</u>	122
II.II.I. <i>Dallo stato di natura allo stato civile: il diritto alla sicurezza</i>	123
II.II.II. <i>Il ruolo politico della paura</i>	129
III.III. <u>La sicurezza e il farsi biopolitico del moderno</u>	133
IV. L'URGENZA DELLA SICUREZZA	140
IV.I. <u>Il profilarsi di una società di sicurezza</u>	143
IV.II. <u>Il paradosso della sicurezza</u>	152
IV.III. <u>La sicurezza urbana come <i>dispositivo biopolitico</i></u>	154
IV.III.I. <i>Linee di luce</i>	155
IV.III.II. <i>Linee di forza</i>	157
IV.III.III. <i>A mo' di conclusione: linee di fuga</i>	163
BIBLIOGRAFIA	167

INTRODUZIONE

Questo lavoro cerca di reperire, innanzitutto attraverso una lettura di Michel Foucault, gli strumenti teorici e metodologici per affrontare un tema centrale della contemporaneità: il tema della sicurezza all'interno di uno spazio, quello urbano, che costituisce piuttosto *lo* spazio - e quindi la politica - del nostro tempo. La tesi è che un duplice approccio, metodologico e contenutistico, possa rivelarsi utile nell'analisi del tema *sicurezza urbana*: affrontare tale tema considerandolo operativo come *dispositivo biopolitico* significa, da un lato, leggerlo attraverso una filosofia dell'analisi dei dispositivi concreti - con le conseguenze metodologiche che vedremo - e, dall'altro, considerarlo uno strumento di governo delle popolazioni urbane.

Prima di procedere nell'introduzione di questo lavoro, sembra opportuno provare a rispondere ad alcune questioni di cui, data la diffusione degli studi foucaultiani, si vorrebbe rendere conto. Innanzitutto: perché Foucault? E poi, si sentiva davvero il bisogno di un'ennesima tesi sull'ormai studiatissimo filosofo francese? Non è certo questa la sede per discutere il fascino che la sua produzione intellettuale ha esercitato su di me - motivi che nemmeno possono essere oggetto di analisi, legati come sono ad aspetti reconditi, talora insondabili, dei percorsi e delle sensibilità personali. Non resta che vagliare, dunque, l'interesse scientifico, che riguarda la possibilità di utilizzare alcuni aspetti della complessa produzione di Foucault come punto di partenza, come delimitazioni di campo e aperture di pensiero sul tema della sicurezza che appare importante per situarsi nel presente e raffrontarsi ad esso; un tema che si manifesta nella nostra vita giorno dopo giorno, passo dopo passo, lettura dopo lettura; un tema che si propone quotidianamente e da anni come urgenza, emergenza; un tema che, centrale nel dibattito politico-mediatico, non si svolge senza ripercussioni sulla società e sulle nostre vite quotidiane.

Come affrontare un argomento del genere senza disperdersi nei mille meandri dell'attualità, delle paure nelle città, dei cambiamenti globali e locali di un mondo complesso e pieno di contraddizioni che non si lasciano prendere certo in poche pagine? Dove cercare i riferimenti che offrano non tanto una chiave di lettura onnicomprensiva e totalizzante del presente, quanto invece gli strumenti per contribuire a pensarlo criticamente?

Ecco, dunque, il perchè: Foucault, e da ciò forse il suo enorme successo, ha offerto, a chi volesse utilizzarla, una scatola degli attrezzi varia, molteplice, dispersa e mutevole, ma capace di produrre un pensiero critico nuovo; ha costruito un modo di fare filosofia che, nel bene o nel male, ha attratto tante coscienze e tante volontà di ricerca per la sua possibilità di disseminarsi in mille settori; ha affascinato non solo filosofi, ma anche storici, sociologi, linguisti, educatori, politologi proprio per la sua capacità di affrontare trasversalmente i problemi che si poneva (o, meglio, di cui coglieva l'urgenza nell'attualità).

S'è dunque pensato che da Foucault si dovesse ripartire; senza peraltro pretendere di esaurirle, accennare alle questioni del metodo, dei suoi salti e delle sue coerenze, a partire dall'idea che metodo, contenuti e campi d'indagine abbiano interagito costantemente nell'incedere della sua ricerca e che la novità dell'uno abbia comportato delle novità negli altri, e viceversa.

Quanto ai contenuti e ai campi d'indagine, s'è messo l'accento sulla produzione del Foucault degli anni Settanta - quello che ha studiato il problema del potere e della sua incomprendibilità alla luce delle dottrine tradizionali - e, quindi, sulle nuove cartografie che del potere ha tracciato. I risultati cui è pervenuto in termini di rinnovamento degli approcci alla questione del potere, possono considerarsi acquisiti: il potere non è monolitico, non si possiede, non parte da un centro d'irradiazione per espandersi sui suoi oggetti; piuttosto il potere o, meglio, i rapporti di potere costituiscono un insieme instabile di relazioni fra più punti che interagiscono e s'influenzano reciprocamente. Alla strutturazione

di una penetrante analitica del potere, Foucault è giunto studiando il mondo dei poteri che si esercitano sui corpi degli individui: l'insieme di quelle reti di poteri disciplinanti che s'è intensificato ed esteso all'interno dell'Occidente moderno. In seguito, il tentativo di estendere l'analisi dalle forme, attraverso cui le relazioni di potere plasmavano il corpo individuale e lo costituivano come oggetto di studio, a quelle che si esercitavano sull'insieme dei corpi individuali in quanto appartenenti ad un'entità collettiva, la popolazione, che li ingloba e li trascende allo stesso tempo, costituendosi come un fenomeno che necessita di specifiche forme d'intervento dietro cui lavora una diversa razionalità, non più riconducibile a quella disciplinare. A tal proposito Foucault parla di *biopolitica*: termine il cui impiego ha conosciuto una diffusione e una varietà di interpretazioni tale da renderne quasi vago e insondabile il senso. S'è cercato di ricostruire anche questo passaggio del suo percorso filosofico, seguendo l'evoluzione della problematica, complessa e articolata, connessa ai poteri che mirano alla gestione, regolazione e assicurazione della vita.

Il secondo capitolo è dedicato alla ricostruzione della nozione di *dispositivo*: a tale scopo, partendo dall'analisi etimologica del termine e dalle possibili suggestioni che il suo significato moderno ha potuto esercitare su Foucault, si è proceduto all'analisi dell'uso che il filosofo fa del termine in *Sorvegliare e punire*, cercando di generalizzare, dove sembrava proficuo, le caratteristiche che di volta in volta erano attribuite ad un dispositivo particolare. Ne è emersa la funzione strategica che la nozione in questione svolge all'interno dell'analitica dei poteri disciplinari. Tale funzione è sembrata a Deleuze estendibile a tutta la produzione filosofica di Foucault, fino al punto che si può parlare della filosofia foucaultiana come una filosofia analitica di dispositivi concreti. Oltre a quello di Deleuze è stato esaminato, sulla questione del dispositivo, un altro grande interprete di Foucault, Agamben: questi ha meditato sul significato di una filosofia dei dispositivi

cercando, a suo modo, di andare oltre il senso e il ruolo assegnatogli dal filosofo di Poitiers per coglierne le radici all'interno della tradizione teologica. Delueze e Agamben mostrano, così, in due brevi e densissimi scritti, il potenziale teoretico del dispositivo.

Dopo il percorso quasi completamente dedicato a Foucault, nel terzo capitolo si passa ad affrontare la questione della sicurezza. Grazie ad uno spunto fornito da Foucault in una lezione del noto corso al Collège de France *Bisogna difendere la società*, si è cercato di sondare quali cambiamenti abbia portato all'interno del pensiero politico e giuridico moderno la diffusione, nelle pratiche disciplinari e di governo, dei poteri sulla vita. L'ipotesi è che l'affermarsi dell'uso moderno del termine sicurezza - per il quale si è seguito il lavoro dello storico Delumeau - sia il risvolto terminologico del graduale affermarsi delle nuove forme di potere che Foucault ha descritto nel dettaglio, ma le cui conseguenze sul piano teorico non ha indagato. Per la verifica di questa ipotesi ci si è confrontati col pensatore politico moderno per antonomasia - Hobbes -, cercando di cogliere, nel ruolo fondamentale che egli assegna alla sicurezza all'interno della sua costruzione teorica, il portato di un passaggio epocale. È a partire dal nuovo ruolo assegnato all'individuo nell'edificazione contrattuale della società che la questione della vita può accamparsi - come dice Roberto Esposito - nel cuore stesso della politica moderna. Un tale passaggio è reso possibile dal riconoscimento all'individuo di un unico imprescindibile e inalienabile diritto naturale: il diritto alla sicurezza. Con Hobbes, pertanto, al principio stesso del pensiero politico moderno, il concetto di sicurezza comincia a funzionare come un dispositivo che permette l'assunzione della vita all'interno del progetto politico moderno.

Nell'ultima parte di questa ricerca si prova a intrecciare le file del lavoro svolto, problematizzando una declinazione costante che la sicurezza è andata assumendo nello scorcio finale del XX secolo e che sembra destinata a conoscere sempre maggiore fortuna e a

produrre notevoli effetti nell'organizzazione delle reti di potere contemporaneo: la declinazione, cioè, della sicurezza come *sicurezza urbana*.

Dopo aver revocato in causa ancora una volta il nostro 'autore' di riferimento, dopo aver visto come per Foucault la sicurezza rappresentasse un'urgenza a partire dalla quale fosse possibile pensare la razionalità politica della contemporaneità, s'è tentato di far funzionare l'impianto concettuale legato alla biopolitica e all'analisi dei dispositivi concreti, proponendo di leggere la questione della sicurezza urbana - che oggi s'impone prepotentemente alla nostra attenzione - come un complesso dispositivo biopolitico. Più che ad un'analisi puntuale e dettagliata si è proceduto, attraverso la letteratura sociologica e criminologica che soprattutto ha analizzato la problematica della sicurezza urbana, alla combinazione, iniziale e provvisoria, delle tematiche che, come molteplici aspetti di un dispositivo, sembrano potersi intessere fra di loro per mezzo del filo strategico rappresentato dalle retoriche e dalle pratiche della sicurezza urbana. Più che concludere un percorso, pertanto, l'ultimo capitolo di questo lavoro si apre - forse disperdendosi - alle tante piste di ricerca che si dipanano a partire dall'idea che intende vedere, nella complessa unitarietà della sicurezza urbana, il dispiegarsi strategico di un dispositivo biopolitico.

Capitolo I

Michel Foucault fra metodo e biopolitica

Questo lavoro s'ispira, nel metodo e nel contenuto, all'opera di Michel Foucault. Nel metodo e nel contenuto perché in Foucault è difficile scindere i due aspetti della sua produzione intellettuale. I campi di ricerca delineati e attraversati dal filosofo francese s'intrecciano, infatti, con le modalità con cui vengono percorsi. Gli uni rinviano alle altre in un gioco continuo e reciproco di rimandi. Si può dire che il metodo foucaultiano sia stato tracciato in parte dalle necessità che gli oggetti della sua ricerca man mano gli hanno posto. Ed è attraverso cambiamenti e spostamenti teorici che, lungo l'arco della sua ricerca, Michel Foucault ha affrontato i diversi temi fondamentali del suo lavoro (discorsi, poteri, soggettività) potendo comunque rivendicare un filo conduttore e dei motivi di fondo comuni a tutto il suo lavoro¹.

In questa sede non si tenterà una ricostruzione esaustiva delle metodologie utilizzate da Foucault - ricostruzione che, per la complessità della produzione, richiederebbe un apposito lavoro;

¹ La bibliografia su Michel Foucault è enorme. Centinaia di lavori sono stati a lui consacrati. I riferimenti, dunque, non possono che essere limitati e parziali. Comunque, su Michel Foucault e il suo metodo, si vedano: Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000; Coglitore, M., "La scatola degli attrezzi", in Foucault, M., *La società punitiva*, Piombino, TracEdizioni, 1991; Dal Lago, A., "Foucault: dire la verità al potere", in Foucault, M., *Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997; Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Les editions de Minuit, 1986 [traduzioni italiane: *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987 e *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002]; Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983 [trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte Alle Grazie, 1989]; Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, 1972 [trad. it. *Per una critica dell'epistemologia*, Bari, Di Donato, 1973]; Marzocca, O., "Introduzione" in Foucault, M., *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Edizioni Medusa, 2001. Napoli, P., "Il «governo» e la «critica»", in Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997; Natoli, S., "Foucault epistemologo e genealogista. In margine a la «Storia della sessualità»", in *Il centauro*, n. 11-12, maggio-dicembre, 1984; Petrillo, A., "Critica della verità e ricerca della vita in Foucault. Questioni di metodo", in *Società e conflitto*, Anno V, n. 7/8, 1993; Poster, M., "Foucault e la storia", in *Comunità*, Novembre, 1983; Revel, J., *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; Smart, Barry, *Michel Foucault*, London, Routledge, 1988; Veyne, P., *Michel Foucault, la storia, il nichilismo e la morale*, Verona, Ombre Corte Edizioni, 1998.

nemmeno si procederà ad una rivisitazione manualistica dei campi d'indagine e dei concetti prodotti: non è l'oggetto di questa ricerca.

Si procederà, piuttosto, in questo primo capitolo, lungo un breve excursus dei momenti salienti del metodo foucaultiano e all'isolamento ed esplicazione di contenuti e metodi della produzione di Foucault seguendo i quali ci si propone di condurre la ricerca sul '*dispositivo sicurezza*'.

Sarà dunque trattato il tema del percorso filosofico di Foucault, seguendo le principali tappe della sua ricerca e sottolineando l'importanza che al suo interno hanno avuto le analisi dei rapporti fra saperi e poteri; quindi, il tema della biopolitica: si tenterà una ricostruzione della nozione elaborata da Foucault in un periodo preciso della sua storia intellettuale e politica e che da allora in poi non ha smesso di conoscere un successo internazionale e interdisciplinare. Il termine *biopolitica* è, infatti, tanto utilizzato da indurre una sua progressiva indeterminazione. Si cercherà allora, come è opportuno fare in questi casi, di tornare ai testi in cui Foucault traccia il perimetro del campo della biopolitica per utilizzarlo come categoria ermeneutica di un aspetto dell'attualità. Non mancheranno, peraltro, i riferimenti ai più importanti e autorevoli interpreti della biopolitica: il confronto con questo dibattito appare indispensabile vista la diffusione che ha conosciuto negli ultimi anni e vista la stratificazione e sovrapposizione di senso che il termine biopolitica ha collezionato in seguito ad esso.

I.1. Il metodo di Michel Foucault

Si è già anticipata la correlazione che in Foucault corre tra il suo approccio metodologico, il campo dell'indagine e i concetti

che ne scaturiscono². Si reputa questo uno degli aspetti caratterizzanti il percorso filosofico di Foucault, un aspetto che rende innovativa la sua pratica filosofica e allo stesso tempo ostacola qualsiasi forma di classificazione della sua produzione. E sono legati alla particolarità del suo metodo l'ostracismo subito nelle accademie e, contemporaneamente, il grande successo riscosso tra tanti studiosi appartenenti a differenti settori disciplinari in tutto il mondo.

Un metodo eclettico - in parte formalizzato, in parte sottinteso - che ha portato Foucault a circoscrivere e a dissodare campi di saperi, di pratiche e di strategie, in maniera del tutto nuova e interdisciplinare: a lui faranno riferimento sociologi, antropologi, educatori, psicologi e psichiatri, filosofi della politica, critici letterari e, non ultimi, storici.

I.I.I. *La ricerca archeologica*

Della produzione di Foucault può esserne isolata una prima parte che va dalla pubblicazione della sua prima opera sulla follia all'inizio degli anni sessanta³ fino ai primi anni settanta, quando gli sarà assegnata la cattedra di "Storia dei sistemi di pensiero" al Collège de France. In questo periodo, infatti, Foucault utilizzò un metodo che andò via via perfezionando e che trovò la sua

² Per quest'approccio all'analisi del metodo foucaultiano si veda in particolare, all'interno della bibliografia citata nella nota precedente, si vedano Revel, J., *Michel Foucault*, op. cit., p. 7; e, in particolare, Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it. op. cit. p. 127: i due autori sostengono qui che l'analisi del rapporto fra pratica e teoria "risulta estremamente complessa perché estremamente complessa è l'interrelazione fra i temi e i metodi caratteristici della ricerca di Foucault". Si veda anche Petrillo, A., "Critica della verità e ricerca della vita in Foucault. Questioni di metodo", op. cit., p. 56 dove si legge che il metodo di Foucault "si compone sul campo, indotto dagli eventi stessi di cui si occupa, in una irriducibile continuità con essi da una parte, con la teoria dall'altra".

³ Foucault, M., *Raion et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963].

sistemazione più precisa ne *L'archeologia del sapere*⁴. Si tratta, appunto, del metodo archeologico approfondito nell'impianto dal ripensamento intorno alle configurazioni e declinazioni assunte nelle indagini precedenti. Dalla *Storia della follia*, in cui è analizzata l'istituzione dell'endiadi *ragione/sragione* come momento saliente della formazione dell'*episteme* classico (per "*âge classique*" Foucault intende un periodo storico che abbraccia l'arco di tempo fra la metà del XVII secolo fino alla fine del XVIII), passando per la *Nascita della clinica*⁵ e *Le parole e le cose*, dove l'intento è quello di tracciare un'*archeologia delle scienze umane*⁶, fino a *L'archeologia del sapere*, in cui Foucault si confronta criticamente con il suo lavoro precedente:

Questo lavoro non costituisce il riesame e l'esatta descrizione di ciò che si può leggere nella *Storia della Follia*, la *Nascita della clinica* o *Le Parole e le Cose*. In un certo numero di punti se ne allontana e vi di trova una discreta quantità di correzioni e di critiche interne. In generale, la *Storia della Follia* dava un peso troppo considerevole, e d'altra parte molto enigmatico, a ciò che veniva designato come «esperienza», mostrando in tal modo quanto vicini si fosse ad ammettere un soggetto anonimo e generale della storia; nella *Nascita della clinica*, il ricorso, più volte tentato, all'analisi strutturale, minacciava di eludere la specificità del problema posto, e il livello specifico dell'archeologia; nelle *Parole e le Cose* infine, la mancanza di una base metodologica ha potuto far credere ad analisi in termini di totalità culturale.⁷

Fino a questo momento il metodo archeologico è stato da Foucault applicato e allo stesso tempo affinato nel suo utilizzo rispetto ai diversi campi d'indagine, ma non era stato trattato specificamente come tale.

⁴ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971].

⁵ Foucault, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963 [trad. it. *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1969].

⁶ Foucault, M., *Les mot et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967].

⁷ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, trad. it., op. cit., p. 23.

La ricerca archeologica utilizza una serie di strumenti conoscitivi che Foucault ha forgiato in questo primo periodo della sua attività. Ne *L'archeologia del sapere* questi strumenti vengono esplicitati ed organizzati in vista di una "teoria della pratica discorsiva"⁸. Per questa nuova teoria Foucault introduce innovazioni terminologiche ed elabora nozioni che cercano di sottrarsi all'influenza delle due correnti di pensiero che dominavano l'indagine filosofica di quel periodo: il lavoro archeologico sulla cultura e i suoi prodotti si distingue sia dall'indagine strutturalistica che da quella ermeneutica e si configurano come una terza alternativa al superamento della fenomenologia di stampo husserliano⁹.

Dunque, nel tentativo di creare una teoria sull'autonomia del discorso, Foucault conia un nuovo strumentario; ma prima di descriverlo, deve fare i conti con una serie di concetti che, per quanto di imprecisa definizione, vanno superati in quanto legati ad una tradizione storiografica da cui egli si distacca: concetti quali quello di *tradizione*, di *influenza*, di *sviluppo*, di *evoluzione* e di *spirito* sono in contrasto con un impostazione storiografica che fa uso dei concetti della *discontinuità: rottura, soglia, limite, serie, trasformazione*¹⁰.

⁸ Per un'analisi dettagliata si veda Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., pp. 68 e ss.

⁹ Si veda Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., pp. 77-79, dove è trattato il rapporto del metodo archeologico con quello strutturalista (sia nella sua versione atomistica che in quella olistica). A p. 79, in particolare, gli autori definiscono ciò di cui stiamo parlando in questi termini: "L'*atomismo* strutturalista identifica e individua gli elementi isolandoli. Esso nega che l'intero sia la somma della sue parti. L'*olismo* strutturalista identifica gli elementi allo stesso modo, assegnando però al sistema di determinare quali siano, nell'insieme completo degli elementi virtuali, quelli individuabili come reali. In ogni caso si potrebbe dire che l'intero reale è inferiore alla somma delle sue parti virtuali. Infine, secondo le prospettive dell'*olismo archeologico*, l'intero determina anche ciò che può contare come elemento virtuale. L'intero contesto verbale è più fondamentale dei suoi elementi e quindi è maggiore della somma delle sue parti. Anzi, non esistono parti tranne che all'interno del campo che le identifica e le individua". Tuttavia il metodo archeologico condivide con quello strutturalista "la scelta di isolare e oggettivare un campo privilegiato di indagine teorica, un campo che si suppone abbia una propria autonomia legittimità" (Ivi, p. 82).

¹⁰ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, trad. it., op. cit., pp. 29 e ss.

Un superamento richiedono anche le unità concettuali di *libro* ed *opera* in quanto altre “forme di continuità [...] che non vengono problematizzate e a cui si accorda pieno valore”¹¹; concetti incompatibili con la nuova delimitazione di campo cui Foucault procede attraverso le nozioni di *formazione discorsiva*, *archivio*, *discorso*, *enunciato*, *evento*, *a priori storico*. Nuovi strumenti dell’analisi filosofica che si disancorano dal significato normalmente attribuito loro dalla linguistica e che “funzionano” attraverso regole e principi d’emersione, d’individuazione e di descrizione: *rarietà*, *esteriorità*, *cumulo*.

Ne *L’archeologia del sapere* Foucault prova a sistemare questa mole di nozioni elaborate durante una decennale ricerca. Gli avanzamenti incerti, i cambi di direzione, le problematizzazioni continue, le ripetizioni mostrano le difficoltà che la mappatura di un nuovo metodo incontra. Un metodo che vede il proprio oggetto sufficientemente autonomo dal campo sociale in cui pure è immerso e dal quale emerge. Il metodo archeologico accede ad una dimensione del discorso che, come dice Catucci, non è né una struttura né un sistema, “ma una *pratica* nella quale vengono a formarsi sia gli “oggetti” di cui esso parla, sia i “soggetti” che in esso parlano”¹². Un’immagine che rende l’idea del rapporto che lega un ricerca archeologica al suo campo d’indagine è quella della trasversalità, per dirla con Revel¹³, o di una ortogonalità, per dirla con Dreyfus e Robinow¹⁴.

Lo sforzo teorico che Foucault riversa ne *L’archeologia del sapere* si rivela, tuttavia, più come un tentativo di sistematizzazione rivolto al passato che come un tentativo di

¹¹ Ivi, p. 35.

¹² Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, op. cit., p. 73.

¹³ Si veda Revel, J., *Michel Foucault*, op. cit., p. 67, per cui l’archeologia non cerca di fornire un “descrizione paradigmatica globale”, ma “una sorta di taglio orizzontale, trasversale dei meccanismi che possono articolare insieme vari eventi discorsivi”.

¹⁴ Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., p. 127: per cui nell’*Archeologia del sapere* Foucault “ha interpretato i propri lavori iniziali come tentativi per studiare le teorie delle scienze umane, intese come discorso oggetto, mediante un originale metodo che definiamo doppia sospensione ortogonale”.

progetto rivolto al futuro. È più un lavoro che guarda alla sua produzione precedente, con un ripensamento critico e uno sforzo di superamento delle aporie che la riflessione metodologica ha fatto riemergere. Un bilancio, in qualche modo. Ma un bilancio che segnerà più la chiusura di un periodo che la strutturazione di un progetto di ricerca.

Dopo *L'archeologia del sapere* seguirà un lungo periodo di silenzio. Nel senso che prima del 1975, anno di pubblicazione di *Sorvegliare e punire*¹⁵, Foucault non pubblicherà altre opere. Del suo lavoro intellettuale renderà conto solo nei corsi tenuti al Collège de France e in numerose interviste e interventi pubblici che accompagneranno l'intensa attività politica avviata in quegli anni.

Che fine ha fatto il metodo archeologico? Nell'opera in cui Foucault ha provato a organizzare teoricamente un apparato metodologico, ha finito, invece, per teorizzarne il fallimento¹⁶? Ha semplicemente cominciato a sondare le possibilità di altri livelli di analisi? Si è assistito allo spostamento degli interessi di Foucault dal piano dei discorsi e della loro autonomia a quello dei loro effetti nel campo sociale¹⁷? Ancora, abbiamo a che fare, all'intersezione fra pratiche discorsive e non-discorsive, con la complessa interrelazione fra le nuove priorità dell'analisi foucaultiano (istituzioni, pratiche sociali, tecnologie di potere) e le forme di sapere¹⁸? O, fondamentalmente, non c'è soluzione di continuità fra ricerca archeologica e analisi genealogica, essendo la seconda già presente in nella prima e rappresentandone solo una esplicitazione¹⁹?

Non ci soffermeremo su queste domande che forse non possono avere una risposta univoca e che nemmeno risultano fondamentali per l'incedere del discorso. Ci limiteremo a

¹⁵ Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 [trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976].

¹⁶ Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., pp 104 e ss.

¹⁷ Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, op. cit., p. 83.

¹⁸ Smart, Barry, *Michel Foucault*, op. cit., p. 47.

¹⁹ Revel, J., *Michel Foucault*, op. cit., p. 68.

sottolineare quello che di Foucault hanno già detto Dreyfus e Rabinow nell'opera più volte citata e che, più di altre, ha contribuito alla ricostruzione del percorso foucaultinano. In un passaggio di quest'opera i due autori, dopo rigorose analisi e confronti del pensiero di Foucault coi suoi predecessori e contemporanei, si schierano decisamente per il riconoscimento della dignità filosofica di questo percorso riconoscendo in Foucault un grande pensatore e paragonandolo a due suoi illustri predecessori:

Verso la fine dell'*Archeologia*, nel considerare che l'archeologia possa rivelarsi tutt'altro che stabile e autonoma come egli aveva sperato che fosse, Foucault fa notare che in tal caso i problemi dei quali essa si occupa e gli strumenti che essa introduce potrebbero essere «presi in considerazione altrove, in modo diverso, a un livello più elevato, o secondo metodi differenti». Questi programmi erano di più imminente realizzazione di quanto Foucault non pensasse a quell'epoca. Solo alcuni anni più tardi egli stesso si assumerà questo compito, dimostrando di essere uno di quei rari pensatori, come Wittgenstein e Heidegger, la cui opera, pur avendo una continuità di fondo, viene caratterizzata da una importante svolta, che si verifica non perché i loro primi sforzi si siano rivelati inutili, ma per il fatto che nel condurre ai limiti il proprio pensiero, essi potevano riconoscere e oltrepassare qui limiti stessi.²⁰

Non si chiederà, dunque, a Foucault di essere sempre lo stesso; nemmeno si sottovaluterà la possibilità di una linea di fondo comune a tutto il suo lavoro. Semplicemente si seguirà al suo interno l'evoluzione insieme metodologica e contenutistica, cercando di reperire gli strumenti agibili per la funzione critica che si vuole assegnare a nozioni come quella di biopolitica e di dispositivo.

²⁰ Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., p. 125.

I.I.II. *Genealogia e analitica del potere moderno*

Comunque si voglia interpretare la direzione che il percorso foucaultiano prende dall'inizio degli anni settanta, non si può non evidenziare i segni che le profonde variazioni dei temi e dei metodi per affrontarli disseminano lungo questo percorso.

Le variazioni saranno terminologiche: si passerà dallo strumentario archeologico a quello genealogico con l'introduzione, a partire dalla ripresa del pensiero di Nietzsche²¹, della nozione di *provenienza (Herkunft)* e di *emergenza (entstehung)*. Nozioni chiave per un nuovo sistema d'analisi che, affiancandosi a quello archeologico, cerca di portare alla luce ciò che quest'ultimo non può cogliere; il metodo archeologico, infatti, non riesce a rendere conto di tutto un nuovo campo che si apre agli occhi di Foucault: il campo delle relazioni di potere che corrono all'interno delle forme d'organizzazione sociale; queste relazioni da un lato permettono la produzione dei discorsi, dall'altro che questi producano i loro effetti all'interno del campo sociale.

Ma cosa ha portato Foucault a spostare la sua attenzione dal mondo teorico dei discorsi a quello pratico dei suoi effetti? È una domanda, anche questa, la cui risposta non può essere una, né definitiva. Si può tentare di rispondervi dislocando i pezzi della stessa risposta su più livelli: un livello storico-biografico che riguarda l'esperienza di Foucault in un periodo storico, il '68 e gli anni a seguire, che con le sue lotte e i suoi rivolgimenti porta prepotentemente in primo piano la questione del *potere*, delle relazioni in cui è preso, delle sue modalità d'esercizio; un livello epistemologico che porta Foucault, in virtù dell'interesse per nuovi campi di ricerca, ad attrezzare un nuovo strumentario

²¹ Foucault, M., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971 [trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, M., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977].

metodologico che ne permetta l'analisi attraverso un complesso rapporto fra pratica e teoria²².

Gli anni che intercorrono fra la pubblicazione dell'*Archeologia* e la pubblicazione di *Sorvegliare e punire*, sono anni intensi per Foucault. Sono gli anni in cui vive l'esperienza d'insegnamento a Tunisi, dove vede e sostiene le rivolte studentesche represses dalla polizia; in cui i movimenti sorti nel 1968 avviano una lunga serie di lotte cui prenderà parte. In particolare Foucault contribuì alla formazione, nel 1971, di un gruppo (G.I.P. - Groupe Information Prisons) che costituirà l'esperienza fondamentale per il lavoro che confluirà in *Sorvegliare e punire*²³. Deleuze ricostruisce così questo periodo che ha visto Foucault, lontano dalla produzione teorica, impegnato politicamente in lotte concrete:

Il *guachisme* è stato caratterizzato teoricamente, in maniera diffusa e persino confusa, da una messa in questione del tema del potere, diretta sia contro il marxismo che contro le concezioni borghesi, e praticamente da una certa forma di lotte locali, specifiche, i cui rapporti e la cui unità necessaria non potevano più derivare da un processo di totalizzazione né di centralizzazione, ma derivavano - come diceva Guattari - da una trasversalità. Questi due adpetti, quello pratico e quello teorico, erano strettamente legati. Ma il *gauchismo* non ha nemmeno mai smesso di conservare o di reintegrare, per immergersi nuovamente, alcuni degli aspetti più grossolani del marxismo, e di restaurare alcune centralizzazioni di gruppo che si riallacciavano alle vecchie pratiche, stalinismo compreso. Il G.I.P. [...] ha forse funzionato, dal 1971 al 1973, sotto la spinta di Foucault e di Defert, come un gruppo che ha saputo evitare queste risorgenze mantenendo un tipo di rapporto originale tra la lotta della prigioni le altre lotte. E mi sembra che Foucault, quando nel 1975 ritorna a una pubblicazione teorica, sia il primo a inventare

²² Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault*, trad. it., op. cit., p. 127.

²³ Queste informazioni sono tratte da Eribon, D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989 [trad. it. *Foucault*, Milano, Leonardo, 1989]. Quest'opera, lungi dall'essere una 'semplice' biografia, fornisce una visione ampia del contesto in cui Foucault viveva e scriveva. Dato, poi, l'impegno che Foucault profert nell'attività politica, non sembra una scelta ragionevole escludere aprioristicamente l'orizzonte delle esperienze di vita da una ricostruzione del complesso insieme di elementi che hanno contribuito ad indirizzare il suo percorso.

quella nuova concezione del potere che era stata cercata senza che si riuscisse né a trovarla né a enunciarla.²⁴

Le esperienze di potere, dominio, coercizione fisica che visse direttamente e il particolare clima che si viveva in quegli anni - “Senza l’apertura politica realizzata in quegli anni, dice Foucault, non avrei probabilmente avuto il coraggio di riprendere il filo di questi problemi e di continuare la mia indagine sul versante della penalità, delle prigioni, delle discipline”²⁵ - influirono probabilmente molto sulla maturazione della necessità di una ricerca volta ad una analitica genealogica del potere. Nondimeno, la convinzione di essere preso in maniera inestricabile nella determinazione epistemica del presente²⁶, spinse Foucault, convinto dell’incapacità della critica individuale di portare un contributo decisivo alla produzione di un linguaggio diverso, verso una dimensione collettiva, un agire comune²⁷.

Questo periodo segna, dunque, la definizione di un metodo genealogico che, partendo dall’attualità, indaga la storia alla ricerca delle condizioni di possibilità del presente; per questo la storia di Foucault è sempre, un qualche modo una storia del presente, una sua ontologia. Questo metodo è affinato a partire dall’emergenza, negli interessi personali e politici di Foucault, del tema delle relazioni di potere. Un metodo che gli permette di superare la descrittività di quello archeologico e gli consente di portare l’attenzione dalle formazioni discorsive, viste come campi

²⁴ Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Les editions de Minuit, 1986 [trad. it. *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002, p. 33].

²⁵ “Intervista a Michel Foucault”, in Foucault, M., *Microfisica del potere*, op. cit., p.5.

²⁶ Scrivono Dreyfus e Rabinow: “In ognuna di queste due fasi della sua ricerca [quella archeologica e quella genealogica], Foucault ha sostenuto che le scienze umane non possono fornire il criterio della loro intelligibilità. La coscienza metodologica degli studiosi che si occupano di scienze umane e la teoria che essi propongono non possono infatti spiegare per quale motivo, in determinati periodi, certi tipi di scienze umane possano costituirsi e sussistere, e perché siano caratterizzate proprio dagli oggetti, soggetti, concetti e strategie dai quali di fatto sono determinate.” Dreyfus, H., Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p. 127.

²⁷ Revel, J., *Michel Foucault*, op. cit., pp. 77-78.

autonomi d'analisi, al costituirsi dei saperi e alla loro capacità di affermare discorsi come positività (in grado, cioè, di delimitare campi di oggetti attorno a cui siano possibili giochi diverità).

Tale metodo non sarà in fondo più abbandonato. L'attenzione, attraverso spostamenti teorici, passerà, piuttosto, da un termine all'altro delle relazioni di potere - dalle istituzioni alle pratiche da queste messe in campo, dalle forme di oggettivazione attraverso cui le relazioni di potere costituiscono l'obiettivo su cui insistere alle forme di resistenza messe in campo dai soggetti.

Foucault, guardando alle sue ricerche degli anni sessanta, rivendicherà in esse la presenza del tema del potere, dicendo che in fondo questo era presente anche allora: "ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del «regime discorsivo», degli effetti di potere propri al gioco enunciativo. Li confondevo troppo con la sistematicità, la forma teorica di qualcosa come il paradigma. Al punto di confluenza de *La storia della follia* e de *Le parole e le cose* c'era, sotto due aspetti molto diversi, questo problema del potere che avevo ancora mal isolato"²⁸.

Ma non è questo l'unico momento in cui Foucault si guarda indietro per riesaminare il lavoro svolto e ricollocarlo - in un gesto che forse depone in favore dell'esistenza di un tema di fondo comune a tutta la sua produzione - all'interno della nuova piega che la sua ricerca andava prendendo. Quando, infatti, le sue ricerche si concentreranno sulle forme e le pratiche attraverso cui l'uomo si riconosce come soggetto, quando cioè la sua attenzione si concentrerà sul polo soggettivo delle relazioni di potere, riconoscerà nell'interesse per lo studio di tali relazioni l'interesse per il soggetto. Soggetto nel duplice senso di "soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato

²⁸ "Intervista a Michel Foucault", in Foucault, M., *Microfisica del potere*, op. cit., p. 7. Sulla presenza del tema del potere anche all'interno del periodo in cui non era esplicitamente tematizzato si veda l'intervista rilasciata da Foucault "El poder, una bestia magnifica", in *Quadernos para el dialogo*, n. 283, 1977; trad. francese in Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, n. 212; trad. it. in Foucault, M., *Biopolitica e liberalismo*, op. cit., pp. 69-91.

alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di se”²⁹.

Forse più di ogni riflessione critica sul suo percorso filosofico, valgono le parole con cui Foucault stesso, ormai quasi al termine della sua esistenza, ripercorre le tappe salienti della sua ricerca analizzando, al suo interno, gli *spostamenti teorici* che aveva dovuto effettuare per affrontare gli *spostamenti tematici*; parole che mostrano bene, ancora una volta, come i metodi di ricerca sono interconnessi con i suoi oggetti:

Un certo spostamento teorico mi era parso necessario per analizzare ciò che spesso veniva designato come il progresso delle conoscenze: esso mi aveva portato a interrogarmi circa le forme di pratiche discorsive in cui si articolava il sapere. Un altro spostamento teorico, che era stato necessario per analizzare quelle che spesso vengono descritte come le manifestazioni del “potere”, mi aveva portato piuttosto a interrogarmi sulle relazioni multiple, le strategie aperte e le tecniche razionali in cui si articola l’esercizio dei poteri. A questo punto, per analizzare ciò che è designato come il “soggetto”, un terzo spostamento sembrava imporsi; era opportuno cercare quali fossero le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l’individuo si costituisce e si riconosce come soggetto. Dopo lo studio dei giochi di verità gli uni rispetto agli altri - sulla falsariga di un certo numero di scienze empiriche nel XVII e XVIII secolo - e dopo quello dei giochi di verità rispetto ai rapporti di potere, sull’esempio delle pratiche punitive, un altro esempio sembrava imporsi: studiare i giochi di verità nel rapporto di sé con se stesso e la costituzione di sé come soggetto[...].³⁰

²⁹ Foucault, M., “Perché studiare il potere: la questione del soggetto”, in: Dreyfus, H., Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p. 241.

³⁰ Foucault, M., *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984 [trad. it. *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 11-12].

I.II.III. *Dal potere al soggetto?*

All'inizio del corso tenuto al Collège de France nel 1978³¹, Foucault fa delle precisazioni metodologiche sulla questione del potere e della sua analisi. I suoi avanzamenti (sarebbe inappropriato parlare di conclusioni) su questo tema non devono essere considerati come elementi di una teoria generale attorno al potere. Le analisi che egli avanza vanno lette come indicazioni di un percorso da seguire se si vuole avviare una fase di lotta contro i meccanismi di potere che agiscono all'interno della nostra società. L'analitica di Foucault è dunque uno strumentario pratico, votato all'azione e con portata prescrittiva: ogni discorso teorico o analitico è attraversato o sotteso "da un discorso imperativo"³² (cioè prescrittivo, che ha a che fare con la morale, con la pratica). Nell'ovvia impossibilità di reperire, all'interno del suo percorso filosofico, un criterio che possa discernere il bene dal male, Foucault, se dovesse indicare un criterio assiologico da seguire per l'orientamento dell'azione, "allo stato attuale"³³ indicherebbe quello estetico. In alternativa propone un imperativo condizionale che chiama in causa le analisi a scelta pratica (politica) già effettuata: "se volete lottare, ecco dei punti chiave, delle linee di forza, delle zone di chiusura e di blocco".³⁴ Ancora una volta, come se ce ne fosse sempre bisogno, Foucault ribadisce che il suo lavoro non è un lavoro di costruzione teorica, ma un lavoro d'*indicazione tattica*. Il problema della scelta è quello del campo di forze reali in cui situarsi per condurre analisi che siano tatticamente efficaci. "Ma in fondo è proprio questo il gioco circolare della lotta e della verità, cioè della pratica filosofica"³⁵.

³¹ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 [trad. it. Sicurezza, territorio, popolazione, Milano, Feltrinelli, 2005] (d'ora in poi indicato, riferendosi all'edizione italiana, con la sigla *STP*).

³² *STP*, p. 14.

³³ *STP*, p. 15.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Lo spostamento tattico delle analisi dal campo di forze reali delle istituzioni totali - regno del disciplinare che permette una lotta e un'opposizione a partire dai corpi assoggettati - al campo di forze reali dei mercati delle società liberali, conduce all'analisi di una razionalità di governo diversa da quella disciplinare³⁶. Una razionalità che, non facendo leva direttamente sull'individuo, ma su quell'insieme chiamato popolazione, sembra sottrarsi alla possibilità di uno scontro locale, di una lotta tattica. È forse per questo motivo che Foucault sposta, dopo le prime tre lezioni dedicate ai dispositivi di sicurezza, alla loro razionalità e all'oggetto da loro istituito - la popolazione -, l'attenzione verso una genealogia del governo che ricerca le forme attraverso cui questa razionalità di potere si sviluppa nei suoi rapporti con un oggetto individuale. Il singolo, l'individuo è forse l'unico che può mettere in campo una lotta contro le forme di biopotere? Se il potere disciplinare aveva come obiettivo il soggetto, questi era in grado di opporsi, lottare attraverso il proprio corpo e il proprio discorso, poteva inserire nel campo reale delle relazioni di potere delle forme di opposizione, delle resistenze; poteva far valere la soggettività stessa che il potere disciplinare andava formando. Le conseguenze di tale analisi, erano, a livello dell'azione politica nell'attualità, l'impegno in lotte particolari in cui riversare e testare l'efficacia tattica delle analisi. Ma un potere biopolitico, un potere che gestisce, organizza fenomeni massivi e lo fa, per di più, utilizzando una razionalità non totalizzante - lasciando cioè che da una certa dose di libertà emergano un certo numero di regole - un tal potere, che possibilità ha di trovare opposizioni e resistenze? E queste, a che livello possono situarsi all'interno di un campo di forze reali?

Costituisce questo punto un vicolo cieco della pratica filosofica di Foucault intorno al potere? Il potere governamentale, il biopotere delle società liberali fondate sul mercato in cui

³⁶ Su questo punto si veda *infra* § I.II.V.

Foucault viveva e in cui noi continuiamo a vivere, s'è posto, nell'analisi di Foucault, come una razionalità politica cui non si riescono ad opporre analisi tatticamente efficaci in termini di lotta? Foucault si è forse, ad un certo punto, situato in un campo di forze reali le cui analisi risultavano tatticamente inefficaci? È in seguito all'approdo politicamente inefficace del lungo lavoro sull'analisi del potere moderno che Foucault orienta la sua ricerca verso nuovi campi che riportino alla luce un soggetto che sembrava scomparso, confuso nella popolazione dall'economia di governo biopolitica; un soggetto che, pur se incessantemente prodotto dalle pratiche di costituzione del sé, è pur sempre indispensabile per situare una resistenza?

Questi interrogativi resteranno tali, almeno qui e per il momento.

I.II. Biopotere e biopolitica in Foucault

Vedremo, di seguito, come si sono andate affermando, nel lavoro di Foucault, i temi che tante questioni hanno sollevato e continuano a sollevare: quei temi relativi, cioè, alle questioni del potere moderno, alla sua formazione, alla sua applicazione ed estensione e alle diverse forme che ha assunto nei rapporti col suo ambito di intervento, col suo oggetto: la vita. Per indicare l'interazione eminentemente moderna con le forme di potere descritte, Foucault riattiverà una nomenclatura che reca la traccia della vita al suo interno grazie al prefisso *bio-*. Una connotazione del potere che non poteva non generare quello che ha generato: un'inarrestabile moltiplicazione di senso che, diretta in innumerevoli direzioni, vede declinare l'*idea* di biopotere in funzione sia delle diverse concezioni del potere, che delle diverse accezioni della vita.

I.II.I. *L'analitica del potere moderno*

Si è parlato genericamente di “potere”. Ma è necessario parlare di ciò che Foucault intendeva questo al fine di capire la portata dell'innovazione introdotta al livello degli studi tradizionali sul tema.

Ad un certo punto della sua vita intellettuale Foucault, nell'interrogarsi su ciò che l'urgenza dell'attualità gli imponeva come oggetto d'analisi, deve far i conti con gli strumenti analitici sviluppati fino ad allora per pensare il potere. Ma tali strumenti gli sembrano insoddisfacenti, incapaci di fornire una griglia analitica che contribuisca a chiarire quali siano i meccanismi che il potere instaura all'interno dei rapporti cui presiede.

Le teorie tradizionali del potere, infatti, si sono concentrate sugli aspetti istituzionali del fenomeno; per lungo tempo le domande cui si è cercato di rispondere hanno, per Foucault, riguardato gli aspetti formali del potere: si sono occupate, cioè, delle questioni che riguardavano la sua legittimazione; oppure hanno affrontato i problemi legati alle istituzioni in cui il potere si esercitava: interrogandosi soprattutto attorno allo stato, alla sua genesi e alla sua natura. Tali forme di problematizzazione ponevano il potere come un *universale* da indagare e rispondevano ad una sua visione che egli definisce “economicistica”³⁷; questo tipo di approccio caratterizzava sia la concezione liberale che quella marxista del potere e ne segnava i limiti che impedivano a tali approcci euristici di penetrare i meccanismi di funzionamento del potere e di smascherarne gli effetti che questo produceva. La realtà del potere, protestava Foucault, non può essere afferrata nella sua complessità se la si riduce alla sua funzione economica (mantenere i rapporti di produzione e riprodurre il dominio di classe), né se si considera il potere come un bene alienabile che

³⁷ Foucault, M., *Il faut défendre la société*, Hautes Études Seuil- Gallimard, 1997 [trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 21].

l'individuo può cedere (in tutto o in parte) per la costituzione di una sovranità politica³⁸.

Foucault definisce «giuridico-discorsiva» o «giuridico-istituzionale» questa concezione del potere e la descrive, in forma negativa, così:

Con potere non voglio dire “il Potere” come insieme di istituzioni o di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere, non intendo nemmeno un tipo di assoggettamento, che in opposizione alla violenza avrebbe la forma della regola. Né intendo, infine, un sistema generale di dominio esercitato da un elemento o da un gruppo su un altro, ed i cui effetti, con derivazioni successive, percorrerebbero l'intero corpo sociale. L'analisi in termini di potere non deve postulare, come dati iniziali, la sovranità dello stato, la forma della legge o l'unità globale di una dominazione [...].³⁹

Foucault lega una tale concezione del potere all'emergere della teoria della sovranità e alla «monarchia giuridica»⁴⁰, concezione che si caratterizza per il suo aspetto essenzialmente negativo: potere come divieto, repressione; un potere, scrive Foucault, che sarebbe

[...] povero nelle sue risorse, economico nei suoi procedimenti, monotono nelle tattiche che usa, [...] un potere che non avrebbe altro che la potenza del “no”; incapace di produrre alcunché, atto solo a porre limiti, sarebbe essenzialmente anti-energia; il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla, se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli si permette di fare. [...] Un potere il cui modello sarebbe essenzialmente giuridico, centrato sul solo enunciato della legge e sul solo funzionamento del divieto. Tutti i modi di dominio, di

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976 [trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1978 p. 81-82].

⁴⁰ *Ivi*, p. 79.

sottomissione, di assoggettamento si ridurrebbero in fin dei conti all'effetto di obbedienza.⁴¹

Tale visione del potere si afferma con la costruzione, a partire dal medioevo, della teoria giuridico-politica della sovranità - passaggio indispensabile per l'edificazione delle monarchie moderne - e ricalca il tipo di potere che caratterizzava il sistema feudale; un potere, cioè, che “[...] si esercitava essenzialmente come istanza di prelievo, meccanismo di sottrazione, diritto di appropriarsi di una parte delle ricchezze, estorsione dei prodotti, di beni, di servizi, di lavoro e di sangue [...]”.⁴²

Per Foucault, inoltre, la teoria della sovranità - e, più in generale, la teoria del diritto - si sviluppano a partire dal medioevo con la riattivazione del diritto romano sostanzialmente al fine “di fissare la legittimità del potere”⁴³ monarchico. Una volta affermatasi, la teoria della sovranità ha consentito l'affermazione della monarchia assoluta; ma è servita anche, quando se ne sono presentate le condizioni storiche, come strumento di critica dell'istituzione monarchica, come fondamento del costituzionalismo moderno e dei sistemi democratici. La sovranità, insomma, è stata costruita intorno alla figura del re ed è diventata la figura centrale del diritto nelle società occidentali, sopravvivendo alla forma di potere storica per la cui legittimazione era nata.

Bisogna, allora, per avanzare verso una comprensione del potere non mediata dai filtri dell'approccio giuridico-istituzionale, liberarsi della sovranità come griglia interpretativa. La sovranità, infatti, assunta come tema centrale della filosofia politica e della teoria del diritto ha permesso al “discorso” e alla “tecnica del diritto” di assolvere ad una funzione oscurante, da un lato, e illuminante, da un altro; dice Foucault:

⁴¹ Ivi, p. 76.

⁴² Ivi, p. 120.

⁴³ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.30.

Dire che quello della sovranità è il problema centrale del diritto nelle società occidentali, vuol dire che il discorso e la tecnica del diritto hanno avuto essenzialmente la funzione di dissolvere, all'interno del potere, il fatto storico della dominazione e di far apparire due cose, al posto di una dominazione che si cercava di ridurre o mascherare: da un lato, i diritti legittimi della sovranità; dall'altro, l'obbligazione legale all'obbedienza.⁴⁴

Le teorie del potere prevalenti all'epoca in cui Foucault si appresta a farne la sua penetrante analisi gli sembravano ancora legate in maniera decisiva a quelle classiche costruite sul modello giuridico della sovranità. Il suo lavoro sarà quindi diretto a sottrarsi a certi schemi interpretativi per andare, non verso una nuova teoria, ma, piuttosto, verso una *analitica* del potere in grado di delimitarne i campi specifici d'intervento e di approntare gli strumenti d'analisi da applicare ai campi delimitati. Parlare della questione del potere significa, quindi, parlare innanzitutto di un metodo, di una griglia analitica in grado di pensarlo; e significa parlarne non in quanto strumenti dati una volta e per sempre, ma in quanto costituiscono i mezzi per indagare un certo tipo di potere storicamente dato: quel tipo di potere che la civiltà occidentale sviluppa nell'era moderna. Non siamo dunque in presenza di nessuna teoria generale e globale né del potere, né del metodo per analizzarlo. Siamo di fronte ad un nuovo tipo di potere e Foucault cerca di individuarne le caratteristiche sempre a partire dall'analisi minuziosa dei luoghi, delle istituzioni, dei rapporti in cui si manifesta⁴⁵.

Così il termine potere viene ad indicare, in Foucault, non un fenomeno unitario esercitabile da parte di uno o più soggetti nei confronti di un altro o altri soggetti, quanto piuttosto l'insieme delle *relazioni di potere*, "la molteplicità dei rapporti di forza

⁴⁴ Ivi, p. 30-31.

⁴⁵ Foucault, nelle sue opere, parla in generale del potere solo ai margini dei temi (strategie punitive, tecniche di normalizzazione, psichiatria, sessualità, governo, popolazione, soggetto ecc.) che tratta.

immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione”⁴⁶; relazioni che vengono dal basso, che non hanno un punto centrale d’irradiazione, che si costituiscono e si dissolvono a partire dalle lotte, dagli scontri che le percorrono. Queste relazioni di potere sono diffuse, intelligibili a partire dalle strategie che mettono in campo, dagli effetti “periferici” che producono. Da ciò l’idea della *pervasività* del potere, della sua diffusione reticolare all’interno del campo sociale:

Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed in altro. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove.⁴⁷

Tale pervasività è la condizione di un’altra caratteristica del potere che bisogna aver presente se si vuole procedere ad una sua fruttuosa analisi: la sua *produttività*. Il potere non vieta, non reprime, non interdice soltanto: ha un ruolo direttamente produttivo, induce, riproduce se stesso e il fascio di relazioni che lo costituiscono; il potere “è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data”⁴⁸.

Per leggere in questa chiave le relazioni di potere bisogna abbandonare un certo numero di postulati⁴⁹ adoperati per pensare il potere: per Foucault il potere non si acquista, non si possiede⁵⁰, ma “si esercita a partire da innumerevoli punti, e nel gioco di relazioni diseguali e mobili”⁵¹; il potere non agisce dall’esterno sulle relazioni sociali (economiche, culturali), non si pone come sovrastruttura, ma è “immanente” a tali relazioni, le struttura e le

⁴⁶ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 82.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 83.

⁴⁹ Deleuze, G., *Foucault*, op. cit., pp. 33 e ss.

⁵⁰ “Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di qualcuno, non è mai oggetto di appropriazione come se fosse una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un’organizzazione reticolare” (Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 33).

⁵¹ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 83.

produce; il potere non viene dall'alto, da un centro monopolizzatore: non bisogna analizzarlo nei suoi aspetti cristallizzati, nelle sue "forme legittime e regolate"⁵². Il potere viene dal basso⁵³, ed è lì che bisogna indagarlo, "alle sue estremità, nelle sue terminazioni, là dove diventa capillare;[...] nelle sue forme e nelle sue istituzioni più regionali, più locali, soprattutto là dove, scavalcando le regole di diritto che l'organizzano e lo delimitano, il potere si prolunga di conseguenza al di là di esse investendosi in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti di intervento materiale [...]"⁵⁴. Un potere locale, dove il termine *locale* assume, come ci dice Deleuze, un duplice e antitetico significato: "è locale perché non è mai globale, ma non è locale o localizzabile perché è diffuso"⁵⁵.

Di questo potere non bisogna dunque cercare i soggetti che lo esercitano, i loro fini, ma il *come* del suo esercizio; bisogna indagarlo dove si manifesta la sua intenzione rispetto al suo oggetto e alle pratiche che mette in campo e agli effetti che produce; per capirlo bisogna indagare nel "cinismo locale" che manifesta. Queste relazioni di potere, dice Foucault, "sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive".⁵⁶

Il potere passa attraverso i corpi, non si applica agli individui, ma transita per loro, li costituisce come soggetti⁵⁷. Ed è per questo che il corpo assume un ruolo centrale nell'analisi dei poteri che lo

⁵² Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 31.

⁵³ "[...] non c'è, all'origine delle relazioni di potere, e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale fra i dominanti e i dominati, dualità che si ripercuoterebbe dall'alto in basso, e su gruppi sempre più ristretti fin nelle profondità del corpo sociale. Bisogna immaginare piuttosto che i rapporti di forza molteplici che si formano ed operano negli apparati di produzione, nelle famiglie, nei gruppi ristretti, nelle istituzioni, servono da supporto ad ampi effetti di divisione che percorrono il corpo sociale." (Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 83-84).

⁵⁴ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp. 31-32.

⁵⁵ Deleuze, G., *Foucault*, op. cit., p. 35.

⁵⁶ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 84. Su questo punto e sui problemi che solleva, si vedano in particolare: Dreyfus, H., Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., pp. 213 e ss.

⁵⁷ "In realtà, ciò che fa sì che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati e costituiti come individui, è appunto già uno dei primi effetti del potere." (Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 33).

investono, lo forgianno. Il corpo e la sua gestione sono contemporaneamente fine e mezzo del potere: è la visione estremamente materialistica di Foucault.

Infine, per studiare queste relazioni di potere, per farne una nuova economia, bisogna prendere in considerazione le opposizioni, le resistenze che corrono al loro interno, utilizzarle empiricamente come “un catalizzatore chimico che permetta di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati”⁵⁸. Nelle relazioni di potere non esistono soggetti dominanti e soggetti dominati in maniera assoluta⁵⁹: gli effetti del potere si producono su entrambi i termini del rapporto e da questi rapporti scaturiscono resistenze che, come le relazioni di potere, sono diffuse, mobili, variabili e ne rappresentano l’altra faccia. Anch’esse marcano gli individui, “smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, ragioni irriducibili.”⁶⁰

Pensare il potere, perciò, significa farne una *microfisica*, indagarlo nei suoi aspetti più infinitesimali, negli angoli più remoti dei sistemi sociali, nei luoghi e nei gesti apparentemente insignificanti o marginali.

I.II.II. *Il biopotere*

Dire che Foucault abbia utilizzato queste indicazioni di metodo, queste “precauzioni”, quando ha affrontato il discorso sul potere sviluppato dalle società occidentali nella modernità, non è forse corretto. Forse è meglio dire, come fa Petrillo, che il suo metodo “[...] si compone sul campo, indotto dagli eventi stessi di

⁵⁸ Foucault, M., “Perché studiare il potere: la questione del soggetto”, op. cit., p. 239.

⁵⁹ *Ivi*, p. 249, dove Foucault spiega come le dominazioni assolute, come quella che esercitava il padrone sullo schiavo, non sono da ritenersi forme di potere nel senso che lui dà al termine, quanto mere forme di coercizione.

⁶⁰ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 86.

cui si occupa, in una irriducibile continuità con essi da una parte, con la teoria dall'altra"⁶¹; e l'evento di cui si è occupato ad un certo punto dei suoi studi è stato l'emersione, a partire dal XVII secolo, di un nuovo tipo di potere: è il *biopotere*, che ispira gli accorgimenti metodologici e analitici di cui si è parlato e ad essi risponde.

Il biopotere è una tecnologia politica multipla che, pur se riscontrabile anche all'interno di istituzioni politiche antiche⁶², si diffonde coerentemente e organicamente solo a partire dall'era moderna. È una tecnologia multipla perché multipli sono i suoi oggetti, diversi i suoi obbiettivi. È un tipo di potere la cui prerogativa è quella di esercitarsi sulla vita, di dominarla, gestirla, controllarla. Il tipo di vita che prende in cura è quella biologica, quella del corpo. Da ciò la nuova importanza che questo assume nell'analisi del potere operata da Foucault, l'interesse per la sua capacità di reagire, piegarsi, formarsi al cospetto di un insieme di pratiche di potere e di sapere.

Ma il biopotere, come si vedrà meglio, non investe solo il corpo individuale; oggetto delle sue invenzioni sarà anche il "corpo sociale", l'insieme degli individui che costituiscono la popolazione. Dal XVI secolo in poi questa, come mostra Foucault⁶³, sarà il prodotto stesso del *governo*, e sarà monitorata, studiata, preservata in quanto dalla sua forza e dalla sua salute dipenderanno la forza e la salute dello Stato.

I biopoteri concorreranno alla formazione dell'uomo come oggetto di sapere e alla nascita delle scienze umane, ma saranno determinanti anche per la formazione dell'identità individuale. Essi, infatti, ricoprono un ruolo importante all'interno delle tecniche di soggettivizzazione contro cui Foucault pensava

⁶¹ Petrillo, A., "Critica della verità e ricerca della vita in Foucault. Questioni di metodo", op. cit., p. 56.

⁶² Dreyfus, H., Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p. 159.

⁶³ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 [trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano, Feltrinelli, 2005].

dovesse attrezzarsi e agire la filosofia come “analisi critica del nostro mondo”⁶⁴.

I.II.III. *L'anatomo-politica del corpo umano: le discipline*

A partire dal XVI secolo tutta una serie di pratiche disciplinari utilizzate nei conventi e negli eserciti, comincia a diffondersi in altre istituzioni, fino a espandersi a tutto il campo sociale e a raggiungere la completa applicazione in una istituzione tipica del XIX secolo: il carcere. Le “discipline-blocco”, tipiche di istituzioni chiuse che hanno funzione essenzialmente negative di protezione dal male e di sospensione del tempo, lasciano il posto alle “discipline-meccanismo” in grado di svolgere nelle istituzioni e nella società un ruolo direttamente produttivo, rivolto alla formazione e alla gestione delle forze fisiche.⁶⁵ Le pratiche disciplinari si allontanano, così, dai luoghi religiosi e militari in cui erano sorte e “tendono ad installarsi nei settori più importanti, più centrali, più produttivi della società e vanno ad innestarsi su alcune delle grandi funzioni essenziali: la produzione manifatturiera, la trasmissione delle conoscenze, la diffusione delle attitudini e delle abilità, l'apparato bellico”⁶⁶. È l'estensione progressiva, lungo il XVII e il XVIII secolo di quella che Foucault chiama una “tecnologia politica del corpo”⁶⁷.

Il corpo, sostanzialmente come elemento di produzione, viene investito da un potere disciplinare sottile, incoerente, dai multiformi meccanismi, un potere che lo investe, lo addestra, lo marca; un potere che agisce su due versanti; infatti “è in gran parte come forza di produzione che il corpo viene investito da

⁶⁴ Foucault, M., “Perché studiare il potere: la questione del soggetto”, op. cit., p. 244.

⁶⁵ Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 [trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 228 e ss.].

⁶⁶ Ivi, p. 230.

⁶⁷ Ivi, p. 29.

rapporti di potere e di dominio, ma, in cambio, il suo costituirsi come forza di lavoro è possibile solo se esso viene preso in un sistema di assoggettamento [...]: il corpo diviene forza utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato”⁶⁸. Le discipline, dunque, hanno un duplice obiettivo: da un lato vi è necessità di controllare i corpi, renderli “docili”; di costruire, attraverso i loro meccanismi⁶⁹, degli esseri gestibili, obbedienti; dall’altro, lo scopo è quello di aumentarne le utilità, la forza, la produzione. “Diciamo - spiega Foucault - che la disciplina è il procedimento tecnico unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa, ridotta come forza «politica», e massimalizzata come forza utile”⁷⁰.

Il potere disciplinare risponde alle esigenze della società moderna. Quando quest’ultima si trasforma, infatti, quando cambiano la sua organizzazione sociale ed economica, le sue priorità, non ha più bisogno della forma tradizionale di potere che si manifesta nella repressione e nel prelievo il prelievo; essa, piuttosto, ha bisogno di un potere diffuso, reticolare, produttivo e gestore. È necessario sempre più potere per gestire una società sempre più complessa, per gestire “l’accumulazione degli uomini” oltre che quella capitalistica⁷¹. Questo sovrappiù di potere, inoltre, deve essere il meno costoso possibile (sia in termini economici che in termini di discrezione, di relativa invisibilità, di scarsa

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Foucault fa una minuziosa analisi dei regolamenti in uso nelle fabbriche, nelle scuole, negli eserciti, negli ospedali, nelle prigioni. Ciò che emerge è che le discipline agiscono sui corpi attraverso la loro precisa ripartizione (attuata tramite procedure di addestramento e di distribuzione) nel tempo e nello spazio; esse si fissano al corpo, lo formano grazie ai meccanismi della *sorveglianza gerarchica* e della *sanzione normalizzatrice*. Quest’ultima investe i comportamenti quotidiani, i gesti minimi che si allontanano dal modello e riconduce attraverso *micropenalità* il soggetto alla normalità. Sorveglianza gerarchica e sanzione normalizzatrice convergono all’interno dell’*esame* (tecnica specifica del potere disciplinare). Questo è un “controllo normalizzatore, una sorveglianza che permette di qualificare, sorvegliare, punire. [Esso] manifesta l’assoggettamento di coloro che vengono percepiti come oggetti e l’oggettivazione di coloro che sono assoggettati”. (Ivi, p. 202).

⁷⁰ Ivi, p. 241.

⁷¹ Ivi, p. 240.

resistenza che suscita) e allo stesso tempo in grado di diffondersi omogeneamente sulla società.

Lo sviluppo del potere disciplinare avviene quindi in un preciso contesto storico e si pone in un rapporto complesso con una serie di fattori che sono principalmente l'incremento della popolazione, lo sviluppo di un'economia produttiva di tipo capitalistico (crescita dell'apparato produttivo e aumento delle sue capacità), l'estensione quantitativa dei gruppi da controllare (esercito, popolazione scolastica, popolazione ospedalizzata); ed è a queste esigenze che risponde questa nuova tecnologia di controllo sociale.

L'avvento delle discipline è inoltre legato al raggiungimento del dominio politico della borghesia lungo il XVIII secolo. Se, infatti, la borghesia aveva messo a punto un quadro giuridico formalmente egualitario e aveva organizzato un regime parlamentare, se la libertà contrattuale (come fondamento della società oltre che del libero mercato) e la volontà individuale costituivano la forma giuridica dell'organizzazione sociale, ciò era stato in parte possibile perché tutta una rete di potere disciplinare aveva ingabbiato e tenuto sotto controllo questa libertà e garantita la coercizione; perché le discipline formavano una sorta di "controdiritto" la cui funzione era quella di "introdurre dissimmetrie insormontabili e di escludere la reciprocità"⁷². Dunque "le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche."⁷³

In quest'ottica, forse, si spiega anche perché, nonostante i grandi cambiamenti delle sue strutture e dei suoi meccanismi, si sia rimasti legati ad una visione essenzialmente repressiva del potere. Probabilmente, ci spiega Foucault, perché

⁷² Ivi, p. 242.

⁷³ *Ibidem*. Scrive ancora Foucault che le discipline sono state "la contropartita politica delle norme giuridiche secondo le quali veniva ridistribuito il potere." Non sono "la forma umile ma concreta di ogni morale", esse sono piuttosto "un fascio di tecniche fisico-politiche." (ivi, p. 243).

[...] il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere. Il potere sarebbe accettato se fosse interamente cinico? Il segreto non è per lui abuso; è indispensabile al suo funzionamento. E non solo perché l'impone a quelli che sottomette, ma forse perché è altrettanto indispensabile a questi ultimi: l'accetterebbero se non vi vedessero altro che un limite posto al loro desiderio, che permette di ottenere un parte intatta - anche se ridotta - di libertà? Il potere come puro limite alla libertà è, almeno nella nostra società, la forma generale della sua accettabilità.⁷⁴

I.II.IV. *Biopolitica della specie umana*

Il biopotere si articola diversamente a seconda dell'oggetto della sua presa: quando il corpo diviene bersaglio del potere si sviluppano le discipline; quando oggetto del potere diventa la vita della specie e i fenomeni che la riguardano, si sviluppa la biopolitica. Entrambe queste articolazioni del biopotere rispondono alle difficoltà in cui si è trovata la vecchia organizzazione del potere sovrano nel controllare fenomeni ampi e complessi di esplosione demografica e industrializzazione e hanno costituito elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo⁷⁵. Si è verificato un duplice adattamento nei

⁷⁴ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 77

⁷⁵ Questo, scrive, Foucault, "non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici. [...] se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo- e di bio-politica, inventati nel XVIII secolo come tecniche di potere presenti a tutti i livelli del corpo sociale ed usati da istituzioni molto diverse (la famiglia come l'esercito, la scuola o la polizia, la medicina individuale o l'amministrazione delle collettività), hanno agito a livello dei processi economici, del loro sviluppo, delle forze che vi sono all'opera e lo sostengono; hanno operato come fattore di segregazione e di gerarchizzazione sociale, agendo sulle forze rispettive degli uni e degli altri, garantendo rapporti di dominazione ed effetti di egemonia; l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale, l'articolazione della

meccanismi del potere: attraverso la disciplina il controllo “dal basso” dei corpi; con la biopolitica il controllo “dall’alto” delle popolazioni.

Disciplina e biopolitica investono due aspetti diversi, ma complementari della vita. L’una investe il corpo e lo forgia come forza docile e allo stesso tempo utile, l’altra si occupa della globalità dei fenomeni che riguardano la vita della specie, della popolazione e delle misure in grado di proteggerla dai rischi che la percorrono. Lunghi dal contrapporsi, i due “poli”⁷⁶ del biopotere si situano su due diversi livelli fra i quali intercorre un fascio intermedio di relazioni: vi sono, cioè, dei “luoghi”, dei campi, dei saperi rilevanti per entrambe le forme di potere.

C’è stato un periodo della storia moderna in cui un forte sviluppo economico, in particolare quello agricolo, l’aumento della produttività e delle risorse è stato più elevato dello sviluppo demografico che contemporaneamente favoriva. Ciò ha consentito un netto miglioramento delle condizioni materiali di vita e l’uscita dell’uomo occidentale dalla sua condizione di essere sottoposto al rischio costante di morte dovuta a carestie ed epidemie; inoltre il formarsi delle conoscenze sulla vita e sulla sopravvivenza degli uomini fanno sì che “la morte comincia a non assillare più direttamente la vita.”⁷⁷ Si crea, cioè, uno spazio d’azione politica sottratto all’incombente della morte. In questo spazio, “organizzandolo ed allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli e a modificarli.”⁷⁸ Fra settecento e ottocento nuovi saperi e nuove politiche sorgono intorno all’ingresso di questa nuova “forma di vita” nella *polis* e si occupano innanzitutto degli

crescita dei gruppi umani con l’espansione delle forze produttive e la ripartizione differenziale del profitto, sono stati resi in parte possibili dall’esercizio del bio-potere, nelle sue forme e con i suoi procedimenti svariati.” (Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 124-125).

⁷⁶ Foucault usa questa espressione sia ne *La volontà di sapere*, op. cit., p.123, che in *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 219.

⁷⁷ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p.126.

⁷⁸ *Ibidem*.

aspetti fondamentali che la riguardano: natalità, mortalità e longevità; questi fenomeni di massa, messi in rapporto, sono studiati statisticamente e danno vita alle discipline demografiche e alle prime politiche di incremento della popolazione.

L'uomo occidentale apprende a poco a poco cosa è una specie vivente in un mondo vivente, cosa vuol dire avere un corpo, delle condizioni di esistenza, delle probabilità di vita, una salute individuale e collettiva, delle forze modificabili ed uno spazio dove le si può distribuire in maniera ottimale. Per la prima volta nella storia la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere [...] passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e di intervento del potere.⁷⁹

Di questo nuovo ruolo che la vita assume nelle dinamiche politiche è testimonianza la formazione (a partire dalla seconda metà del XVIII secolo) di una politica che assume il benessere fisico e la salute della popolazione come obiettivo diretto.⁸⁰ Questa esigenza, soprattutto rispetto ai problemi medici, emerge da vari punti del corpo sociale: non è solo lo Stato che se ne fa carico, ma anche associazioni religiose, di soccorso e beneficenza, società di sapienti e (all'inizio del XIX secolo) le società di statistica⁸¹.

Due aspetti fondamentali di questa politica della salute, di questa “noso-politica”, riguardano la famiglia e l'igiene pubblica. La famiglia è il luogo in cui è possibile agire direttamente sulla futura popolazione, sui bambini: su essa si interviene per assicurare il corretto sviluppo dei corpi e degli atteggiamenti, attraverso di essa si perviene primariamente e immediatamente a quella che Foucault chiama “medicalizzazione degli individui.”⁸² L'igiene pubblica, che si sviluppa in questo periodo, assume come obiettivi l'eliminazione delle epidemie, il calo del tasso di

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Foucault, M., “La politica della salute nel XVIII secolo”, in *Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997.

⁸¹ *Ivi*, p. 188.

⁸² *Ivi*, p. 194.

morbilità e l'aumento dell'età media. Agisce attraverso interventi medici autoritari e assunzioni di controllo innanzitutto sugli spazi in generale, sull'ambiente (fognature, ventilazione della città, dislocazione dei quartieri, dei cimiteri ecc.); agisce sugli individui: i medici devono insegnare loro l'igiene personale, della casa e dell'alimentazione. In seguito al crescente ruolo strategico assunto dai medici, si forma un sapere medico-amministrativo⁸³ adoperato come strumento di potere attraverso il quale la popolazione "viene inquadrata in tutta una serie di prescrizioni che riguardano non soltanto la malattia, ma le forme generali dell'esistenza e del comportamento [...]."84

Inoltre nel XVIII secolo si sviluppa l'ospedale come luogo di medicalizzazione collettiva, mentre prima l'ospedale era un luogo in cui i poveri trovavano assistenza in attesa della morte. Nasce la medicina sociale che, nella sue varie declinazioni (medicina di stato, medicina urbana e medicina del lavoro), avrà l'obiettivo di assicurare la salute degli individui in funzione, però di quella collettività organica che va definendosi come *popolazione*. La medicina diviene uno dei meccanismi, uno dei saperi-poteri con cui la politica assume il suo nuovo compito: quello di occuparsi direttamente della vita, di gestirne i processi biologici. La medicina, insomma, è "una strategia bio-politica."⁸⁵

Essa ha un ruolo importante nel pensiero di Foucault perché, riguardando contemporaneamente il corpo individuale come strumento di disciplina e il "corpo" sociale come tecnologia biopolitica, taglia "ortogonalmente" le diverse articolazioni del biopotere e costituisce un insieme di sapere-potere essenziale per

⁸³ "Il medico diviene il gran consigliere e il grande esperto, se non nell'arte di governare, almeno in quella di osservare, di correggere e di migliorare il «corpo» sociale e di conservarlo in uno stato di salute permanente." (Ivi, p. 196).

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ M. Foucault, "La nascita della medicina sociale", in *Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 222.

capire come agisce, quali strategie e quali tattiche mette in campo il biopotere.

Anche la sessualità presenta questa polivalenza tattica; anch'essa mira all'individuo come potere disciplinare (si pensi soltanto alla nascita della figura dell'onanista e alla crociata contro la masturbazione infantile⁸⁶) e alla popolazione come sapere biopolitico (per via degli influssi che la sessualità può avere sui processi biologici in generale e sugli effetti di procreazione in particolare). Foucault ha molto studiato questo tema⁸⁷ e quello della "repressione sessuale" che è stato, probabilmente, uno degli spunti per le sue acute intuizioni sul potere. Ha notato come lo stesso termine sia un'invenzione recente e ha analizzato il ruolo che questo "dispositivo" ha avuto nella formazione della nostra etica, dei nostri comportamenti individuali e collettivi.⁸⁸ L'importanza del dispositivo di sessualità nel discorso biopolitico emerge dalla progressiva medicalizzazione della sessualità nel XIX secolo a dell'attribuzione alla sua irregolarità della capacità di turbare da un lato i corpi (come causa diretta di malattie) dall'altra la popolazione (in quanto si riteneva la devianza sessuale trasmissibile alle generazioni successive⁸⁹). Il sesso viene usato come un dispositivo che permette contemporaneamente di accedere alla vita del corpo e a quella della specie, esso "serve come matrice delle discipline e principio delle regolazioni"⁹⁰. Il dispositivo di sessualità come biopotere evidenzia la stretta correlazione, l'interdipendenza strategica fra disciplinamento e regolazione. I due aspetti del biopotere sono necessari l'un l'altro: a volte le tecniche del biopotere si sono "appoggiate" su motivazioni d'ordine biopolitico per raggiungere effetti di

⁸⁶ Per questo tema si veda Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999 [trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*. Milano, Feltrinelli, 2000].

⁸⁷ Vi ha dedicato una *Storia della sessualità* in tre volumi ed è presente in molti dei suoi scritti e dei suoi interventi.

⁸⁸ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit.

⁸⁹ Id., *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp. 217-218.

⁹⁰ Id., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 129.

disciplinamento (si pensi alle sessualizzazione del bambino, avvenuta “sotto la forma di una campagna per la salute della razza”⁹¹ oppure all’isterizzazione delle donne, che ricorrendo alle retoriche sulle loro responsabilità nei confronti dei figli, “della solidità dell’istituzione familiare e della salvezza della società”⁹², ha permesso una medicalizzazione penetrante del loro corpo e del loro sesso). Altre volte è stato invece il contrario: interventi di natura regolatrice hanno fatto leva “sull’esigenza di disciplina e di *dressages* individuali”⁹³ (Foucault porta come esempio il controllo delle nascite e la psichiatrizzazione delle perversioni).

Punto di snodo fra discipline e biopolitica è, dunque, anche la psichiatria. Sorta come tecnica disciplinare, la sua successiva medicalizzazione la dispone al controllo della normalità. Nel corso del tempo ha spostato la sua attenzione dalla figura del mostro a quella dell’anormale⁹⁴: figura ricorrente da correggere, da *normalizzare* appunto. La costituzione e lo sviluppo di tecniche di controllo che vengono applicate alle anomalie ritenute pericolose hanno dato il via alle nuove modalità di cura e di gestione delle vite e della sua protezione nei confronti dei rischi che la minacciano.

Questo passaggio, l’articolazione della psichiatria come potere biopolitico, avviene nel corso del XIX secolo quando un nuovo campo di intervento conoscitivo è organizzato intorno alla perizia medico-legale. Se in precedenza vi era un’esclusione reciproca fra crimine e follia nel senso che lì dove vi era follia non poteva esserci crimine, con la perizia medico-legale in campo psichiatrico si crea una saldatura tra sapere giudiziario e sapere medico che permette la dichiarazione di colpevolezza del soggetto pericoloso e il suo internamento in manicomio come malato⁹⁵. Tuttavia per Foucault, la perizia medico-legale è una pratica che

⁹¹ Ivi, p. 130.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Id., *Gli anormali*, op. cit.

⁹⁵ Ivi, pp. 37-38.

fondamentalmente non è né medica, né giudiziaria e che, anzi, produce una distorsione di entrambi i saperi; la sua funzione è piuttosto connessa allo sviluppo del concetto di *individuo pericoloso*, e permette lo scambio “tra categorie giuridiche - definite dal codice stesso e che impongono di punire solo se c’è veramente intenzione di nuocere o c’è dolo - e nozioni mediche come, per esempio, quelle di «immaturità», di «debolezza dell’ Io», di «mancato sviluppo del super-Io», di «struttura caratteriale» e via di seguito.”⁹⁶ Attraverso questo scambio che, come dice Foucault, “quanto più è epistemologicamente debole, tanto meglio funziona”⁹⁷, è possibile una reazione sociale unitaria che supera l’alternativa istituzionale “o la prigione o l’ospedale” e che segna un *continuum* di potere che va dalla terapeutica alla punizione e che risponde alla funzione di fronteggiare il rischio costituito dall’individuo pericoloso.

La psichiatria penale attraverso un linguaggio spesso “puerile” e desueto⁹⁸ e il diritto penale per via dell’introduzione delle attenuanti - che introducono nel processo elementi legati alla persona⁹⁹ - danno vita, insieme, alla perizia medico-legale: questa si presenta come estranea ai due poteri (medico e giudiziario) e sembra essere lo strumento di un potere che Foucault definisce “provvisoriamente” *normalizzatore* rivolto non “a delinquenti o a innocenti, a malati in opposizione a non malati”¹⁰⁰, quanto piuttosto a quella che egli chiama la categoria degli “anormali” e che la perizia medico-legale contribuirebbe a definire, trasformando il potere giudiziario e quello psichiatrico in una istanza di controllo dell’anormale¹⁰¹.

Il diritto penale classico, quello illuministico da Beccarla in poi, quello “del fatto”, legato all’offesa di un “bene giuridico”

⁹⁶ Ivi, p. 39.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 38.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 46.

¹⁰¹ *Ibidem*.

lascia pian piano il posto ad un diritto penale centrato “sull’individuo” in cui nozioni come quelle di «pericolosità sociale» e di «attenuante» avranno un sempre più rilevante ruolo biopolitico di controllo del rischio. La persona, i suoi comportamenti, le sue abitudini diventano oggetto di controllo e possono costituire contemporaneamente elementi per fondare responsabilità penali e sintomi di un’anormalità da correggere.

Ma torniamo alla biopolitica in generale. Essa, occupandosi della vita biologica delle popolazioni, tesse una trama di potere che si sottrae alla logica della sovranità, che non si fonda più sul diritto di uccidere. La morte, spiega Foucault, perde progressivamente l’importanza simbolica di un passaggio da un potere ad un altro, da quello terreno a quello celeste, e diviene il luogo in cui il potere perde l’oggetto della sua presa, il momento in cui il corpo sfugge al potere; la morte viene squalificata perché questo adesso non se ne occupa più, se non come fenomeno biopolitico, come *mortalità*.

Foucault declina il diritto sovrano di vita e di morte sostanzialmente come un potere che si disinteressa della vita fin quando non esercita il diritto di metterla a rischio per difendere il sovrano o per ripristinare una lesa maestà: è quello che egli chiama il diritto di *far morire o lasciar vivere*.¹⁰² Con la biopolitica questa declinazione del potere sovrano s’inverte: il potere che prende in carico la vita, la gestisce, la regola non si occupa più di dare la morte per affermare se stesso, non è più solo “potere di spada”; i suoi obbiettivi sono altri e si esprime più attraverso le tecniche di cui abbiamo parlato che per mezzo della manifestazione violenta e omicida della sua forza. È, insomma, un potere che *fa vivere e lascia morire*¹⁰³, che si diffonde nella trama sociale attraverso un reticolo di istanze regolative e

¹⁰² Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 120 e ss. e Id., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 213.

¹⁰³ *Ibidem*.

normalizzatrici, che abbandona lo *splendore dei supplizi*¹⁰⁴ e crea il carcere come strumento di punizione e di controllo generalizzato. Il potere moderno, dietro le codificazioni, sotto la forma della legge, applicherà uno schema di dominio che non sarà più quello della legge, ma quello della norma:

La legge - scrive Foucault - non può non essere armata, e la sua arma, per eccellenza, è la morte; a quelli che la tradiscono, essa risponde, almeno come ultima risorsa, con questa minaccia assoluta. La legge si riferisce sempre alla spada. Ma un potere che avrà il compito di occuparsi della vita avrà bisogno di meccanismi continui, regolatori e correttivi. Non si tratta più di far entrare in gioco la morte nel campo della sovranità, ma di distribuire ciò che è vivente in un dominio di valore e di utilità. Un tale potere deve qualificare, misurare, apprezzare, gerarchizzare, piuttosto che manifestarsi nel suo scoppio omicida; non deve tracciare la linea che separa i nemici del sovrano dai soggetti obbedienti; opera distribuzioni intorno alla norma. Non voglio dire che la legge scompaia, o che le istituzioni della giustizia tendano a sparire; ma che la legge funziona sempre più come norma; e che l'istituzione giudiziaria s'integra sempre più ad un continuum di apparati (medici, amministrativi, ecc.), le cui funzioni sono soprattutto regolatrici. Una società normalizzatrice è l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita. Nei confronti delle società che abbiamo conosciuto fino al XVIII secolo, siamo entrati in una fase di regressione della dimensione giuridica; le Costituzioni scritte nel mondo intero, dalla rivoluzione francese in poi, i Codici redatti e rimaneggiati, tutta un'attività legislativa permanente e rumorosa, non devono creare illusioni: sono le forme che rendono accettabili un potere essenzialmente normalizzatore.¹⁰⁵

Foucault affronta il problematico rapporto fra biopotere e morte; mai come dal XIX secolo in poi l'organizzazione del potere è stata in grado di garantire la vita da un lato, di distruggerla o dimostrarsi in grado di farlo, dall'altro. È il rovescio paradossale della biopolitica: la *tanatopolitica*. La minaccia atomica e batteriologica in grado di distruggere la vita umana nella sua

¹⁰⁴ Id., *Sorvegliare e punire*, op. cit., cap. I.

¹⁰⁵ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 127-128.

totalità, costituirà l'estremo paradosso del biopotere, ma già a partire dal XIX secolo le guerre non si fanno più in nome di una sovranità da difendere, ma per la sopravvivenza della popolazione. Proprio quando la guerra subisce una trasformazione radicale, quando gli eserciti diventano di massa, si spingono intere popolazioni alla guerra in nome della loro stessa sopravvivenza: "i massacri diventano vitali"¹⁰⁶. Si uccide per sopravvivere, ma la sopravvivenza non è quella giuridica della sovranità, ma quella biologica delle popolazioni.

Là dove gli stati mantengono per loro il diritto di togliere la vita come estrema sanzione penale, anche lì il cambiamento dovuto al biopotere è evidente: l'esecuzione della pena capitale, a partire dalla rivoluzione francese, mira ad essere la più asettica possibile; si vuole uccidere senza dolore, immediatamente, senza torture e squartamenti. Anche nel dispiegamento massimo del potere, che può essere invocato solo per estirpare un male, per proteggere la società da "una specie di pericolo biologico"¹⁰⁷, si mira direttamente alla vita e l'intervento sul corpo diventa solo lo strumento per raggiungere l'"anima".

Il razzismo ha giocato un ruolo decisivo nel rapporto fra biopolitica e tanatopolitica. Com'è possibile, si chiede Foucault, che un potere che investe la vita, la regola e la protegge, ad un certo punto *lasci morire*, eserciti la sua funzione di morte?¹⁰⁸ Il razzismo, quello moderno, biologico, agisce innanzitutto come elemento discriminatorio fra la vita che deve essere mantenuta e protetta perché sana buona e quella che invece deve essere negata e uccisa perché inferiore e capace di compromettere la purezza della prima; consente, inoltre, di instaurare un rapporto "biologico" tra la vita degli uni e la morte degli altri nel momento in cui costituisce un gruppo come un pericolo, interno od esterno, per la vita della popolazione. Il razzismo, in regime di biopotere, è

¹⁰⁶ Ivi, p. 121.

¹⁰⁷ Ivi, p. 122.

¹⁰⁸ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 220.

il meccanismo che permette l'attivazione “della funzione omicida dello stato”¹⁰⁹.

Se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca e si esercita al livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione¹¹⁰.

I.II.V. *Dalla biopolitica della specie umana al governo delle popolazioni: il liberalismo fra libertà e sicurezza*

Ciò che fin ora s'è detto può considerarsi una sintesi del lavoro di Foucault sul tema del biopotere dal momento in cui inizia ad occuparsene fino al corso tenuto al Collège de France nel 1975-1976.

A partire dal corso del 1977-1978¹¹¹, il tema della biopolitica sembra da Foucault sottoposto ad una torsione interna: a seguito dell'emersione del problema del *governo*, la questione del potere biopolitico moderno viene analizzata non più a partire dal rapporto fra popolazione, guerra e questione razziale - come aveva fatto nel corso precedente, nel tentativo di generalizzare a livello collettivo il funzionamento della normatività disciplinare attraverso lo schema polemico della lotta¹¹² - ma a partire da quello fra popolazione ed economia da cui emerge un diverso tipo di razionalità prescrittiva. Quest'ultima non si basa più su di una *norma* attorno a cui operare delle distribuzioni e, alla luce dello

¹⁰⁹ Ivi, p. 221.

¹¹⁰ Id., *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 121.

¹¹¹ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 [trad. it. Sicurezza, territorio, popolazione, Milano, Feltrinelli, 2005] (d'ora in poi indicato, riferendosi all'edizione italiana, con la sigla *STP*).

¹¹² Su questo passaggio si veda di Senellart, M., la “Nota del curatore”, in *STP*, pp. 271-292 e “Governamentalità e ragion di stato”, in AA.VV., *Governare la via. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, (a cura di S. Chignola), Verona, Ombre Corte, 2006.

schema da essa fornito, selezionare il normale e l'anormale, ma su di una *normalità* che emerge dall'osservazione¹¹³ di fenomeni collettivi e che tende a ricondurre a sé quelli che da essa deviano in maniera eccessiva. È a partire dalla normalità che si deduce la norma. "Viene prima il normale", dice Foucault¹¹⁴.

Ora, questa nuova razionalità normativa, che in senso stretto è una normalizzazione¹¹⁵, è possibile grazie all'azione di quelli che Foucault chiama *dispositivi di sicurezza* che, in quanto tecniche preventive, sicure e generalizzabili, consentono la gestione dei fenomeni collettivi che diventano sempre più complessi. La definizione della normalità avviene utilizzando le nuove, per il XVIII secolo, nozioni di *caso, rischio, pericolo e crisi* che, fondando la loro analisi su criteri statistici, si applicano al fenomeno collettivo, la popolazione, che viene a costituirsi come unità da analizzare. In altre parole, la costituzione dell'unità *popolazione* è indispensabile per rinvenire la normalità da perseguire poi attraverso i diversi dispositivi di sicurezza. Foucault interroga la razionalità normativa dei dispositivi di sicurezza perché nel suo stesso modo di formarsi - il far giocare fra loro le diverse distribuzioni di normalità "in modo che le più sfavorevoli siano ricondotte al livello delle più favorevoli"¹¹⁶ - è rinvenibile il modo di gestire proprio del governo. Un governo che, appunto, *lascia giocare* e trae da questo libero gioco, da cui risultano le normalità favorevoli, le regole per normare - cioè normalizzare - il proprio oggetto d'intervento. Se le distribuzioni di normalità - il cui libero gioco produce la normalità favorevole che diventerà norma - risultano dall'analisi dell'oggetto stesso d'intervento del governo e

¹¹³ Foucault sottolinea il rapporto che questa razionalità di governo ha con gli elementi di realtà: "il meccanismo di sicurezza non va ad applicarsi sull'asse sovrano-sudditi che esige la sottomissione totale e passiva dei primi al secondo. Il meccanismo di sicurezza di applica, invece, su processi che i fisiocratici chiamavano fisici e si potrebbero definire naturali o, anche, semplicemente descrivere come elementi di realtà" (*STP*, p. 57). In questo senso il liberalismo può intendersi come naturalismo.

¹¹⁴ *STP*, p. 55.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 56

¹¹⁶ *Ivi*, p. 55.

se tale oggetto deve essere considerato nel suo insieme, senza rotture e discontinuità, perché gli si possano applicare le nozioni statistiche attraverso cui si effettuano le analisi, si capisce come sia la stessa razionalità normativa di questa modalità di potere - il *governo* - a istituire il suo oggetto come fenomeno unitario. Tale oggetto è la *popolazione*. E si capisce anche ciò che si diceva all'inizio, e cioè il perché dell'utilizzo di un modello d'analisi del potere biopolitico moderno non più incentrato sul rapporto fra popolazione e guerre di razze, ma su quello fra popolazione ed economia politica: è l'economia politica liberale che rivendica quella libertà del sociale da cui derivano la sua unificazione come oggetto d'intervento del governo e le norme per governarlo.

La nozione di popolazione mostra così il suo nuovo spessore concettuale: la sua invenzione costituisce la condizione stessa dell'esercizio del potere su di essa. Tutto ciò comporta dei profondi cambiamenti sia nel rapporto fra collettivo e individuo, sia nella sovrapposizione dell'economia di potere biopolitica e quella disciplinare¹¹⁷ e fa apparire "un personaggio politico assolutamente nuovo, che fino ad allora non esisteva o non era stato percepito, riconosciuto e isolato: la popolazione, che entra prepotentemente in scena nel XVIII secolo"¹¹⁸.

La razionalità politica moderna, che è una razionalità biopolitica, costituisce, pertanto, come suo campo d'intervento regolatore la popolazione. Questa passa al centro dell'interesse politico e sostituisce, come fenomeno vivente, l'interesse che la politica premoderna aveva per il *territorio*: per Machiavelli il problema politico della sicurezza si rivolgeva ancora al territorio, al problema, cioè, della stabilità del territorio per una società feudale¹¹⁹. L'emersione della popolazione e della relativa razionalità del potere che la governa, porta Foucault, alla ricerca genealogica delle condizioni d'emergenza di tale razionalità, ad

¹¹⁷ Ivi, p. 58.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, p. 57.

interrogare prima la questione del governo all'interno della cultura occidentale, poi, nel corso del 1979¹²⁰, a confrontarsi con l'ideologia liberale come tecnologia di governo.

In *Sécurité, territoire, population* Foucault s'interroga sul problema della sicurezza e dei dispositivi ad essa correlati come razionalità operativa di un potere che si occupa della popolazione e dei problemi che li lega al tessuto urbano. La domanda che si pone è se sia possibile, analizzando le tecnologie di sicurezza, parlare di una "società di sicurezza"¹²¹; se sia possibile, di conseguenza, affermare che "nelle nostre società, l'economia generale del potere si sta trasformando nell'ordine della sicurezza"¹²²: la razionalità che si afferma dal XVIII secolo sembra mostrarsi, non solo nei meccanismi volti a modificare qualcosa nel biologico della popolazione, ma anche nei "tipici meccanismi di controllo sociale, come nel caso della penalità"¹²³.

Ma è nel punto di articolazione fra sistemi di sicurezza e popolazione che Foucault rinviene la questione della *governamentalità*¹²⁴. A questo problema pensa di dover rendere conto al fine di accedere ad un'analisi politica dello stato che, attraverso la generalizzazione della razionalità disciplinare, non riesce a dispiegarsi sui nuovi fenomeni di massa come la popolazione. Dunque, attraverso la nozione di governamentalità,

¹²⁰ Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004 [trad. it. *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005] (d'ora in poi indicato, riferendosi all'edizione italiana, con la sigla *NB*).

¹²¹ *STP*, p. 21.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Foucault intende per governamentalità tre cose: "[Primo,] l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche, che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere, nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per governamentalità intendo la tendenza, la linea di forza che in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo governo su tutti gli altri - sovranità, disciplina [...]. Infine, per governamentalità bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente governamentalizzato" (*STP*, p. 88).

Foucault prova a “passare all’esterno dello stato”¹²⁵ per chiedersi se questo non vada ricollocato in una tecnologia più ampia di potere che ne avrebbe determinato mutamenti e funzionamenti e per verificare l’ipotesi dell’emersione di una società di sicurezza in cui lo stato partecipa alla gestione di fenomeni che Foucault, nel corso precedente, aveva definito “bio-sociologici”¹²⁶.

Nel corso *Nascita della biopolitica*, riallacciandosi all’ultima lezione del corso precedente, in cui metteva in evidenza come fosse stata l’economia politica a portare avanti la critica allo stato di polizia, Foucault prova a mostrare come il liberalismo appaia la forma di razionalità propria del biopotere. Il problema sarà, allora, “studiare il liberalismo come quadro generale della biopolitica”¹²⁷.

In questo quadro Foucault legge il mercato come strumento di veridizione, da un lato, e come mezzo di autolimitazione interna, dall’altro. Il liberalismo per Foucault, andrebbe declinato più come “naturalismo”¹²⁸ in base alla funzione che questo assegna ai fenomeni naturali per la definizione della normalità da perseguire attraverso il governo. La libertà è dunque al centro di questa visione ideologica e tecnologica di governo. Con l’avvertenza però che la libertà “non va considerata come un universale che presenterebbe, nel tempo, un compimento progressivo”¹²⁹. La libertà non sarebbe nient’altro che “un rapporto attuale fra governanti e governati”¹³⁰ in cui è una concessa in maniera più o meno ampia; la pratica di governo liberale non si limita a rispettare delle libertà particolari. La pratica di governo liberale, ci dice Foucault, “consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove ci sono delle libertà”. La nuova arte di governo ha bisogno di libertà, essa ne *consuma* per attivare, come abbiamo visto, la stessa razionalità normativa; e, se la pratica di governo liberale consuma

¹²⁵ *Ivi*, p. 96.

¹²⁶ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 216.

¹²⁷ *NB*, p. 33 (nota).

¹²⁸ *NB*, p. 63.

¹²⁹ *NB*, p. 65.

¹³⁰ *Ibidem*.

libertà, essa “è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche ad organizzarla”¹³¹.

Una pratica di governo, una razionalità fondata sulla dinamica consumo-produzione di libertà, implica il problema del pericolo. Poiché, però, tale razionalità e tale pratica affrontano problemi collettivi attraverso saperi statistici, il pericolo, correlato alla libertà, deve declinarsi come *rischio*: possibilità statistica che il pericolo si concretizzi. Una tale logica di governo porta con sé un pericolo principale che consiste nel fatto che si attivi un processo di produzione-distruzione che il liberalismo racchiude; un rapporto, cioè, “continuamente mobile, tra la produzione della libertà e ciò che, producendola, rischia di limitarla e di distruggerla”¹³². In sintesi e approssimativamente:

la libertà del comportamento nel regime liberale, nell’arte liberale di governare, è suscitata e richiesta perché se ne ha bisogno, serve come elemento di regolazione, a condizione tuttavia di averla prodotta e organizzata. Dunque, nel regime del liberalismo la libertà non è un dato, un ambito già costituito che si tratterebbe semplicemente di rispettare [...]. La libertà è qualcosa che si fabbrica in ogni istante. Il liberalismo, pertanto, non è accettazione della libertà, ma ciò che si propone di fabbricare la libertà in ogni istante, suscitarla e produrla, con ovviamente tutto l’insieme di costrizioni, di problemi di costo che questa produzione comporta¹³³.

Il criterio per calcolare il costo di questa produzione di libertà è “il rovescio e la condizione stessa del liberalismo”: la *sicurezza*¹³⁴. Il problema della sicurezza è, cioè, il problema della gestione dei rischi che la libertà comporta, la protezione dell’interesse collettivo contro l’interesse individuale, la messa in campo di tutte quelle strategie che consentono di vigilare affinché

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *NB*, p. 66.

¹³³ *NB*, p. 67.

¹³⁴ *Ibidem.*

”la meccanica degli interessi non sia fonte di pericoli né per gli individui, né per la collettività”¹³⁵.

Questo problema fondamentale della produzione di libertà da parte del liberalismo chiama in causa la sicurezza come strumento di gestione dei rischi e dei pericoli; questi sono prodotti incessantemente dalla condizione ‘libera’ dell’uomo, ma sono anche incitati dal liberalismo il cui motto è, dice Foucault, “vivere pericolosamente”¹³⁶. Ciò significa che gli individui “sono posti continuamente in condizione di pericolo”¹³⁷: essi sono costretti a vivere la loro vita, la loro condizione, come continuamente sottoposta a pericoli; ed è proprio questa sorta di stimolo al pericolo “a rappresentare una delle implicazioni più importanti del liberalismo”¹³⁸:

pericoli quotidiani. Pericoli continuamente suscitati, riattulizzati, messi in circolazione da quella che potremmo chiamare la cultura politica del pericolo [...]. Insomma, ovunque si può constatare la sollecitazione del timore e del pericolo, che è in qualche modo la condizione, il correlato psicologico e culturale interno al liberalismo. Non c’è liberalismo senza cultura del pericolo¹³⁹.

Foucault non manca di far notare una sorta di doppio registro che denota la forma liberale di governo: l’attenzione al gioco delle libertà all’interno della società civile, la produzione e il consumo di queste libertà, richiedono una contropartita: “la formidabile estensione delle procedure di controllo, di costrizione e coercizione”¹⁴⁰ come elemento di congiunzione fra discipline e liberalismo.

Un ultimo punto sembra meritevole d’attenzione. Foucault, introducendo il problema delle crisi della razionalità liberale, ragiona sul meccanismo (che è poi quello dello stato sociale)

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *NB*, p. 68.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *NB*, pp. 68-69.

¹⁴⁰ *NB*, p. 69.

attraverso il quale la governamentalità liberale “introduce un sovrappiù di libertà, mediante un sovrappiù di controllo e intervento”¹⁴¹. È uno stimolante tema che rende ancora più complesso il rapporto fra razionalità disciplinare e razionalità governamentale, ma che inserisce il tema dell'intervento statale nell'economia all'interno della questione biopolitica, contribuendo, si pensa, ad allargarne i margini di operatività analitica.

La torsione cui è sottoposta la griglia analitica del biopotere risulta, dunque, dalla combinazione della razionalità di governo liberale - che agisce su fenomeni complessivi, ma non attraverso tecniche che richiamano l'apparato disciplinare, come quelle che si pongono all'intersezione fra individuo e popolazione - con i dispositivi di sicurezza, che investono aspetti della vita della popolazione non legati esclusivamente a quelli biologici. Sembra di poter avanzare l'ipotesi che, investiti da questa razionalità biopolitica siano anche le questioni legate, in generale, all'assunzione globale del fenomeno popolazione - che a questo punto potrebbe essere sostituita del termine società - attraverso la fondamentale questione del rischio: la questione della disoccupazione, ad esempio, può essere considerata in termini di rischio e costituire un parametro per il governo della popolazione/società; potrebbe consentire un maggiore intervento dello stato che, a costo di rappresentare una crisi della razionalità liberale, s'inserisce nel governo di un fenomeno che - spingendosi oltre la soglia *normale* - rischia di destabilizzare la *vita* dell'unità assunta come oggetto di governo.

La popolazione, insomma, annovera fra le questioni inerenti alla sua *vita*, non solo le questioni prettamente biologiche - come l'igiene pubblica - o le questioni che erano assai prossime a queste - come quella psichiatrica. Riguardano adesso la vita delle popolazioni anche le questioni economiche prese in carico

¹⁴¹ *Ibidem.*

dall'economia politica e le questione della sicurezza come insieme di meccanismi dediti alla protezione dai rischi.

Il punto centrale, per validare o meno l'ipotesi che la definizione di biopolitica dipenda da una forma di razionalità nell'esercizio del potere e non solo dagli aspetti della vita su cui un tale potere agisce, sembra risiedere nel rapporto fra biopotere e governamentalità. Non bisogna sottovalutare il fatto che Foucault inizia ad adoperare la terminologia col prefisso *bio-* (biopotere, biopolitica, biostoria) nel pieno della maturazione dei suoi studi sul potere disciplinare. Lo spostamento verso una griglia analitica dei rapporti di potere che afferisce ad un altro livello d'intervento (non più quello individuale del corpo, ma quello collettivo della popolazione), segue, in Foucault, il tentativo di applicare lo schema della battaglia fra dispositivi e corpi per comprendere la relazione di potere che intercorre fra potere regolatore e popolazione. Ma questo tentativo, come sostiene Senellart¹⁴², si dimostra non produttivo. L'analisi della biopolitica attraverso l'analisi del "razzismo di stato" si fondava sullo schema polemico elaborato nell'analisi del potere disciplinare; l'analisi della razionalità biopolitica liberale mostra l'emergere di un altro tipo di razionalità normativa che non risponde alle logiche dello scontro, ma, come s'è visto, a quelle dell'economia. Ed è per questo che Foucault s'è addentrato in un'analisi che lo ha portato a riconoscere nella forma *governamentalità* il modo attraverso cui si esercita il potere regolatore nelle società liberali.

La domanda che sembra opportuno porsi, per tornare al punto centrale di cui prima, è la seguente: quando parla di potere governamentale intende Foucault procedere alla esplicazione della razionalità biopolitica? È la governamentalità la forma che il biopotere assume nelle società liberali?

Se s'accetta l'impostazione fin qui seguita, se il *governo* è biopolitico, allora la biopolitica stessa consiste nella gestione della

¹⁴² Senellart, M., "Governamentalità e ragion di stato", op. cit., p. 29.

popolazione attraverso una certa razionalità. Tale razionalità è quella dei dispositivi di sicurezza: una razionalità che fa perno su fenomeni collettivi specifici irriducibili alla sfera individuale e in cui la nozione di rischio assume il ruolo di “base tecnologica”¹⁴³.

Tutto ciò mostra quanto Foucault si accingesse a posizionarsi, nella sua ontologia dell’attualità, sempre più vicino al presente e oltre il suo presente, anticipando temi - come quelli becksiani del rischio o quelli inerenti alla centralità della razionalità del mercato e della sua dimensione ultra-statuale - che sembrano intercettare i cambiamenti profondi che segnano il contemporaneo. Temi che insieme rendono il senso in cui si usa il termine biopolitica, di come possa funzionare ancora nella costruzione di analisi critiche dei poteri.

I.III. La biopolitica in alcuni suoi interpreti

L’idea della biopolitica (in quanto *nozione, concetto o griglia analitica*) ha generato, da vent’anni a questa parte, una discussione che non cessa di alimentarsi e riprodursi¹⁴⁴. Da quando Foucault ha, infatti, recuperato il termine¹⁴⁵ e lo ha riconnesso ai nuovi meccanismi di potere apparsi sulla scena europea a partire dal XVIII secolo, la biopolitica ha assunto una notevole rilevanza filosofica. Gli orizzonti di pensiero aperti dalle nuove tecnologie - dalle biotecnologie in particolare - hanno reso sempre più attuale il nocciolo duro della nozione di biopolitica: il fatto cioè, che a partire da un certo periodo storico il potere politico abbia

¹⁴³ Petrillo, A., “Sicurezza”, in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifesto libri, 2006, p. 293.

¹⁴⁴ La bibliografia sul tema è vastissima. La parola biopolitica è divenuta di moda. Il suo uso si è così tanto diffuso che risulterebbe problematico farne un resoconto esaustivo. Si rinvia qui alla rassegna bibliografica proposta da Antonella Cutro in: Id., *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005.

¹⁴⁵ Sulla storia della parola e sui suoi utilizzi precedenti o alternativi a quello proposto da Foucault, si veda Cutro, A., *Biopolitica*, op. cit., pp. 17 e ss.

cominciato ad occuparsi degli aspetti biologici della vita dell'essere umano in quanto specie, costituendo così l'idea stessa di popolazione quale macroentità biopolitica da governare attraverso dispositivi di sicurezza.

Alla fortuna che il pensiero di Foucault ha conosciuto in molti settori delle scienze umane grazie all'affinamento di metodologie innovative ed incisive, si aggiunge quella dovuta all'enucleazione di una nozione che più di altre sembra offrirsi come efficace strumento ermeneutico di una realtà che non sembra più possibile leggere alla luce dell'apparato concettuale elaborato dalla filosofia politica e giuridica della modernità; tale apparato è messo in crisi dall'irrompere della globalizzazione e dalla crisi dello stato nazionale e della sua sovranità. Scrive Roberto Esposito:

La nozione di 'biopolitica' [...] tende a rompere con la successione dei concetti finora sottoposti ad analisi e con la stessa prospettiva storico-concettuale. Si può dire in maniera molto generale che la biopolitica è contemporaneamente la 'situazione concreta' in cui da tempo ci troviamo e l'orizzonte filosofico destinato a interpretarla [...]. Essa, intesa nel senso insieme più ampio e radicale, è un modo, o forse il modo, di fare filosofia oggi. Di fare filosofia nel, sul, del mondo contemporaneo."¹⁴⁶

Nell'affrontare la questione, dopo l'obbligato passaggio sui testi Foucaultiani, ci sembra opportuno adesso passare in rassegna le declinazioni che lo strumentario concettuale legato alla biopolitica ha conosciuto in alcuni dei suoi maggiori interpreti. Tale rassegna non pretende affatto di essere esaustiva. Vuole solo indicare alcuni dei più interessanti sviluppi che l'idea del biopotere ha conosciuto negli ultimi anni.

¹⁴⁶ Esposito, R., "Storia dei concetti e ontologia dell'attualità", in *Filosofia Politica*, n. 1/2006, il Mulino, Bologna, 2006, p. 5.

I.III.I. *Immunitas e biopolitica*

La biopolitica, come pratica di conservazione e di riproduzione della vita, entra e in un certo senso ispira, il paradigma immunitario elaborato da Roberto Esposito¹⁴⁷.

Per “immunizzazione” s’intende una categoria interpretativa capace di ricomprendere al suo interno fenomeni diversi appartenenti ad ambiti diversi, tuttavia riconducibili ad una stessa istanza di “risposta protettiva nei confronti di un rischio”¹⁴⁸. Tale protezione si attiva per evitare non la contaminazione, ritenuta inevitabile, ma “la sua diramazione incontrollata e inarrestabile in tutti i gangli produttivi della vita”¹⁴⁹. Il meccanismo protettivo, come un’immunizzazione indotta, prende in gioco la vita stessa, negandola per proteggerla: come l’induzione di una forma attenuata di infezione permette lo sviluppo di anticorpi in grado di rendere immune l’organismo, allo stesso modo il male che affligge la vita di un sistema (giuridico, politico, teologico, comunicativo) va contrastato non eliminandolo, ma includendolo all’interno dei suoi confini, così che esso si ponga come la condizione costitutiva e di efficacia della cura stessa.

Il discorso di Esposito prende le mosse dall’applicazione del paradigma immunitario al diritto: la funzione immunitaria del diritto nei confronti della comunità è universalmente riconosciuta. Questo serve a preservare la vita associata dagli impulsi violenti che la percorrono e svolge il suo compito assorbendo al proprio interno, irreggimentando e dosando quella stessa violenza che emerge dalla comunità. Da ciò deriva il carattere contraddittorio del diritto come sistema immunitario.

Il diritto si configura in questi termini come violenza alla violenza; infatti, la violenza non solo costituisce il presupposto del diritto, meglio, il suo fondamento, ma lo accompagna nel suo

¹⁴⁷ Esposito, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

¹⁴⁸ Ivi, p. 3.

¹⁴⁹ Ivi, p. 5

esercizio. Il diritto, una volta posto, nega la violenza, ma per farlo utilizza la violenza ormai istituzionalizzata. Esso dunque non è altro che “violenza alla violenza per il controllo della violenza”¹⁵⁰.

Tale concezione pone però degli interrogativi: esiste il rischio che il diritto, nell’immunizzare la società dalla violenza attraverso la violenza, veda infrangersi al suo interno quell’equilibrio che gli permette di interiorizzare la violenza esterna? Può succedere che alla rottura di questo equilibrio la violenza assorbita si riversi in maniera incontrollata nella società fino ad annientarla? La possibilità che un sistema immunitario impazzisca scatenando le sue forze contro ciò che dovrebbe proteggere è presente sia all’interno dei sistemi immunitari biologici che in quelli sociali.

Questo problema non si pone se si accoglie l’accezione che, del diritto come sistema immunitario, ha Niklas Luhman. Egli critica in maniera radicale l’idea che fra società e diritto esista un rapporto come fra due entità distinte che si condizionano a vicenda. Visto dall’ottica della sua teoria dei sistemi il diritto è un sottosistema della comunicazione sociale che si sviluppa per differenziazione ed “è costituito da tutte le comunicazioni sociali che vengono formulate con riferimento al diritto”¹⁵¹. Come sistema di comunicazione il diritto ha il compito di produrre “certezze per aspettative di comportamento non-ovvie”¹⁵². Questa funzione è collegata con il sistema immunitario della società.

Il nesso fra sistema giuridico e sistema immunitario si coglie nel modo di funzionare e di applicarsi del diritto. La selezione di aspettative di comportamento pone il diritto nella condizione di poter anticipare possibili conflitti attraverso la previsione da un lato, della possibilità della violazione delle aspettative, dall’altro, delle modalità per la loro riaffermazione. Tale riaffermazione delle aspettative violate avviene mediante la “lettura” delle

¹⁵⁰ *ivi*, p. 35

¹⁵¹ Luhman, N., *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 61.

¹⁵² Luhman, N., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 578.

contraddizioni attraverso i binomi *lecito/illecito* e *permesso/proibito*. Ciò permette di “sviluppare mediante differenziazione un tipo specifico di acquisizione di informazione”¹⁵³ e di far funzionare tale modalità di acquisizione di informazioni “anche e soprattutto quando si verificano conflitti. Il diritto - scrive, infatti, Luhman - non serve ad evitare i conflitti [...]. Il diritto cerca soltanto di evitare l’effettuarsi violento dei conflitti, fornendo per ogni conflitto forme di comunicazione appropriate”¹⁵⁴. Anzi, “Esso è appropriato alla società non soltanto se recepisce i conflitti che si verificano, ma, più propriamente, solo quando riesce a produrre un numero sufficiente di conflitti ed a mettere a disposizione una sufficiente complessità interna per il loro trattamento.”¹⁵⁵

Dunque, il diritto come sistema immunitario ha la funzione non di proteggere *tout court* la società dai pericoli che la attraversano, ma di produrre le contraddizioni e i meccanismi per il loro superamento. In questo modo innesca e tutela, attraverso l’uso dello schema *lecito/illecito*, “l’autopoiesi del sistema di comunicazioni rappresentato dalla società, difendendola dal maggior numero possibile di perturbazioni che tale sistema produce al proprio interno.”¹⁵⁶

Il ruolo produttivo assegnato nel sistema ai conflitti e alle contraddizioni, permette di superare la “dicotomia oppositiva fra ordine e conflitto”¹⁵⁷ e rende il sistema autoriflessivo (un sistema,

¹⁵³ Ivi, p. 179. Luhman in seguito spiega: “se è vero che, con la professionalizzazione del trattamento giuridico dei problemi, anche il sistema giuridico ha finito per avvalersi di termini quali didattica, conoscenza, scienza, è tuttavia indubbio che l’impiego cognitivo serve qui soltanto a creare presupposti decisionali e trae la propria dignità specifica da questa funzione, limitata quanto specifica. Un’importante caratteristica funzionale dell’attività giuridica sta proprio nel fatto che essa decide da sola le cognizioni di cui ha bisogno e che essa deve essere in grado di giungere a decisioni anche in assenza di cognizioni (divieto di diniego di giustizia) - come un sistema immunitario.”

¹⁵⁴ Ivi, p. 580.

¹⁵⁵ Ivi, p. 580 - 581.

¹⁵⁶ Ivi, p. 581.

¹⁵⁷ Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit., p. 58.

cioè, che costituisce gli stessi elementi dai quali è costituito) oltre che autopoietico.

Anche la nozione di biopolitica rientra pienamente nel discorso immunitario. La politica assume il compito di proteggere e conservare la vita, “immunizzandola dai rischi di estinzione che la minacciano”¹⁵⁸, ma per fare questo, ha bisogno di assumere il corpo come oggetto di intervento; corpo che, sociale o individuale, rappresenta “il fronte di resistenza, simbolico e materiale, della vita nei confronti della morte”¹⁵⁹.

Il passaggio, indicato da Foucault, dal potere sovrano che *fa morire e lascia vivere* a quello che *fa vivere e lascia morire*¹⁶⁰, non coincide con la fine dell’uso della morte da parte della politica; piuttosto la morte assume tutt’altro significato: non è più la riaffermazione del potere sovrano, il risarcimento contro la lesa maestà, ma diviene essa stessa strumento di conservazione e protezione della vita.

In questi termini la biopolitica può essere usata come strumento di critica e smascheramento del concetto di sovranità¹⁶¹ fondata sulla classica *potestas vitae ac necis*, dal momento in cui il biopotere si caratterizza per la sua relazione con la vita più che con la morte. La morte - che è sempre il momento a partire dal quale la vita è pensabile - non scompare dall’orizzonte del potere sovrano; piuttosto cambia la sua funzione, adeguandosi ad un potere che investe e gestisce la vita. Così la stessa morte, collocata nel contesto biopolitico, svela la dialettica immunitaria: essa

¹⁵⁸ Ivi, p. 134.

¹⁵⁹ Ivi, p. 135.

¹⁶⁰ Foucault in più parti, come s’è visto, indica il capovolgimento del diritto sovrano di vita e di morte, che egli declina come “diritto di *far morire o lasciar vivere*”, nel “diritto di *far vivere o lasciar morire*”, da cui emergono i nuovi elementi del potere sovrano che non riguardano più solo funzioni di “prelievo”(di cose, di tempo, di vita), ma soprattutto funzioni positive di produzione e di accrescimento delle forze.

¹⁶¹ De Giovanni, B., “Discutere la sovranità”, in AAVV, *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

diviene una “piega interna” della vita, “una modalità - o una tonalità - della sua stessa conservazione”¹⁶².

I.III.II. *Biopolitica e potere sovrano*

Giorgio Agamben ha preso spunto dalla nozione foucaultiana di biopolitica e, spingendola oltre il suo piano d'emergenza storica, ne ha fatto lo strumento per ripensare radicalmente alcune figure fondamentali del pensiero filosofico, giuridico e politico. Rimessi in discussione sono la sovranità, lo stato di eccezione e i diritti umani. Indagata è la struttura originaria della costruzione politica occidentale: l'*arcanum imperii*.

Il punto d'avvio della riflessione è costituito dal discorso sulla sovranità, più precisamente dal paradosso della sovranità. Agamben, infatti, parte dalla concezione schmittiana di sovranità (sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione) e ne approfondisce gli aspetti paradossali¹⁶³.

Per capire la sovranità bisogna far riferimento allo stato di eccezione, figura dell'ordinamento giuridico che consente la sospensione, ai fini della sua conservazione, dell'ordinamento giuridico stesso. L'immagine della legge che prevede la sospensione di se stessa (“la legge - dice Agamben - è fuori di se stessa”) rende bene anche l'idea della situazione in cui versa il sovrano: egli, decidendo sullo stato di eccezione, è contemporaneamente fuori e dentro l'ordinamento giuridico. La figura logica dell'eccezione si profila così come una paradossale “esclusione inclusiva”: essa non si limita ad escludere, ad interdire, ma sospende l'ordinamento “lasciando, cioè, che esso si

¹⁶² Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit., p. 162.

¹⁶³ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. Significativamente la prima parte dell'opera è dedicata interamente alla “Logica della sovranità”; il primo capitolo di intitola “Il paradosso della sovranità”.

ritiri dall'eccezione, l'abbandoni. Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella. [...]. Chiamiamo *relazione di eccezione* questa forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione"¹⁶⁴. L'eccezione si pone in uno stato di indifferenziazione fra fatto e diritto, essa - scrive ancora Agamben - "non concerne né una *questio iuris* né una *questio facti*, ma la relazione stessa fra il diritto e il fatto"¹⁶⁵. In questo senso l'eccezione è la forma originaria del diritto; ed è per questo che per Schmitt la decisione sull'eccezione costituisce quella situazione fondante la sovranità in cui non c'è bisogno di diritto per creare diritto.

Cogliendo un suggerimento di J.-L. Nancy, Agamben accosta la relazione di eccezione alla relazione di bando: "Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono"¹⁶⁶. Se, dunque, l'eccezione è la struttura della sovranità, questa è allora "la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione"¹⁶⁷.

Questo approdo teorico porta ad interrogarsi su quale "vita" sia qui in questione. Lo spunto di riflessione viene anche da ciò che Benjamin ritiene essere il portatore del nesso fra violenza e diritto, ciò che egli chiama "nuda vita". La ricerca prosegue dunque con l'analisi del rapporto che lega nuda vita e potere sovrano.

La figura su cui si concentra Agamben è quella, risalente al diritto romano arcaico, dell'*homo sacer*. Sacro era l'uomo che, giudicato colpevole dal popolo per un delitto, non poteva essere

¹⁶⁴ Ivi, p. 22.

¹⁶⁵ Ivi, p. 31.

¹⁶⁶ Ivi, p. 34.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

sacrificato ritualmente, tuttavia chi la avesse ucciso non sarebbe incorso nell'accusa di omicidio. Come, ci si chiede, questa figura può far luce sulla struttura politica occidentale la cui origine si situa in una zona di indistinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico?

La *sacratio* da un lato sottrae l'uomo allo *ius divinum* - perché non è sacrificabile, perché la violenza su di lui non è sacrilegio - dall'altro allo *ius umanum* - perché diviene uccidibile. Così la sua struttura si configura come una doppia *exceptio* che ricorda l'eccezione sovrana. "Come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia uccidibile, è la vita sacra*"¹⁶⁸.

L'uomo sacro è esposto ad un'azione umana - l'uccidibilità che non è omicidio né sacrificio - che si situa nella zona-limite caratteristica dell'eccezione, della decisione sovrana. Il rapporto fra la figura dell'*homo sacer* e quella del potere sovrano permettono di spiegarle entrambe. L'*homo sacer*, così,

rappresenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio. *Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera.*¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ivi, p. 91.

¹⁶⁹ Ivi, p. 92.

Così le figure del sovrano e dell'*homo sacer* mostrano il loro nesso nella loro simmetria. Sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri*; *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani.

Se oggi si fa riferimento alla sacertà della vita per opporla al potere sovrano sui corpi, essa in origine esprimeva “proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono”¹⁷⁰. A questo punto è possibile ripensare i diritti umani e la loro funzione storica, nell’ottica di questa impostazione che tende, come dice Dal Lago¹⁷¹, a scardinare le pretese ideologiche della filosofia politica e del diritto intorno al concetto di sovranità. Alla luce di quest’impianto teorico, infatti, i diritti dell’uomo sanciti alla fine del XVIII secolo perdono l’alone di valori metagiuridici universali per divenire il luogo in cui la modernità porta alla luce e sancisce formalmente il carattere originario della sovranità. La loro funzione storica s’inserisce nel processo di formazione degli stati nazionali:

Le dichiarazioni dei diritti rappresentano la figura originaria dell’iscrizione della vita naturale nell’ordine giuridico-politico dello stato-nazione. Quella nuda vita naturale che nell’antico regime era politicamente indifferente e apparteneva, come vita creaturale, a Dio e, nel mondo classico era (almeno in apparenza) chiaramente distinta come *zoé* dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella struttura dello stato e diventa anzi il fondamento terreno della sua legittimità e della sua sovranità.¹⁷²

La vita naturale, la *nascita* vengono poste alla base dell’ordinamento. Tuttavia l’uomo, la sua nuda vita, viene immediatamente riassorbito dalla figura del cittadino, l’unica in

¹⁷⁰ Ivi, p. 93.

¹⁷¹ Dal Lago, A. “Normalità dello stato di eccezione. A proposito di *homo sacer*”, in AAVV., *Biopolitiche minori*, (a cura di P. Peticari), Roma, Manifestolibri, 2003.

¹⁷² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 140.

grado di tutelarne i diritti. Così vita naturale e vita politica tornano a coincidere attraverso l'iscrizione dell'elemento nativo "nel cuore stesso della comunità politica"¹⁷³; ed è grazie a questo passaggio che si può attribuire la sovranità alla *nazione*. "Le dichiarazioni dei diritti vanno allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale"¹⁷⁴.

Il legame fra natività e nazionalità da un lato e i diritti dell'uomo dall'altro, era già venuto alla luce negli scritti della Arendt. Nel suo *Le origini del totalitarismo*¹⁷⁵ associava infatti la condizione del rifugiato nell'Europa fra le due guerre alla "fine dei diritti dell'uomo". E proprio la figura del rifugiato rappresentava la scissione fra natività e nazionalità il cui nesso era alla base della moderna sovranità e svelava come il rifugiato - che senza nazionalità altro non era che uomo, nuda vita - non godesse in realtà degli "universali" diritti "umani".

Col ventesimo secolo dunque vanno in crisi sia il paradigma moderno di sovranità fondato sul binomio nascita-nazione, sia i diritti umani considerati come presupposto dei diritti del cittadino. Si verifica uno scollamento fra diritti dell'uomo e diritti del cittadino che porta alla separazione oggi estrema fra umanitario e politico. Le organizzazioni umanitarie tendono per forza di cose ad occuparsi della nuda vita, la stessa su cui si fonda la sovranità da cui si vuole proteggere la vita. "L'umanitario - scrive Agamben - separato dal politico non può che riprodurre l'isolamento della vita sacra su cui si fonda la sovranità e il campo, cioè lo spazio puro dell'eccezione, è il paradigma biopolitico di cui esso non riesce a venire a capo"¹⁷⁶.

Abbiamo tracciato a grandi linee il pensiero che Agamben ha sviluppato a partire dal concetto di biopolitica elaborato da Foucault. Ciò che divide i due autori è sicuramente una diversa

¹⁷³ Ivi, p. 141.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Cfr. Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

¹⁷⁶ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p 148.

impostazione e soprattutto un diverso livello d'indagine. Se Foucault analizza minutamente (è stato definito un "cartografo"¹⁷⁷) le pratiche messe in campo dal potere, Agamben cerca di restituire alla politica una sua ontologia, cerca il senso primo, l'*arcanum* della costituzione politica occidentale; e pensa di svolgere questa ricerca nel punto che, secondo lui, Foucault aveva lasciato in ombra: Foucault, infatti, riteneva che il potere moderno fosse portatore contemporaneamente due istanze: una totalizzante, un'altra individualizzante; ed è il punto di incrocio di queste due tecnologie di potere che Agamben indaga nella sua ricerca fino a giungere alla conclusione per cui "l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario - anche se occulto - del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originaria del potere sovrano*"¹⁷⁸.

I.III.III. *Società di disciplina, società di controllo*

"Siamo in una crisi generalizzata di tutti gli ambienti di internamento, carcere, ospedale, fabbrica, scuola, famiglia. [...] I ministri competenti non fanno che annunciare delle riforme ritenute necessarie. Riformare la scuola, riformare l'industria, l'ospedale, l'esercito, il carcere; ciascuno sa però che queste istituzioni sono finite, sono a più o meno breve scadenza. Si tratta unicamente di gestire la loro agonia e di tenere occupata la gente fino all'insediamento delle nuove forze che bussano alla porta. Sono le *società di controllo* che stanno sostituendo le società disciplinari."¹⁷⁹

¹⁷⁷ La definizione è di Deleuze. Cfr. Id., *Foucault*, op. cit.

¹⁷⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁹ Deleuze, G., *Pourparler*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990 [tr. it. Macerata, Quodlibet, 2000, p. 235].

Così Deleuze ha dato lo spunto per una serie di ricerche su questo intravisto passaggio da un tipo di società che funziona attraverso istituzioni disciplinari che praticano controllo e formazione in modo sostanzialmente chiuso, ad un altro tipo di società in cui gli “interni” vanno in crisi e tendono ad aprirsi ad un tipo di controllo diffuso, continuo che si adatta al sistema e alla zona su cui insiste (“...qualcosa come un calco autodeformante...”¹⁸⁰). Se l’internamento (nell’ospedale, nella caserma, nella scuola, nella fabbrica) era la tecnica principale della società disciplinare è evidente che ce ne stiamo allontanando: tutte le istituzioni che la caratterizzano sono in crisi. E ciò, dice Deleuze¹⁸¹, era chiaro anche a Foucault, che delle discipline era in un certo senso il teorico.

Toni Negri e Michael Hardt fanno uso delle intuizioni di Deleuze e le combinano con la nozione foucaultiana di biopotere; nel loro ampio e variegato *Impero*¹⁸² un capitolo, dedicato alla biopolitica¹⁸³, si apre con una dichiarazione di debito nei confronti di Foucault: è la sua opera che permette di individuare il passaggio storico fondamentale dalla società di disciplina a quella di controllo e di “riconoscere la natura *biopolitica* del nuovo paradigma di potere”¹⁸⁴. Sostanzialmente solo la società di controllo è in grado di attivare e di estendere completamente al proprio interno i meccanismi di potere che mirano alla protezione e riproduzione della vita: se nella società disciplinare il biopotere produce ancora effetti parziali, nella società di controllo la biopolitica si dispiega totalmente e grazie al biopotere il controllo “raggiunge le profondità delle coscienze e dei corpi e, a un tempo, la totalità delle relazioni sociali”¹⁸⁵. Il biopotere diviene lo

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 236.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 230. Si veda anche “La société disciplinaire en crise”, in Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, Paris, Gallimard, vol. III, pp. 532-534.

¹⁸² Hardt, M., Negri, T., *Empire*, Harvard, Harvard University Press, 2000 [trad. it *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002]

¹⁸³ *Ivi*. Il capitolo cui si fa riferimento è il secondo della parte prima, il cui titolo recita: “La produzione biopolitica”.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 40.

strumento grazie al quale l'impero "cerca di dominare direttamente la natura umana"¹⁸⁶.

Gli autori di *Impero* affermano di dovere molto a Foucault, tuttavia alcune loro posizioni teoriche sembrano a volte incompatibili con l'insegnamento foucaultiano; altre volte, l'unico prestito reale da Foucault, sembra essere quello terminologico.¹⁸⁷ Fanno, infatti, un uso particolare della nozione di biopotere, distinguendolo sia dal potere disciplinare che dalla biopolitica; e su questo fondano la fiducia nella capacità della *moltitudine* di attrezzarsi per la nuova rivoluzione antimperiale¹⁸⁸. Per Foucault, come s'è visto, le discipline, lungi dal contrapporsi al biopotere, ne costituivano uno dei due momenti essenziali: quello che riguardava la gestione e il controllo dei corpi individuali e che agiva in maniera complementare al governo della vita della popolazione¹⁸⁹.

Inoltre il loro nuovo umanesimo, il credere ad una "natura umana" oppressa e capace di ritrovare se stessa si scontra con l'antiumanesimo di Foucault che vedeva la stessa idea di uomo forgiata nella modernità proprio a partire da un insieme di saperi e di poteri di cui parte essenziale era proprio il biopotere.¹⁹⁰

Sensibile al tema del passaggio alla società di controllo è, all'interno del panorama giuridico, il pensiero criminologico. Alessandro De Giorgi¹⁹¹, analizzandone la storia, evidenzia il

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 16.

¹⁸⁷ Per una dura critica al lavoro di Negri e Hardt in generale e al loro rapporto con Foucault in particolare, si veda: Turchetto, M., "L'impero colpisce ancora", articolo pubblicato sulla rivista virtuale *Intermarx* (sito internet: <http://www.intermarx.com/interventi/impero.html>).

¹⁸⁸ "Si tratta di una rivoluzione che sfuggirà al controllo, poiché il biopotere e il comunismo, la cooperazione e la rivoluzione restano insieme semplicemente nell'amore, e con innocenza." (Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero*, op. cit., p. 382).

¹⁸⁹ *Cfr. supra* § I.II.II.

¹⁹⁰ Foucault annunciava la "morte dell'uomo" nel suo libro *Le parole e le cose*. Si veda, sempre sulla natura umana, il dibattito avuto da Foucault con Chomsky e riportato in Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, Paris, Gallimard, 1994, vol. II, pp. 471 e ss.

¹⁹¹ De Giorgi, A., *Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, Derive-Approdi, 2000. *Cfr* anche: Id., *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Verona, Ombre corte, 2002.

passaggio da una concezione correzionale ad una neutralizzatrice della pena. Dagli anni settanta, col fallimento delle politiche riabilitative, si passa a politiche preventive e intimidatorie. Si afferma la convinzione che non si può agire sulle cause del crimine e sulle condizioni sociali che lo generano. A questo passaggio, che sostanzialmente corrisponde alla crisi del modo di produzione fordista, si accompagna l'elaborazione di un modello "attuariale". Con questo termine De Giorgi fa riferimento ai procedimenti matematici di calcolo del rischio usati nei modelli assicurativi. Questo modello di controllo non investe più singoli soggetti da correggere, ma (secondo un modello di controllo sociale che passa da quello "disciplinare" a quello del "controllo", appunto) intere "classi" di soggetti a rischio, interi gruppi sociali.

Anche qui sembra profilarsi una distinzione fra potere disciplinare e un potere che si attua attraverso diverse pratiche e che segnerebbe il passaggio da un modello di società ad un altro. Forse è necessario, con Foucault, ritenere che forme di potere disciplinare e di controllo, al di là del diverso rapporto che hanno avuto nel tempo, costituiscono entrambe parti essenziali del tipo di potere che caratterizza le nostre società dal XVII secolo in poi: il biopotere. Lo stesso Foucault non ha mai creduto che la prigione potesse avere effetti rieducativi; piuttosto essa ha creato classi delinquenziali (il carcere crea comunità e solidarietà fra i detenuti che si mantengono anche fuori dalla prigione) utilizzate a loro volta per fini economici e politici¹⁹².

Poi è forse il caso di chiedersi se il modello attuariale di controllo, investendo gruppi collettivi, parti di popolazione, con attività di controllo e redistribuzione del rischio, non rientri in un modello biopolitico di controllo sociale che, invece di contrapporsi ad un modello disciplinare (che, pur se in crisi, continua a

¹⁹² Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, op. cit. p. 305. Per lo stesso tipo di analisi si veda anche: Michel Foucault, "Dai supplizi alle celle" intervista con R.-P. Droit, in *Dalle torture alle celle*, Cosenza, Lericci, 1979, pp. 25 e ss.

funzionare in molte istituzioni) costituisce, come dice Foucault, l'altro polo dello stesso biopotere¹⁹³.

Nuove forme di potere e di controllo si diffondono nella società: braccialetti elettronici per controllare i detenuti a distanza, videosorveglianza per la sicurezza privata e pubblica, grandi sistemi tecnologici per il controllo delle comunicazioni e dei dati personali¹⁹⁴; e questi sono solo esempi di un paradigma che cambia, trasforma se stesso e le strutture e i rapporti che investe. Questo cambiamento può essere visto come un grande salto di qualità, come l'avvento di una nuova epoca. Oppure si può ritenere che in fondo la razionalità della società di controllo sia la stessa di quella della società di disciplina, che il mutamento degli ultimi trenta o quaranta anni non rappresenti quel salto di qualità che l'invenzione del potere disciplinare aveva rappresentato per la civiltà occidentale, ma che costituisca piuttosto un'intensificazione, un completamento del diagramma disciplinare e un approfondimento del biopotere coerente col suo funzionamento¹⁹⁵.

I.III.IV. *Sul 'concetto' di biopolitica*

Il tema della biopolitica, come si è visto, è oggi molto diffuso nel dibattito filosofico, e non solo. Il costante riferimento alla nozione e al suo inventore sono la testimonianza dell'importante

¹⁹³ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit. Su questa tematica in generale, si veda *supra* § I.II.II.

¹⁹⁴ Per questi temi si vedano: Lyon, D., *Surveillance Society. Monitorino Everyday Life*, Buckingham-Philadelphia, Open University Press, 2001 [trad. it. *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Milano, Feltrinelli, 2002]; Lianos, M., *Le nouveau contrôle social*, Paris, L'Harmattan, 2001 [trad. it. *Il nuovo controllo sociale*, Avellino, Elio Sellino Editore, 2005].

¹⁹⁵ Razac, O., "Anciennes et nouvelles technologies du biopouvoir, une articulation efficace", relazione tenuta al convegno internazionale di studi *Un lavoro disperso e mutevole. La cartografia sociale di Michel Foucault*, Procida, 20-21 maggio 2004.

contributo dato da Foucault al pensiero contemporaneo. È questo contributo che spesso costituisce le premesse per lo sviluppo delle ricerche di cui si è parlato. Ma spesso si prendono le mosse da un pensiero per poi allontanarsene o criticarlo in parte; così è anche per Foucault. Ciò che colpisce in questo caso è che tre autori diversi, con progetti e approdi teorici diversi, rimproverano sostanzialmente la stessa cosa a Foucault: una certa carenza di approfondimento.

Esposito riconduce all'incertezza della nozione "biopolitica" le diverse interpretazioni di cui è stata oggetto negli ultimi anni, e l'incertezza della nozione al mancato approfondimento concettuale, da parte di Foucault, dei due lemmi che la compongono (*bios* e *politica*)¹⁹⁶.

Agamben pensa che Foucault si sia arrestato nella sua ricerca e, forse a causa della morte, non sono state indagate tutte le implicazioni del concetto di biopolitica. Ciò che non sarebbe emerso nel suo lavoro, secondo Agamben, è il "nascosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere"¹⁹⁷.

Negri e Hardt affermano che Foucault non sia riuscito ad allontanarsi dal modello epistemologico strutturalista che improntava i suoi primi lavori, e che tale metodo, sacrificando "la dinamica del sistema, la temporalità creativa dei suoi movimenti e la *sostanza ontologica* della riproduzione sociale e culturale"¹⁹⁸, gli abbia impedito di cogliere "le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica"¹⁹⁹.

Si può forse dire, per inquadrare contemporaneamente tutte queste critiche in un'unica cornice epistemologica, che esse derivano fondamentalmente dal diverso approccio conoscitivo che gli autori in questione hanno rispetto a Foucault. Per Pierangelo Di

¹⁹⁶ Esposito, R. "Biopolitica, immunità, comunità", in AA.VV., *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

¹⁹⁷ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 9.

¹⁹⁸ Hardt, M., Negri, A., *Impero*, op. cit. p. 43 (corsivo nostro).

¹⁹⁹ *Ibidem*.

Vittorio, se si rintracciano carenze nel discorso di Foucault sulla biopolitica, è perché questa nozione viene utilizzata come “concetto” filosofico capace di spiegare effetti teorici di ampia portata; il suo nucleo (il nesso fra politica e vita) viene astratto per fondare una teoria complessiva e significativa vuoi del potere, vuoi del fondamento politico occidentale.

Per capire perché la biopolitica si presta ad assumere questo ruolo, bisogna sottolineare la sua potenzialità totalizzante e unificatrice di senso. La biopolitica, una volta concettualizzata, si presta a rispondere “a un’ esigenza di *totalizzazione*, ossia alla volontà speculativa di comprendere la realtà, riconducendola a un principio che sia in grado di rispecchiarla come una totalità unitaria di senso”²⁰⁰. Presa in questo atteggiamento squisitamente filosofico, la biopolitica, così come sviluppata da Foucault, mostra carenze teoriche e ambiguità categoriali.

Se, però, si colloca la nozione all’interno del progetto critico foucaultiano, le critiche si riassorbono e perdono vigore: il pensiero di Foucault è un pensiero critico²⁰¹, che egli stesso definiva come pratica storico-filosofica volta allo smascheramento del fondamentalismo moderno, ossia dell’uso politico e degli effetti di potere delle verità filosofiche e scientifiche²⁰². Foucault pensava che le costruzioni teoriche totalizzanti, le “teorie avvolgenti e globali” avessero un “effetto inibitore”²⁰³ sulla critica, che presenta, per contro, la caratteristica di essere essenzialmente “locale, non centralizzata, che non ha bisogno, per stabilire la propria validità, del beneplacito di un regime comune”²⁰⁴.

²⁰⁰ Di Vittorio, P., “Biopolitica e psichiatria”, in AA.VV., *Michel Foucault e il potere psichiatrico*, “aut aut”, n° 323/2004.

²⁰¹ Per “critica” Foucault intendeva quel pensiero che nasce con lo sviluppo della “governamentalizzazione, caratteristica delle società europee occidentali intorno al XVI secolo” (Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p.37) e vi si oppone come “l’ arte di non essere eccessivamente governati” (ivi, p. 38).

²⁰² Di Vittorio, M., *Biopolitica e psichiatria*, op. cit.

²⁰³ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.15.

²⁰⁴ *Ibidem*.

Così Foucault intendeva il lavoro filosofico e così è ben sintetizzato da Paolo Napoli: “costruire mezzi senza ascriverli a fini universali, allestire griglie d’intelligibilità per impieghi multipli, non subordinati a specifici dettami ideologici”²⁰⁵.

Dunque Foucault non ha sviluppato un “concetto” unitario di biopolitica, né l’elaborazione di questa nozione ha voluto significare il compimento teorico delle sue ricerche sul potere²⁰⁶. La biopolitica rappresenta, piuttosto, uno degli strumenti critici che Foucault ha utilizzato per il suo lavoro di analisi dei meccanismi di potere connessi alle pratiche discorsive e ai processi di soggettivizzazione.

²⁰⁵ Napoli, N., “Il «governo» e la «critica»”, in Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 9.

²⁰⁶ “Nessun ricorso al fondamento, nessuna fuga in forma pura; è questo sicuramente uno degli aspetti più importanti e, allo stesso, più contestabili di un simile approccio storico-filosofico [...]”. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 57.

Capitolo II

Per una filosofia dei dispositivi

Dopo aver passato in rassegna il percorso che Foucault ha sviluppato attorno alla biopolitica e, dopo averne analizzato alcune declinazioni, si cercherà, in questo capitolo, di rendere conto del termine *dispositivo* in considerazione dell'importanza che esso assume nel pensiero di Foucault e, contemporaneamente, per la funzione ermeneutica che, rispetto alla questione della sicurezza, a questo termine s'asigna in questo lavoro. Si vedrà, infatti, attraverso le parole di Foucault, come col termine dispositivo s'intenda un potente strumento metodologico e come, in alcune letture, esso possa svolgere un ruolo così importante da indurre a parlare di una possibile filosofia dei dispositivi. Si affronterà, dunque, la tematica *dispositivo* e se ne veglierà la portata semantica cercando di capire cosa abbia indotto Foucault a privilegiarla e ad assegnarle il valore euristico che la contraddistingue.

L'analisi verterà, innanzitutto, sulla ricostruzione dell'uso del termine che l'autore di *Sorvegliare e punire* ne fa in quest'opera che segna un passaggio importante nella sua produzione intellettuale; si sonderà l'impiego concreto del termine, generalizzando le caratteristiche che di volta in volta Foucault sembra attribuirgli. Si vedrà poi come Foucault stesso provi a rendere conto della portata del termine *dispositivo*.

Infine, si ripercorreranno due testi di due grandi filosofi ed interpreti di Foucault, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, in cui essi si confrontano direttamente con la tematica qui trattata. I due testi cui si ci riferisce s'intitolano entrambi, e significativamente, «Che cos'è un dispositivo?».

II.1. Il *dispositivo* in Michel Foucault

Foucault ha utilizzato molto, a partire almeno dal periodo in cui ha cominciato a lavorare sui temi del potere e delle sue possibili genealogie, il termine *dispositivo*. Si sa che, in ambito

filosofico, l'attenzione alla terminologia non è una questione secondaria: un termine dice molto su ciò che, attraverso di esso, si vuole veicolare nel discorso; quando poi un termine è tradotto in un discorso filosofico da un ambito discorsivo abbastanza distante, allora l'attenzione al campo semantico in cui tale termine s'è formato, diventa fondamentale per la comprensione del significato che a tale termine si vuole attribuire.

Quanto al termine in questione, Foucault sembra trarlo dall'uso comune per conferirgli un ruolo all'interno delle sue analisi che, come vedremo, sembra essere molto importante. Anche se il significato del termine *dispositivo* sembra sostanzialmente equivalente al significato del termine francese *dispositif*²⁰⁷, si farà riferimento, per ovvie ragioni, alla portata semantica di quest'ultimo nel ricercarvi i motivi che hanno portato Foucault alla scelta di tale termine.

Il significato più antico del sostantivo *dispositif* sembra essere quello giuridico: dispositivo è la pronuncia di una sentenza o l'arresto redatto per iscritto²⁰⁸. Il significato del termine resterà tale fino alla prima metà del XX secolo. Soltanto s'aggiungerà la specificazione del dispositivo in quanto parte dell'atto giuridico che dispone, decide, separata dalla parte che contempla i motivi della decisione. Solo nell'edizione del 1932 del *Dictionnaire de L'Académie française*, s'affianca, a quello giuridico, un significato tecnico: dispositivo è il modo di disporre le diverse parti di un apparecchio.²⁰⁹ È, dunque, solo nei dizionari contemporanei che possiamo rinvenire, oltre all'accezione giuridico tradizionale del termine, quella tecnica e corrente per cui dispositivo è un

²⁰⁷ Per i significati del termine francese *dispositif* s'è fatto riferimento ad un importante strumento telematico per la conoscenza della lingua e della cultura francese: il C.N.R.T.L. (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), portale unico e pubblico della lingua francese voluto dal C.N.R.S. (Centre National de la Recherche Scientifique) che raccoglie, archivia e pubblica risorse testuali sulla lingua francese e consente l'accesso alla consultazione di dizionari antichi e contemporanei. Il portale lessicale è accessibile all'indirizzo internet: <http://www.cnrtl.fr/>.

²⁰⁸ Dictionnaire de L'Académie française, 1st Edition (1694), p. 286.

²⁰⁹ Dictionnaire de L'Académie française, 8th Edition (1932-5), p. 405.

apparecchio, un meccanismo (ma solo per metonimia, perchè letteralmente continua a restare fedele all'etimo, indicando i modi in cui sono disposte le parti di un apparecchio in vista di un obiettivo preciso); oltre questa, è attesa un'altra accezione, di carattere militare - insieme di misure, di mezzi, disposti in vista di un fine strategico.

Probabilmente Foucault, trovandosi di fronte al mondo delle relazioni di potere che si accingeva a descrivere in modo così originale, aveva bisogno di una terminologia che non recasse il peso di una grande tradizione e che fosse dunque utilizzabile per descrivere qualcosa che non era mai stato descritto in quei termini. Così rinviene, chissà in quale documento di chissà quale archivio, un termine che, si continua ad immaginare, lo colpisce per la sua capacità di esprimere un'organizzazione mirata ad un fine preciso, tecnico: in essa, come in una macchina, vi sono molteplici parti che funzionano in vista di un risultato, cosicchè tutte insieme, per estensione, finiscano per indicare la macchina stessa. Una macchina che funziona, lavora in vista di precisi fini e lo fa in modo tecnico, meccanico. Forse l'impersonalità che quest'immagine fa affiorare ha contribuito alla scelta del termine. Anche l'accezione militare ha presumibilmente attirato Foucault che ha molto utilizzato termini appartenenti a questa sfera, come strategia o tattica; anch'essi, infatti, hanno avuto un ruolo importante nella costruzione della sua pratica filosofica.

Per continuare questa esplorazione "immaginaria" di ciò che abbia portato Foucault ad adottare il termine *dispositivo*, non bisogna sottovalutare il significato latino del verbo *dispono*²¹⁰, dal cui etimo derivano il verbo *disposer* e il sostantivo *dispositif*. *Dispono* significava *porre separando, mettere in ordine*, ma anche *regolare, fissare*. Forse, l'ordine intrinseco nell'atto di *disposer*, come la separazione attraverso cui si pone tale ordine e la fissazione dell'azione, intervenuta a calare nel mondo un ordine

²¹⁰ Castiglione, L., Mariotti, S., voce "dispono", *Vocabolario della lingua latina*, Milano, Loescher, 1990.

che regola e separa, hanno colpito Foucault, richiamandogli alla memoria quello che egli andava rinvenendo quando ha cominciato ad occuparsi dello studio delle relazioni di potere. *Dispositio*²¹¹, inoltre, oltre ad indicare *disposizione, ordinamento*, assume, in un autore del IV-V secolo, il significato di *tattica*.

Ma lasciamo il terreno delle ipotesi e delle suggestioni e torniamo ad una analisi radicata nei testi di Foucault; sarà sondato, qui di seguito, l'utilizzo che il filosofo francese fa del termine *dispositivo* nel lavoro in cui debutta tale termine: *Sorvegliare e punire*. In seguito, si ripercorreranno le argomentazioni attraverso cui Foucault cerca di delucidare qual è il senso che egli attribuisce al termine *dispositivo* nel resoconto di una discussione del 1977 attorno al *dispositivo sessualità*.

I.II.1. *L'uso del termine 'dispositivo' in Sorvegliare e punire*

E' a partire da *Sorvegliare e punire*, che Foucault comincia ad usare il termine che avrà una grande fortuna all'interno della sua pratica filosofica: *dispositivo*.

Nel libro delle discipline²¹² - in quella sintesi degli sguardi disseminati da Foucault nel mondo dei procedimenti, delle istituzioni e delle astuzie del potere volte alla produzione, alla gestione e all'ottimizzazione controllata del soggetto; nel testo che svela allo sguardo il mondo reale del potere, delle sue interazioni e dei suoi modi d'insistere sui corpi e sulle anime degli uomini, in contrapposizione alle visioni teoriche e totalizzanti che, invece, lo velavano, gli sottraevano visibilità, per renderlo tollerabile - Foucault fa un largo uso²¹³ del termine *dispositivo*, senza peraltro definirlo. Quella che segue è una rassegna che prova a rendere

²¹¹ *Ivi*.

²¹² Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, op. cit..

²¹³ Il termine è utilizzato da Foucault più di quaranta volte nel testo.

conto dell'impiego del lemma in oggetto attraverso l'analisi di alcuni dei passaggi che sembrano più di altri restituire un'immagine della sua valenza analitica.

Parlando, ad esempio, delle tecniche disciplinari essenziali che, generalizzandosi da un'istituzione ad un'altra, hanno generato "la mutazione del regime punitivo"²¹⁴, Foucault le descrive come "piccole astuzie dotate di grande potere di diffusione, disposizioni sottili, d'apparenza innocente, ma profondamente insinuanti"²¹⁵; queste tecniche disciplinari altro non sono che "*dispositivi*" che rispondono ad "inconfessabili economie o perseguono coercizioni senza grandezza"²¹⁶. Decomponendo la descrizione delle tecniche disciplinari e astraendo le caratteristiche che Foucault attribuisce loro, si può, dunque, cominciare a dire che un dispositivo non ha manie di grandezza, ma opera per mezzo di tattiche locali, minute, che non mostrano la loro reale capacità di penetrazione dell'obbiettivo, ma che, nonostante questo - o proprio per questo - sono molto efficaci.

Nel paragrafo dedicato all'*arte delle ripartizioni*, esplicando la regola che egli chiama "delle *ubicazioni funzionali*" attraverso l'esempio di un ospedale marittimo, Foucault descrive di quest'ultimo la funzione: esso deve sì curare, "ma per ciò stesso deve essere un filtro, un dispositivo che registra e incasella; bisogna che assicuri un controllo su tutta questa mobilità e questo brulichio; scomponendo la confusione dell'illegalità e del male"²¹⁷. Un dispositivo può avere, dunque, una funzione di ripartizione attraverso capacità conoscitive e distributive.

"La politica - scrive Foucault in un altro brano -, come tecnica della pace e dell'ordine interni, ha cercato di mettere in opera il dispositivo dell'esercito perfetto, della massa disciplinata, della truppa docile e utile, del reggimento accampato e sull'attenti, in

²¹⁴ *Ivi*, p. 151.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ivi*, p. 156.

manovra e in esercitazione”²¹⁸. In questo brano, Foucault utilizza il termine dispositivo in un senso più ampio: dispositivo fa qui riferimento al risultato prodotto da altri dispositivi (l'*esercito perfetto* è il prodotto dei dispositivi disciplinari) e che a sua volta può funzionare come dispositivo; in questo caso, la politica usa il dispositivo *esercito* per proiettare sul corpo sociale i saperi e le tecniche (i dispositivi, appunto) che l'hanno prodotto.

Ad un altro livello ancora, si situa il '*dispositivo sorveglianza*'. Scrive Foucault: “L'esercizio della disciplina presuppone un dispositivo che costringe facendo giocare il controllo; un apparato in cui le tecniche che permettono di vedere inducono effetti di potere, e dove, in cambio, i mezzi di coercizione rendono chiaramente visibili coloro sui quali si applicano”²¹⁹. In questo senso, un dispositivo funge da presupposto per il funzionamento di altri dispositivi.

Una sorveglianza, di cui Foucault descrive dettagliatamente le funzioni di minuzioso disvelamento del particolare, che l'architettura rinnovava attraverso “mille dispositivi senza onore”²²⁰: il dispositivo architettonico non ha connotati assiologici. Naturalmente, nel suo complesso - l'insieme, cioè, dei dispositivi che utilizza - il disciplinare è esso stesso un dispositivo²²¹. Il dispositivo disciplinare non coincide, però, col potere disciplinare: “il potere disciplinare diviene un sistema «integrato», legato dall'interno all'economia ed ai fini del dispositivo in cui si esercita”²²². Un dispositivo non si identifica, dunque, con un potere, ma si organizza come contenitore - delimitato da economia e fini - al cui interno possano agire le relazioni di potere.

Ma il contenitore sembra anche contribuire alla produzione del suo contenuto: parlando della discrasia fra la penalità giudiziaria e quella disciplinare, Foucault attribuisce ai dispositivi

²¹⁸ *Ivi*, p. 184.

²¹⁹ *Ivi*, p. 187.

²²⁰ *Ivi*, p. 190.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ivi*, p. 193.

una capacità produttiva: “I dispositivi disciplinari hanno *secreta* una «penalità della regola» che è irriducibile nei principi e nel funzionamento alla penalità tradizionale della legge”²²³. È una produzione particolare, però: è una secrezione: un emettere lento, un far colare dolce, un diffondere. Questo termine, naturalistico, ci dice forse qualcosa del modo in cui un dispositivo produce potere e che caratteristiche gli conferisce. Ponendo la prigione al centro di un dispositivo più grande che la ingloba e la fa funzionare, Foucault ci dice che un dispositivo conferisce ai suoi strumenti una forza in qualche modo autonoma e duratura: la prigione, per esempio, può opporre, “conficcata com'è al centro di dispositivi e di strategie di potere”²²⁴, una grande forza d'inerzia a chi vorrebbe trasformarla.

Si può dire, dunque, che un dispositivo predispone - spazi, tempi, gerarchie, controlli - e produce, secerne (conferendogli potenza inerziale) il potere che funziona all'interno di questa predisposizione. Comincia, così, a delinarsi il ruolo che il concetto di dispositivo assume nel discorso foucaultiano.

Continuando la lettura di *Sorvegliare e punire*, ci si imbatte, lì dove Foucault analizza la posta in gioco medica e politica della gestione della peste, in una metafora spaziale: “*Dietro* i dispositivi disciplinari si legge l'ossessione dei «contagi», della peste, delle rivolte, dei crimini, del vagabondaggio, delle diserzioni, delle persone che appaiono e scompaiono, vivono e muoiono nel disordine”²²⁵. Oltre il funzionamento del dispositivo si può leggere una volontà, impersonale, ma che ha ben chiaro il suo fine e che risponde ad una razionalità d'ordine: questa può servirsi di diversi dispositivi, rappresentando una forza che li muove e dietro i quali si nasconde.

L'analisi del *dispositivo panottico* si dimostra un altro valido esempio per capire in che modo Foucault usa il termine

²²³ *Ivi*, p. 201 (corsivo mio).

²²⁴ *Ivi*, p. 337.

²²⁵ *Ivi*, p. 216 (corsivo mio).

dispositivo e la sua importanza analitica. Esso - come tutti i dispositivi, d'altronde - "non è semplicemente una cerniera, un ingranaggio tra un meccanismo di potere e una funzione; è un modo di far funzionare delle relazioni di potere entro una funzione, e una funzione per mezzo di queste relazioni di potere"²²⁶.

In questa carrellata degli usi che Foucault fa del termine 'dispositivo' in *Sorvegliare e punire*, sono stati selezionati quelli che più potevano contribuire alla definizione teorica di un concetto attorno a cui sembra ruotare l'impostazione stessa del lavoro di Foucault; tante altre volte, infatti, il termine è usato in modo più descrittivo: talvolta, un dispositivo è, come abbiamo visto, senza onore, importante, gemellato (come quello costituito dalla coppia prigionie-polizia²²⁷); talaltra è essenziale, disseminato, vasto²²⁸, onnipresente; sempre è funzionale.

Nei passaggi conclusivi di *Sorvegliare e punire*, infine, Foucault afferma che i dispositivi disciplinari non sono intelligibili a partire dalle nozioni di istituzione di repressione, di rigetto, di esclusione e di emarginazione; queste, infatti, "non sono in grado di descrivere la formazione, nel cuore stesso della città carceraria, di insidiose dolcezze, di cattiverie poco confessabili, di piccole astuzie, di processi calcolati, di tecniche, di «scienze» in fin dei conti, che permettono la fabbricazione dell'individuo disciplinare"²²⁹. Foucault pone così, nel cuore stesso dei dispositivi, la questione fondamentale dell'assoggettamento:

In questa umanità centrale e centralizzata, effetto e strumento di complesse relazioni di potere, corpi e forze assoggettate da dispositivi di «carcerazione» multipli, oggetti per discorsi che sono a

²²⁶ *Ivi*, p. 225.

²²⁷ "Prigione e polizia formano un dispositivo gemellato; in coppia assicurano in tutto il campo degli illegalismi la differenziazione, l'isolamento e l'utilizzazione di una delinquenza" (*Ivi*, p. 310).

²²⁸ "Vasto" è il dispositivo 'arcipelago carcerario' che si occupa di trasferire le tecniche elaborate nelle istituzioni penali all'interno del corpo sociale (*Ivi*, p. 330).

²²⁹ *Ivi*, p. 340.

loro volta elementi di quella strategia, bisogna discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia²³⁰.

II.I.II. Foucault spiega il dispositivo

Alla pubblicazione di *Sorvegliare e punire* del 1975 segue, a distanza di un anno, quella del primo volume del vasto progetto che Foucault aveva in mente su una storia della sessualità: *La volontà di sapere*. Anche in quest'opera è utilizzato il termine dispositivo per indicarne proprio l'oggetto: la sessualità è essa stessa un grande dispositivo ad un tempo disciplinare e biopolitico²³¹. Foucault fu invitato a discutere dei contenuti e del metodo di quest'opera e parte della discussione si può oggi leggere nella raccolta postuma degli interventi e delle interviste che il filosofo disseminava in giro per il mondo: *Dits et écrits*²³².

Trovandosi a confronto con un interlocutore che gli chiedeva di esplicitare il senso e la funzione metodologica del termine *dispositif*, Foucault risponde così:

ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments²³³.

Ad una prima lettura l'ampiezza della descrizione può disorientare, ma, focalizzando l'attenzione sulla prima battuta, si

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ Per questi aspetti si veda *supra* f I.II.IV.

²³² "Le jeu de Michel Foucault", in Foucault, M., *Dits et écrits*, op. cit., vol. III, pp. 298-329.

²³³ *Ivi*, p. 299.

coglie subito la modalità con cui Foucault procede: non dice cosa sia un dispositivo, ma lo pone come *il nome* attraverso cui individuare, reperire, marcare tutto un insieme eterogeneo di elementi. Non c'è separazione, nel senso che il dispositivo in qualche modo permea questi elementi che consente di segnalare ma, comunque, siamo in presenza di uno strumento che permette di vedere da un'unica prospettiva un vasto insieme di elementi. Questa stretta connessione fra il nome e gli elementi è proprio del procedere di Foucault ed è ciò che gli ha consentito di portare avanti in modo così innovativo e transdisciplinare le sue ricerche e le sue analisi.

Questo insieme di elementi individuabili attraverso il dispositivo che si ritiene essere in opera in un dato momento e in un dato spazio, è assolutamente eterogeneo: innanzitutto devono separarsi al suo interno gli elementi discorsivi da quelli non discorsivi, quelli che appartengono al *detto* così come quelli che appartengono al *non detto*. Elementi discorsivi reperibili attraverso un dispositivo possono essere a loro volta variegati, passando dai discorsi (politici, filosofici, accademici, morali, religiosi, scientifici) alle formulazioni linguistiche normative (leggi, regolamenti, decisioni giudiziarie). Gli elementi appartenenti ad un campo non linguistico sono vari anch'essi: si potrebbe avere a che fare con istituzioni, con strutture e arrangiamenti architettonici, con apparecchi e macchine di vario tipo. Ma ciò che di fondamentale può reperirsi attraverso un dispositivo è la *rete* che tiene insieme tutti questi elementi e che li dispone verso un obiettivo, un fine strategico.

In secondo luogo, può dunque continuare Foucault:

ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou

fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, êtres très différents²³⁴.

Ancora ci si trova di fronte non al dispositivo in sé, ma a quello che il dispositivo permette di cercare e di individuare: il legame che può esistere fra quest'insieme eterogeneo d'elementi e che intercorre fra pratiche mute e discorsi prolifici che magari tentano di nascondere una pratica e invece contribuiscono, grazie al dispositivo in cui operano, a svelarne le intenzioni, le finalità; la ricerca, guidata dalla volontà di individuare un dispositivo, l'esigenza strategica che lo sottende e le modalità del suo funzionamento, permette di rinvenire il campo di *razionalità* al cui interno un dispositivo agisce.

Si capisce che un dispositivo, per essere tale, deve funzionare, produrre, legare insieme, operare per mezzo di relazioni, secernere razionalità, disporre insieme elementi che possono sembrare irrilevanti l'un l'altro e magari anche contraddittori: un dispositivo implica, dunque, relazioni di potere fra discorsi e istituzioni, leggi e pratiche amministrative, fra un disegno architettonico e il soggetto che vi è preso; un insieme di relazioni ordinate da una razionalità strategica dominante che attraverso l'analisi concreta di un dato dispositivo si cerca di far emergere: un dispositivo, dunque, o è strategico o non è; o funziona oppure non esiste:

par dispositif, j'entends une sorte - disons - de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un

²³⁴ *Ibidem.*

impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose²³⁵.

Un dispositivo, quindi, è una *formazione strategica storicamente data*. Il suo compito è quello di rispondere ad una *urgence*: questo termine non va inteso in riferimento ad uno stato di necessità che richiede un intervento urgente, al problema giuridico, cioè, dello stato d'emergenza²³⁶; sembra piuttosto da associare al vicino termine *emergence*, intendendo con questo l'apparizione di una esigenza storica qualitativamente differente e irriducibile a quella che la precedeva. Tornano così alla mente le distinzioni tracciate da Foucault in *Nietzsche, la genealogia, la storia*²³⁷ attraverso cui inseriva nel metodo genealogico posizioni epistemologiche discontinuiste e descriveva l'*entstehung* nietzschiana (l'emergenza, appunto) come "l'entrata in scena delle forze [...] la loro irruzione, il balzo con il quale dalle quinte saltano sul teatro, ciascuna col vigore, la giovinezza che le è propria"²³⁸.

Viene posta, con l'urgenza, la questione della genesi di un dispositivo; questa può essere pensata, dice Foucault, attraverso due momenti:

Un premier moment qui est celui de la prévalence d'un objectif stratégique. Ensuite, le dispositif se constitue proprement comme tel, et reste dispositif dans la mesure où il est le lieu d'un double processus : processus de surdétermination fonctionnelle, d'une part, puisque chaque effet, positif et négatif, voulu ou non voulu, vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise, à un réajustement des éléments hétérogènes qui surgissent çà et là. Processus de perpétuel remplissement stratégique, d'autre part²³⁹.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Nel diritto pubblico francese "État d'urgence" indica, appunto, il regime eccezionale che permette d'affrontare situazioni eccezionali.

²³⁷ Op. cit.; a riguardo si veda il § I.I.II.

²³⁸ *Ivi*, p. 39.

²³⁹ "Le jeu de Michel Foucault", in Foucault, M., *Dits et écrits*, op. cit., vol. III, p. 299.

Il primo riguarda dunque la prevalenza - ma a questo punto potremmo dire l'emergenza - di un obiettivo strategico in un dato momento storico. Ma una volta costituitosi, un dispositivo dispiega una forza d'inerzia che attiene alla sua sovradeterminazione funzionale, da un lato, e alla sua capacità strategica di colmare i vuoti, gli interstizi lasciati scoperti dal dispositivo. Una grande macchina, un dispositivo, uno straordinario apparecchio complesso che risponde a logiche e a razionalità che sembrano, una volta messe in campo, automatizzarsi e produrre e riprodurre effetti, voluti o non voluti, positivi o negativi; effetti che circolano, si scontrano e interagiscono fra loro, segnando e perimetrando il campo del dispositivo in azione.

I.III. Deleuze e il 'dispositivo Foucault'

Cos'è, dunque, un dispositivo? Gilles Deleuze si pone quest'interrogativo per affrontare una questione ben più ampia, direi piuttosto *la* questione, visto che il tema del convegno all'origine di questo suo intervento si poneva il problema di Michel Foucault *philosophe*²⁴⁰.

Con questo intervento, che è l'ultimo suo pubblico prima di morire, il filosofo parigino traccia, a tinte ampie e forti, un ritratto breve, ma densissimo, del percorso filosofico di Foucault. E lo fa proprio a partire dalla definizione di dispositivo.

Deleuze non fa questione di accezioni comuni, tecniche o giuridiche del termine: lo affronta direttamente nell'orizzonte di senso che ha sviluppato in seguito al *trattamento* foucaultiano. Se

²⁴⁰ Deleuze, G., "Qu'est-ce qu'un dispositif ?", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989 [trad. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 2007].

infatti, la filosofia di Foucault si presenta spesso come un'analisi dei dispositivi concreti, è necessario interrogarsi su che cosa siano questi oggetti preferiti da Foucault. Cos'è, dunque, un dispositivo? Esso è "una matassa, un insieme multilineare, composto di linee di natura diversa"²⁴¹. Così Deleuze delimita subito il tema, pone immediatamente la questione essenziale che svilupperà in seguito: in questa definizione pregnante, sta quello che egli vuole dire sul dispositivo in senso foucaultiano.

Innanzitutto una *matassa*: un insieme di elementi, concreti e astratti, che stanno insieme ingarbugliati; tali elementi sono delle *linee* multiple. L'azione di queste linee all'interno del dispositivo è irregolare, variabile, disomogenea e le linee stesse sono soggette a variazione: "Queste linee nel dispositivo non delimitano né circoscrivono sistemi di per sé omogenei - oggetto, soggetto, linguaggio ecc. - ma seguono direzioni, tracciano processi in perenne disequilibrio; talvolta si avvicinano, talvolta si allontanano le une dalle altre. Ogni linea è spezzata, soggetta a variazioni di direzione, biforcante e biforcuto, soggetta a derivazione"²⁴².

È impressionante come in poche parole Deleuze possa arrivare al nocciolo duro della questione filosofica in Foucault: se queste linee costituiscono gli elementi della matassa-dispositivo, quali punti attraversano, da quali s'originano, e per mezzo di quali esse passano da un punto all'altro? "Gli oggetti visibili, gli enunciati formulabili, le forze in esercizio, i soggetti in posizione sono come vettori o tensori"²⁴³ di queste linee. *Oggetti, enunciati, forze, soggetti*: sembra di antivedere, dietro quattro parole, l'intero universo foucaultiano. Ma la grandezza di Deleuze è quella di farlo trasparire nella sua inquietezza, nella sua instabilità, nel non esserci niente, al suo interno, che non tenda a mischiarsi, contagiarsi, ingarbugliarsi, come i fili di una matassa: "Così le tre

²⁴¹ *Ivi*, p. 11.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti una volta per tutte, ma sono catene di variabili che si strappano l'una all'altra"²⁴⁴.

Naturalmente, linee di tale genere non s'immagineranno linee rette, omogenee e coerenti, ed infatti, nel descriverle, Deleuze prende a chiamarle *curve*: "Le due prime dimensioni di un dispositivo o, meglio, quelle che Foucault delinea per prime sono le curve di visibilità e le curve di enunciazione"²⁴⁵. Sono le dimensioni che riguardano le *linee di luce* di un dispositivo che cominciano a caratterizzarlo in quanto *macchina*; a che cosa serve questa macchina, qual è il fine cui queste due prime dimensioni sono disposte? È una macchina che serve "per far vedere e far parlare"²⁴⁶. I primi due momenti del dispositivo, dunque. Il primo è dato dalle curve di visibilità - un momento di luce che investe gli oggetti per renderli visibili, non una luce generale capace di mostrarci una realtà stabile, ma "linee di luce che formano figure variabili, inseparabili da questo o da quel dispositivo"²⁴⁷. La visibilità fatta di linee è una visibilità discontinua, generata dall'insieme di luci e ombre; le figure che ne emergono non sono più o meno illuminate, ma *sono* solo in quanto illuminate: "Ogni dispositivo ha il suo regime di luce, la maniera in cui essa cade, si smorza, si diffonde distribuendo il visibile e l'invisibile, facendo nascere o scomparire l'oggetto che non esiste senza di essa"²⁴⁸. Storicità dei dispositivi, dunque, e degli oggetti che il regime di visibilità porta alla luce; storicità, ci dice Deleuze, che riguarda anche il secondo momento delle linee di luce di un dispositivo: il momento enunciativo.

Le curve d'enunciazione ci parlano del regime enunciativo, dell'apparato, cioè, che rende possibile l'enunciabile: quello con

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 11-12.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 13.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

cui abbiamo a che fare non sono “né soggetti né oggetti ma regimi, da definire, del visibile e dell’enunciabile, con le loro derivazioni, trasformazioni, mutazioni”²⁴⁹.

Oltre queste linee di luce, un dispositivo è composto e porta con se, fa funzionare, delle *linee di forza*. Strettamente in rapporto con le linee di luce, Deleuze suggerisce che i punti di transito di queste linee siano rinvenibili nelle linee di luce. Le linee di forza transitano incessantemente dalle curve di visibilità a quelle di enunciazione modificandole, rettificandole. Esse “operano degli andirivieni dal vedere al dire e viceversa, agendo come frecce che continuano a intrecciare insieme le cose e le parole”²⁵⁰, senza per questo, ci avverte però Deleuze, smorzare il conflitto, eliminare la lotta che attiva questi andirivieni. “È la dimensione del potere e il potere è la terza dimensione dello spazio, interna al dispositivo e variabile con i dispositivi”²⁵¹.

Si giunge così alla terza istanza, quella che Foucault ha scoperto per ultima e che pare, a Deleuze, la più problematica. Essa ha causato molti malintesi, ma non per questo egli si sottrae al tentativo di renderla armonica allo schizzo che, del dispositivo, sta tracciando.

La *linea di fuga* - così Deleuze nomina quella prodotta dall’istanza di soggettivazione - è una linea che nasce e si sviluppa a partire da una *crisi*. D’altronde, i dispositivi non sono né omogenei né, in qualche modo, chiusi. Essi “non possono essere circoscritti da una linea che li inglobi, senza che altri vettori passino al di sopra o al di sotto di essi”²⁵². L’istanza di soggettivazione introduce una dimensione del *sé* che s’impone come crisi, che opera per l’oltrepassamento delle altre linee del dispositivo, ma occorre fare attenzione a non considerare questo *sé* come una predeterminazione già esistente: “Anche in questo caso una linea di soggettivazione è un processo, una produzione

²⁴⁹ *Ivi*, p. 14.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ivi*, p. 16.

di soggettività all'interno di un dispositivo: esso deve farsi, nella misura in cui il dispositivo lo lascia o lo rende possibile"²⁵³. Il superamento della linea di forza, la fuga, è possibile quando "essa s'incurva, forma meandri [...], quando la forza, invece di entrare in un rapporto lineare con un'altra forza, ritorna su se stessa o produce affezione su se stessa"²⁵⁴. L'istanza di soggettivazione non è né quella del sapere né quella del potere. Anch'essa interagisce ed è prodotta dal dispositivo, ma è una sovrapproduzione, una sorta di plusvalore: il *sé* è "un processo di individuazione che si esercita su gruppi o su persone e si sottrae ai rapporti di forza stabiliti come pure ai valori costituiti" e "non è certo che ogni dispositivo lo comporti"²⁵⁵.

L'interrogazione sull'istanza della soggettivazione apriva il campo delle ultime ricerche di Foucault, ricerche bruscamente interrotte dalla sua morte. Ricerche che, si chiede Deleuze, l'avrebbero portato probabilmente oltre la questione delle forme di soggettivazione nel mondo greco antico e avrebbe potuto riguardare non solo quelle aristocratiche ed estetizzate dell'uomo libero, ma anche quelle prodotte attraverso la vita marginale dell'escluso? Foucault aveva tracciato una pista che potrebbe avere sviluppi d'indagine molto promettenti.

Linee di fuga, dunque. Altre che s'aggiungono alla matassa del dispositivo e che lo eccedono, lo superano; forme di soggettivazione che sfuggono ai poteri e ai saperi di un dispositivo per *reinvestirsi* in un altro; "altri grovigli da sciogliere"²⁵⁶.

Per riassumere:

I dispositivi hanno quindi come componenti linee di visibilità, di enunciazione, linee di forza, linee di soggettivazione, di fenditura, linee di incrinatura, di frattura, che si intrecciano e si aggrovigliano tutte, e di cui le une ricostituiscono le altre o ne suscitano di nuove

²⁵³ *Ivi*, p. 17.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 20.

attraverso le altre o ne suscitano di nuove attraverso variazioni o addirittura mutazioni di concatenamento²⁵⁷.

Qual è, dunque, la posta in gioco di una *filosofia dei dispositivi*? Qual è il suo compito, una volta assunti questi dispositivi come campo d'indagine?

Fare filosofia sulla base di quanto s'è detto, vuol dire "Sciogliere la matassa delle linee di un dispositivo [...] ogni volta tracciare una carta, cartografare, misurare terre sconosciute; [...] disporsi su quelle linee che non soltanto formano un dispositivo, ma l'attraversano e lo spostano da nord a sud, da est a ovest o in diagonale"²⁵⁸.

Questo è fare filosofia dei dispositivi, questa era la pratica filosofica di Foucault; una pratica che ha delle implicazioni metodologiche fondamentali: per situarsi all'interno di quest'atteggiamento, per fare una filosofia dei dispositivi, è necessario, ci avverte ancora Deleuze, il rifiuto degli universali:

L'universale, infatti, non spiega niente, è esso che deve essere spiegato. Tutte le linee sono linee di variazione che non hanno nemmeno delle coordinate costanti. L'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto non sono degli universali, ma dei processi singolari - di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione - immanenti ad un certo tipo di dispositivo. Ogni dispositivo è così una molteplicità nella quale operano tali processi in divenire, distinti da quelli che operano in un altro. È in questo senso che la filosofia di Foucault è un pragmatismo, un positivismo, un pluralismo²⁵⁹.

Ma questa è solo la prima implicazione metodologica che fare *filosofia dei dispositivi* comporta. Una conseguenza ineludibile per chi, come Foucault, s'inserisce in una tradizione che assume come storici i processi di razionalizzazione. Ma se non c'è *una* ragione

²⁵⁷ *Ivi*, p. 20.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 12.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 21.

che ponga dei valori universali, come giudicare i dispositivi? Se non si riesce a rinvenire un metro di valutazione, all'infuori della storicità che lo ha di volta in volta caratterizzato, come si possono valutare i dispositivi? Si devono considerare tutti assiologicamente eguali? Come può evitarsi la ricaduta nel nichilismo²⁶⁰?

A questi interrogativi, nocciolo duro di ogni filosofia, Deleuze non può che rispondere in maniera interrogativa: può solo offrire suggestioni, più che proporre soluzioni che Foucault non sembra aver dato. Deleuze invita a vagliare - partendo dal senso che volevano avere le ultime ricerche di Foucault e dai riferimenti espliciti a criteri estetici come unici criteri di valutazione ammissibili²⁶¹ - una possibilità: voleva forse Foucault approdare ad "Un'estetica intrinseca dei modi d'esistenza, come dimensione ultima dei dispositivi?"²⁶².

La domanda, ovviamente, resta tale e Deleuze continua la sua disamina delle implicazioni che comporta un approccio filosofico che istituisca come suo centro d'interesse l'analisi dei dispositivi concreti. Un'altra conseguenza di questo incedere filosofico è l'attenzione al *nuovo*: alla domanda su come sia possibile che qualcosa di nuovo venga prodotto, a quali condizioni e in che direzioni. Perché ci si interessa alla novità di un dispositivo? Perché, afferma Deleuze, "noi apparteniamo a dei dispositivi e agiamo in essi"²⁶³. Ma non solo. Una filosofia dei dispositivi indaga la novità dei dispositivi perché in essa sta la nostra *attualità*, perché "il nuovo è l'attuale"²⁶⁴.

A questo punto Deleuze delinea un tratto essenziale della pratica filosofica di Foucault: essa non è per nulla separata da ciò che siamo; essa, non facendo riferimento a strutture universali del pensiero, ad una possibile natura umana e nemmeno a valori metastorici a questa collegati, non può che indagare le forme che il

²⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

²⁶¹ Per uno di questi riferimenti si veda *supra* § I.II.VI. e le note bibliografiche relative.

²⁶² Deleuze, G. *Che cos'è un dispositivo?*, op. cit., p. 24.

²⁶³ *Ivi*, p. 27.

²⁶⁴ *Ibidem*.

nostro essere assume nel momento in cui si attua la pratica filosofica. Un'ontologia dell'attualità. L'attenzione alla novità è dunque attenzione all'attualità; ma l'attuale non è quello che siamo, ci avverte Deleuze, quanto piuttosto "ciò che stiamo divenendo, cioè l'Altro, il nostro divenir-altro"²⁶⁵.

Questa pratica filosofica consisterà, pertanto, nell'indagare i dispositivi ai quali apparteniamo e si strutturerà su due momenti: uno, rivolto alla storia, da cui veniamo, e un altro, rivolto all'attuale, a quello, cioè, verso cui andiamo, ma che già cominciamo ad essere. Anche su questo punto è opportuno seguire le parole stesse di Deleuze:

In ogni dispositivo, bisogna distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: *ciò che appartiene alla storia e ciò che appartiene all'attuale*. La storia è l'archivio, il disegno che siamo e cessiamo di essere, mentre l'attuale è lo schizzo di ciò che diveniamo²⁶⁶.

Dunque, e per concludere, è su questi due livelli di un dispositivo, quello dell'archivio e quello dell'attuale, che s'è condensato il lavoro di Foucault: i suoi grandi libri storici - e ora si capisce in che senso sono libri di storia - costituiscono l'archivio, mentre le interviste e gli interventi, cui tanta importanza Foucault attribuiva, riconnettono l'archivio all'attuale. Archivio e attuale raggruppano le linee di un dispositivo, dividendole in *linee di sedimentazione e linee d'attualizzazione*²⁶⁷. L'attenzione alle une, in fondo, risponde ad una necessità analitica, l'attenzione alle altre ad una esigenza diagnostica.

In queste due inseparabili attività all'interno di una filosofia dei dispositivi, nell'analisi delle linee di sedimentazione e nella diagnosi di quelle d'attualizzazione, sta il metodo di Foucault e,

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁶⁷ *Ivi*, pp. 31-32.

afferma Deleuze, la “cosequenza ultima di questo metodo”²⁶⁸ ne concerne tutta l’opera.

I.III. La filosofia dei dispositivi di Agamben

Nel porsi anch’egli la questione di che cosa sia un dispositivo²⁶⁹, Giorgio Agamben s’approccia al tema da un punto di vista filologico. Dopo aver ripercorso i significati moderni del termine, si propone di portare avanti una genealogia dell’uso che ne fa Foucault, ma non solo. Agamben lascia la genealogia foucaultiana per provare a rintracciare il significato filosofico che, prima di Foucault, il termine *dispositivo* ha introiettato come il portato di una lunga tradizione: le tracce di una remota distinzione teologica fra l’essere e l’attività di governo che nell’essere non trova alcun fondamento. Ma procediamo con ordine.

Se, ci dice Agamben, Foucault non ha mai dato una definizione del termine da lui tanto utilizzato a partire dalla metà degli anni settanta, si ci è molto avvicinato nel 1977, discutendo attorno al primo volume della sua *Storia della sessualità*²⁷⁰. Allora, riassume Agamben²⁷¹, il filosofo francese evidenziava tre punti essenziali per indicare ciò che lui intende per *dispositivo*: innanzitutto un dispositivo è un insieme tanto eterogeneo da includere potenzialmente qualsiasi cosa, sia che appartenga alla sfera enunciativa (discorsi, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche ecc.), sia che appartenga a quella delle istituzioni, delle pratiche e di tutto ciò che è determinante per il funzionamento di un dispositivo (forme architettoniche, apparecchi tecnici ecc). Inoltre il dispositivo è anche la rete che si stabilisce fra i vari

²⁶⁸ *Ivi*, p. 32.

²⁶⁹ Agamben, G., *Che cos’è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

²⁷⁰ Per cui si veda *supra* § II.I.II.

²⁷¹ *Ivi*, pp. 7-8.

elementi che lo compongono. In secondo luogo, il dispositivo risponde sempre ad un'urgenza: ha sempre una funzione strategica. Infine, il dispositivo si pone all'incrocio fra potere e sapere, determinandone il reciproco condizionamento.

Alla ricerca genealogica dei motivi che hanno portato Foucault alla scelta e all'utilizzo del termine *dispositivo* - termine tecnico che risulta essere "decisivo"²⁷² nella sua strategia di pensiero - Agamben, pensa a *positivité*, termine etimologicamente vicino che Foucault aveva utilizzato ne *L'archeologia del sapere*. Ripercorrendo un testo di Jean Hyppolite, uno dei maestri di Foucault, Agamben risale fino al concetto di *positivität* utilizzato dal giovane Hegel in un saggio sulla religione cristiana²⁷³. Secondo Agamben un passo in particolare di questo saggio, citato da Hyppolite, non sarebbe potuto passare inosservato agli occhi di Foucault; brano in cui, in effetti, Hegel parla della religione positiva come di qualcosa che ha a che fare con costrizioni e comandi impressi nelle anime senza un interesse diretto²⁷⁴. Nel commentare tale passaggio Hyppolite lo ricollega alla grande opposizione dialettica che, nell'Hegel successivo, contrapporrà la pura ragione all'elemento storico. Da tutto ciò Agamben inferisce quanto segue:

Se "positività" è il nome che, secondo Hyppolite, il giovane Hegel dà all'elemento storico, con tutto il suo carico di regole, riti e istituzioni che vengono imposte agli individui da un potere esterno, ma che vengono, per così dire, interiorizzati nei sistemi delle credenze e dei sentimenti, allora Foucault, prendendo in prestito questo termine (che diventerà più tardi "dispositivo") prende posizione rispetto a un problema decisivo, che è anche il suo problema più proprio: la relazione fra individui come esseri viventi e l'elemento storico, intendendo con questo termine l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere. Lo scopo ultimo di Foucault non è, però, come in Hegel, quello di riconciliare i due elementi. E nemmeno quello di

²⁷² *Ivi*, p. 5.

²⁷³ *Ivi*, pp. 8-9.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 9-10.

enfaticamente il conflitto fra di essi. Si tratta per lui piuttosto di investigare i modi concreti in cui le positività (o i dispositivi) agiscono nelle relazioni, nei meccanismi e nei “giochi” del potere²⁷⁵.

In questo senso il termine *dispositivo* costituirebbe in Foucault un termine essenziale, andando ad occupare, nel suo incedere filosofico, il posto di quegli universali (Stato, Sovranità, Legge, Potere) dalla cui negazione, o supposizione di inesistenza, Foucault era sempre partito per analizzare le relazioni di potere concrete. Agamben propone, allora, che per *dispositivo* s'intenda propriamente non un meccanismo di potere particolare (una misura di polizia, un insieme di tecniche disciplinari), ma il terzo aspetto che Foucault indicava nell'intervista citata in precedenza: la rete, cioè, che tiene insieme questi meccanismi. Elencando i significati comuni del termine dispositivo²⁷⁶, Agamben crede di poterli tutti rinvenire nel senso in cui Foucault usa il termine e si avvia, allora, alla ricerca “di un unico significato originario” del termine, significato deframmentato dall'articolazione storica²⁷⁷.

Agamben si lascia così alle spalle il piano dell'investigazione genealogica all'interno del percorso foucaultiano per spostarsi su un piano che egli stesso definisce come quello di una “genealogia teologica dell'economia”²⁷⁸. Presentando brevemente i risultati di quest'interrogazione filosofica e filologica²⁷⁹, Agamben arriva a questa conclusione: il termine *dispositivo* è stato utilizzato dalla tradizione teologica per tradurre il greco *oikonomia* la cui “complessa sfera semantica”²⁸⁰ eredita, acquisendo, cioè, il portato plurisecolare di una separazione, una frattura fra *ontologia* e *prassi*; e anche i dispositivi di cui parla Foucault potrebbero essere ricondotti a questa frattura, in coerenza con l'accostamento fatto

²⁷⁵ *Ivi*, pp. 11-12.

²⁷⁶ Per i quali si veda quanto già detto *supra* § I.IV.

²⁷⁷ *Ivi*, pp. 13-14.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 15.

²⁷⁹ *Ivi*, pp. 15-20.

²⁸⁰ *Oikonomia* indica “un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti i gesti e i pensieri degli uomini” (*ivi*, p. 20).

in precedenza alla distinzione hegeliana fra *ragione* e *positività*. S'arriva così a ciò che Agamben propone sia inteso per “dispositivo”:

Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione, devono, cioè produrre il loro soggetto²⁸¹.

A questo punto del suo breve scritto, la cui densità mostra bene l'enorme spessore filosofico e culturale di Agamben, egli può spostarsi ancora di un altro livello per proporci l'uso che intende fare del termine oggetto di disamina:

Vi propongo nulla di meno che una generale e massiccia ripartizione dell'esistente in due grandi gruppi o classi: da una parte gli esseri viventi (o le sostanze) e dall'altra i dispositivi in cui essi vengono incessantemente catturati. Da una parte, cioè, per riprendere la terminologia dei teologi, l'ontologia delle creature e dall'altra l'*oikonomia* dei dispositivi che cercano di governarle e guidarle verso il bene²⁸².

Agamben abbandona così il contesto della filologia foucaultiana e procede “per conto proprio”; una volta proposta questa grande partizione dell'esistente, egli è in grado di allargare a dismisura la portata del termine in oggetto: per dispositivo può così intendersi, nel nostro tempo, tutto ciò che non appartiene al mondo degli esseri viventi, delle sostanze, per abbracciare tutto il mondo delle relazioni fra gli enti: tutto ciò che circola, che fa circolare, tutto ciò che cattura, dispone, determina gli esseri viventi. Allora *dispositivi* saranno non soltanto quelli appartenenti alla già vasta gamma che intendeva Foucault, e che col potere hanno una connessione evidente, ma anche tutte le attività, gli oggetti più o meno tecnologici, l'insieme di saperi attorno ad un

²⁸¹ *Ivi*, p. 19.

²⁸² *Ivi*, p. 21.

argomento, le tecniche economiche e politiche, la penna, il computer e il linguaggio stesso²⁸³. In breve, sembra potersi dire che, per il nostro autore, i dispositivi coincidano con la cultura stessa in senso antropologico, oppure che la cultura altro non sia che un insieme di dispositivi che continuamente producono soggettività e ne consentono l'interrelazione - "fin da quando è apparso l'*homo sapiens* vi sono stati dispositivi"²⁸⁴, afferma Agamben.

Al di là delle conseguenze che una tale dilatazione del novero dei dispositivi comporta - non si rischia così di perdere il valore analitico e critico dell'idea di dispositivo, al di là del fatto che certamente un dispositivo è un dato culturale? Se, senza dubbio, ogni dispositivo è culturale, possiamo invertire l'identificazione dicendo che la cultura è tutta fatta di dispositivi? - bisogna rilevare l'importanza che Agamben assegna alle soggettivazioni prodotte dai dispositivi. È questo, anzi, il punto cruciale della questione. Come già aveva sottolineato Deleuze, i processi di soggettivazione prodotti dall'interazione dell'uomo coi dispositivi, possono dar vita a forme di resistenza, a linee di fuga; possono produrre, cioè, soggetti liberi, che investono in se stessi e nella propria libertà per opporre ai poteri soggettivanti strategie di resistenza volte alla produzione di forme di soggettivazione diverse.

Se i dispositivi sono sempre esistiti e sempre, attraverso la loro capacità di soggettivazione, hanno prodotto soggetti da inserire nella macchina di governo, nello stadio attuale dello sviluppo del capitalismo assistiamo ad una proliferazione ed accumulazione tale di dispositivi che sembrerebbe, attraverso

²⁸³ I dispositivi, intesi in quest'ampio senso, sono tutti quelli che hanno in qualche modo "la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole [...] ecc., [...] ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e - perché no - il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi [...]" (*Ivi*, p. 22).

²⁸⁴ *Ivi*, p. 24.

l'enorme produzione di soggettività, far perdere consistenza alla stessa categoria di soggettività²⁸⁵. Tuttavia, le cose non stanno così per Agamben: la peculiarità che caratterizza i dispositivi in cui siamo presi nella contemporaneità, non sarebbe quella di rendere evanescente la categoria di soggettività - anche se la disseminazione di dispositivi "spinge all'estremo l'aspetto di mascherata che ha sempre accompagnato ogni identità personale"²⁸⁶. Il modo in cui agiscono i dispositivi nella fase attuale del capitalismo è "attraverso dei processi che possiamo chiamare di desoggettivazione"²⁸⁷. Se, cioè, i dispositivi moderni, agendo attraverso le produzioni di soggettività, mirano alla creazione "di corpi docili, ma liberi, che assumono la loro identità e la loro libertà di soggetti nel processo stesso del loro assoggettamento"²⁸⁸, i dispositivi contemporanei mettono in campo *processi desoggettivanti* che non permettono la ricomposizione di un nuovo soggetto se non "in forma larvata e, per così dire, spettrale"²⁸⁹. Anche i dispositivi moderni procedevano per desoggettivazione; e tuttavia soggettivazione e desoggettivazione non erano indifferenti, ma si riconciliavano nella produzione del soggetto cui miravano i dispositivi. Quello che succede oggi, dice Agamben, offrendo la sua pessimistica visione della condizione della società contemporanea, è che fra processi di soggettivazione e di desoggettivazione c'è una reciproca indifferenza, non c'è riconciliazione possibile data la sterminata varietà dei dispositivi messi in campo e la cui funzione prevalente sembra essere quella di desoggettivazione dell'individuo.

Siamo dunque di fronte, o meglio, immersi in una società che, come un'enorme corpo inerte ("il corpo sociale più docile e imbellè che si sia mai dato nella storia dell'umanità"²⁹⁰), si lascia docilmente governare per mezzo dei dispositivi. Eppure più

²⁸⁵ *Ivi*, p. 23.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 30.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 29.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 31.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 33.

prolificano i dispositivi desoggettivanti, più l'uomo si lascia condurre docilmente nella propria esistenza dalla macchina governamentale, più il potere diventa inquieto ed estende le sue forme di controllo²⁹¹. Tuttavia questo è un paradosso solo apparente:

quanto più i dispositivi si fanno pervasivi e disseminano il loro potere in ogni ambito della vita, tanto più il governo si trova di fronte un elemento inafferrabile, che sembra sfuggire alla presa quanto più docilmente si sottomette ad essa²⁹².

Assistiamo, dunque, è questa la pessimistica conclusione - profetica? - di Agamben, "all'incessante girare a vuoto della macchina, che, in una sorta di immane parodia dell'*oikonomia* teologica, ha assunto su di sé l'eredità di un governo provvidenziale del mondo, che, invece di salvarlo, lo conduce - fedele, in questo, all'originaria vocazione escatologica della provvidenza - alla catastrofe"²⁹³.

È da tutto ciò che deriva l'eclissarsi della politica, ridotta ad assecondare, più o meno apertamente, l'immensa macchina governamentale. E resterà eclissata finché non si sarà in grado di intervenire sui processi di soggettivazione e sui dispositivi per portare alla luce "quell'Ingovernabile, che è l'inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica"²⁹⁴.

²⁹¹ "Mentre la nuova normativa europea impone così a tutti i cittadini quei dispositivi biometrici che sviluppano e perfezionano le tecnologie antropometriche (dalle impronte digitali alla fotografia segnaletica) che erano state inventate nel secolo XIX per l'identificazione dei criminali recidivi, la sorveglianza attraverso videocamere trasforma gli spazi pubblici in interni di un'immensa prigione" (*ivi*, pp. 33-34). Questo, tuttavia, sembra essere un passaggio contraddittorio nell'incedere argomentativo di Agamben: non sono forse i dispositivi "inquieti" del controllo fra i principali artefici di quella desoggettivazione di cui egli ci parla? Non sono anche questi dispositivi a garantire la docilità dell'uomo nelle opulenti società occidentali?

²⁹² *Ivi*, p. 34.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 35.

Capitolo III

Modernità e sicurezza

Un passaggio della famosa lezione del 17 marzo 1976²⁹⁵, in cui Foucault spiega cosa si debba intendere per biopotere e biopolitica, è dedicato ai segni attraverso i quali si possono leggere le modificazioni intervenute nelle teorie politiche e giuridiche del XVII e XVIII secolo in seguito all'affermarsi delle forme biopolitiche del potere. Modificazioni che mostrano come il passaggio da un potere sovrano che si esercita sulla vita solo nei termini negativi di un diritto di morte (cioè un potere che *fa morire* o *lascia vivere*) ad un altro tipo di potere che stabilisce con la vita un rapporto di cura, gestione, produzione (che *fa vivere* o *lascia morire*), sia un passaggio graduale.

Foucault se ne occupa succintamente, getta solo una rapida occhiata in un campo discorsivo che però, in quel momento, non è per lui interessante. Rispetto alla trasformazione del potere in età moderna, Foucault intende indagare altri aspetti della sua manifestazione: intende indagare la nascita del biopotere “sul piano dei meccanismi, delle tecniche, delle tecnologie di potere”²⁹⁶. Fa, dunque, solo una breve incursione nel mondo della teoria politica contrattualistica della modernità, problematizzando il rapporto che al suo interno intercorre fra vita e sovranità:

La domanda relativa al diritto di vita e di morte viene posta già dai giuristi del XVII e soprattutto del XVIII secolo, allorché chiedono: quando singoli individui di riuniscono per formare un sovrano, per delegare ad un sovrano un potere assoluto su di loro e stipulano un contratto sociale, per quale ragione lo fanno? Sicuramente perché sono spinti dal pericolo e dal bisogno. Di conseguenza lo fanno per proteggere la propria vita. È dunque per poter vivere che costituiscono un sovrano. Ma a queste condizioni, la vita può effettivamente entrare a far parte dei diritti del sovrano? Non è forse la vita a fondare il diritto del sovrano oppure il sovrano può effettivamente esigere dai suoi sudditi il diritto di esercitare su di loro il potere di vita e di morte, vale a dire, molto semplicemente, il

²⁹⁵ Foucault, M., *Il faut défendre la société*, Paris, Hautes Études Seuil-Gallimard, 1997 [trad.it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998].

²⁹⁶ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, trad. it. op. cit. p. 208.

diritto di ucciderli? La vita, nella misura in cui è stata ragione prima, originaria e fondamentale del contratto, non dovrebbe forse essere esclusa dal contratto? Tutto ciò fa parte di una discussione di filosofia politica che possiamo anche lasciare da parte, ma che mostra tuttavia come il problema della vita, nel campo del pensiero politico, dell'analisi del potere politico, cominci a venir messo in discussione.²⁹⁷

Questo breve, ma stimolante testo apre la strada allo studio delle forme, dei concetti, degli apparati discorsivi attraverso cui il pensiero politico moderno prepara il retroterra teorico per "l'ingresso della vita nella storia"²⁹⁸ - il potere biopolitico analizzato da Foucault sul piano delle pratiche di governo.

Quello che qui si vuole sondare è se il discorso teorico sulla sicurezza non costituisca uno di questi apparati discorsivi. Se cioè, l'uso politico moderno del termine sicurezza non rappresenti, sul piano dell'*archivio*, un momento essenziale per valutare la fondatezza di un approccio che della sicurezza fa un *dispositivo*. Per valutare il potenziale euristico di quest'approccio sembra indispensabile e appropriato il confronto con il pensatore politico moderno che ha utilizzato abbondantemente il termine *sicurezza*, disseminandolo nei gangli strategici della sua teoria politica: Thomas Hobbes.

Leggendo Hobbes da una prospettiva biopolitica, infatti, quello che emerge è che la sua antropologia pessimistica e individualistica - il cui protagonista è un uomo atomizzato alle prese con la soddisfazione quanto più ampia possibile delle sue pulsioni e passioni nella spietata condizione dello stato di natura - porta in primo piano la figura di un essere la cui vita è precaria, sempre minacciata e sempre uccidibile; un essere che, astratto dal concreto svolgersi delle esistenze nella storia, mostra la debolezza della sua vita, la sua fragilità, la sua *nudità*.

²⁹⁷ Ivi, pp. 207-208.

²⁹⁸ Foucault, M., *La volontà di sapere*, trad. it., op. cit., p. 125.

Una vita così debole, così aggredibile, ha bisogno di *sicurezza*; tale bisogno può essere soddisfatto solo dall'istituzione di un *governo* che ha il precipuo compito di garantire la soddisfazione di tale bisogno *fondamentale*; fondamentale nel senso etimologico del termine: che sta alle fondamenta, che costituisce la base su cui si costruisce l'edificio del potere politico, della moderna sovranità.

Vedremo di seguito come, attraverso il concetto di sicurezza, Hobbes ponga l'individuo e la necessità di conservare la sua vita - che è ancora impolitica, naturale, nuda - a fondamento del potere sovrano e come questa posizione consenta una lettura biopolitica della dottrina della sovranità che per Foucault era proprio la concezione del potere che andava superata, aggirata per cogliere le modalità con cui le reti di potere moderne procedono all'assunzione della vita nelle sue logiche e nelle sue trame operative.

Prima di inoltrarsi in questo tipo di analisi, si seguirà la breve storia del termine sicurezza che Delumeau traccia nell'introduzione alla sua importante opera sul sentimento di rassicurazione e di protezione nell'Occidente medievale e moderno²⁹⁹. Questa ci consegnerà un breve, ma suggestivo quadro degli usi che il termine ha conosciuto in epoca moderna. Soprattutto ci mostrerà come è l'epoca moderna ad assumere la sicurezza come concetto politico fondamentale, concetto assunto sia nella sua declinazione oggettiva, intesa come assenza di pericoli per la vita e la proprietà, che in quella soggettiva, intesa come assenza di paura.

La sicurezza intesa in senso soggettivo e il suo risvolto psicologico - la paura - assumono grande rilevanza nella filosofia di Hobbes. Vedremo come attraverso di esse egli proceda alla costruzione della sua teoria politica, servendosene per spiegare sia

²⁹⁹ Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le Sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989 [trad. it. *Rassicurare e proteggere*, Milano, Rizzoli, 1992].

l'istituzione del potere politico sovrano attraverso un contratto sociale, sia la caratterizzazione del politico come luogo della paura, sia le condizioni che permettono all'individuo di sottrarsi al potere politico.

Vedremo, insomma, come, attraverso i concetti di sicurezza e paura, quello che fa il suo ingresso sulla scena di una delle più grandi e potenti costruzioni teoriche del pensiero politico moderno è la vita dell'uomo in quanto *zoé*. Questa ricostruzione teorica anticiperebbe così il momento in cui la vita biologica assume rilievo per il politico: come s'è visto, Agamben fa risalire tale rilevanza alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, mentre in Hobbes sembra già apparire attraverso i concetti di sicurezza e paura.

Si vedrà come l'emersione della sicurezza come tema politico sia legata alle forme economiche e sociali del tempo: nascita, sviluppo e affermazione, nell'Europa moderna, del modo capitalistico di produzione; rottura dei tradizionali legami sociali di tipo feudale; diffusione, allo stesso tempo, della proprietà privata e del pauperismo. Sul piano del pensiero filosofico e politico, l'utilizzo del concetto di sicurezza (soprattutto in Hobbes) sarà ricollegato all'affermarsi delle teorie contrattualistiche, alla problematizzazione del vivere associato e allo sviluppo di un antropologia individualistica.

III.I. 'Sicurezza': un'emergenza moderna

Il pensiero politico antico non ha riservato molta attenzione al bisogno di sicurezza³⁰⁰. Platone, nell'elencare i bisogni fondamentali la cui soddisfazione è all'origine dell'istituzione

³⁰⁰ Delumeau, J., *Rassicurare e proteggere*, trad. it., op. cit., pp. 19 e ss.

della città, non v'include il bisogno di sicurezza; Aristotele vi fa solo un breve accenno, senza che questa sia enfatizzata come fine fondante dell'istituzione di governo; Tommaso d'Aquino ne parla, ma assegna alla sicurezza "come funzione principale quella di dettare le regole di comportamento e di condurre gli uomini alla verità"³⁰¹.

L'idea che la società e i rapporti politici che la percorrevano fossero espressione di forze ordinamentali naturali ha probabilmente fatto sì che il bisogno di sicurezza non fosse indagato come fine perseguito dalle organizzazioni politiche, relegandolo sullo sfondo delle costruzioni teoriche intorno alla società. Era percepito anch'esso come naturale, coesistente alla natura stessa dell'uomo in quanto «animale politico»; se naturale era la socialità dell'uomo, naturale era anche la sicurezza che tale socialità poteva garantire. Il bisogno di sicurezza non era, cioè, problematizzato dal punto di vista della teoria politica. Così è stato anche per l'Europa medievale: le comunità contadine ed urbane offrivano, contro i rischi provenienti dalla stessa comunità, una forte protezione interna; gli enormi rischi che minacciavano la sicurezza dell'intera comunità, legati alle epidemie, alle guerre e alle carestie, erano rischi che provenivano dall'esterno e contro i quali nulla era possibile. La sicurezza della comunità era radicata nella naturalità e nella relativa immobilità dei vincoli sociali e nelle appartenenze comunitarie dirette che costituivano una fitta rete di "protezioni ravvicinate"³⁰².

Agli albori dell'era moderna, invece, una nuova terminologia legata ad una nuova antropologia politica si affaccia sulla scena del pensiero. Jean Delumeau traccia, nell'introduzione al suo *Rassicurare e proteggere*³⁰³, una storia del termine *sicurezza*, in un lavoro che ne mette in comparazione l'evoluzione nelle principali

³⁰¹ Ivi, p. 20.

³⁰² Castel, R., *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003 [trad. it *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi, 2004, p. 8].

³⁰³ Ivi, pp. 7-28.

lingue europee. L'autore mostra come *sicurezza* (*sécurité, security, seguridad, Sicheireit*), corrispondente del latino *securitas*, cominci ad essere utilizzato a partire dal XV secolo. Soltanto a partire dal Rinascimento, e poi sempre più lungo l'epoca moderna, si afferma l'uso del termine delineando un nuovo campo semantico rispetto a *sicurtà* (*sûreté, surety, seguranza, Sicherung*).

Quest'ultimo termine faceva infatti riferimento a circostanze oggettive, a situazioni concrete di assenza di pericoli; mentre *sicurezza* è impiegato per definire la sfera soggettiva nel suo rapporto col pericolo. In questo senso, *sicurezza* - che si affianca prima e surclassa poi, in termini di utilizzo, *sicurtà* - è prima di tutto un sentimento, una disposizione dello spirito, ed è in questa accezione che il termine sarà utilizzato fino al XVII secolo caricato in modo assiologicamente negativo dalla tradizione cristiana che da Agostino arriva fino a Spinoza³⁰⁴.

Per questa tradizione di pensiero il sentimento di sicurezza è per l'uomo ingannevole, gli offusca il necessario sguardo attento e inquieto sulla vita, ch  ritenersi certamente al riparo dai pericoli è cosa pericolosamente rilassante: genera ingratitudine e quindi indifferenza verso Dio.

Se il pensiero religioso stigmatizza il senso di sicurezza e gli conferisce un disvalore morale, il pensiero politico inizia a riflettere sul bisogno di sicurezza che assume un'importanza sempre maggiore in relazione al fondamento e al fine delle organizzazioni politiche.

Delumeau inizia cos  una carrellata sull'affermarsi del tema 'sicurezza' nell'ambito del pensiero moderno. Lo fa partendo dalla descrizione di un quadro del Lorenzetti che, commissionatogli dai

³⁰⁴ "Securitas est lætitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de qua dubitandi causa sublata est." Cos  Spinoza definisce la sicurezza nella terza parte dell'*Ethica*. Un sentimento che, assieme alla disperazione, alla contentezza e alla delusione "animi impotentis sunt signa". Questo per quanto riguarda l'aspetto soggettivo del termine sicurezza. Nel *Tractatus Politicus*, invece, Spinoza usa il termine sicurezza nel senso oggettivo e rammenta qual   il fine dello *status civilis*: "qui scilicet nullus alius est, quam pax, vitæque securitas".

reggenti la Repubblica di Siena intorno al 1337, deve raffigurare, ma allo stesso tempo infondere nei cittadini, la *Securitas*³⁰⁵. È un'anticipazione dell'emersione del tema della sicurezza nel pensiero politico dei secoli immediatamente successivi, legata all'anticipazione che le città italiane dell'epoca rappresentano rispetto all'organizzazione borghese che l'Europa andrà assumendo successivamente.

L'ampliamento del tema del bisogno di sicurezza all'interno del pensiero politico avviene però più tardi, grazie al contributo decisivo di Machiavelli. Per il pensatore e politico fiorentino la città deve la sua origine alle esigenze difensive delle piccole comunità: la costituzione di più ampi agglomerati è un'assicurazione contro possibili assalti provenienti dall'esterno: gli uomini si riuniscono in questa forma associativa quando ad essi, "dispersi in molte e piccole parti non pare vivere securi"³⁰⁶. Machiavelli pensa qui la città in termini di sicurezza, mostrando la sua modernità. Foucault, invece, pensa a Machiavelli come ancora legato ad una concezione feudale della sicurezza in quanto sicurezza del principe e del suo territorio, più che della popolazione³⁰⁷: non a caso, Foucault rappresenta il passaggio da una sicurezza all'altra attraverso il mutamento terminologico del lemma che la individua (da *sûreté* a *sécurité*).

A conferma del fatto che i tempi abbiano ormai maturato il tema della sicurezza come un tema politico per eccellenza, Delumeau ci mostra come Lutero, altro uomo dell'epoca, pur facendo parte di quella tradizione religiosa che vede nel sentimento di sicurezza un elemento negativo per le qualità morali dell'uomo³⁰⁸, quando si occupa della sicurezza nel suo senso oggettivo si adegua all'importanza che ormai questa andava assumendo fra i pensatori politici dell'epoca. Egli, infatti,

³⁰⁵ Delumeau, J., *Rassicurare e proteggere*, trad. it., op. cit., p. 20.

³⁰⁶ Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 1983, p. 11.

³⁰⁷ Foucault, M., *STP*, p. 57.

³⁰⁸ Delumeau, J., *Rassicurare e proteggere*, trad. it., op. cit., p. 13.

attribuisce all'autorità politica il ruolo, prioritario, di tutela e protezione delle vite e dei beni di ogni uomo: l'autorità civile protegge i membri della famiglia, protegge la casa, la fattoria, il bestiame e "ogni specie di beni per impedire che chiunque li assalti, li rubi, li saccheggi, li danneggi"³⁰⁹.

La strada è ormai aperta perché la sicurezza diventi un tema centrale del pensiero politico. Così, passando per Bodin e Grozio, Delumeau³¹⁰ ci conduce fino alla radicalizzazione hobbesiana della sicurezza come unica fondamentale motivazione che porta gli uomini a stipulare tra loro quel contratto che istituisce l'irrevocabile potere sovrano.

Con Hobbes, come vedremo dettagliatamente in seguito, la nozione di sicurezza s'ispessisce acquisendo, anche nel suo significato soggettivo, portata politica: la 'sicurezza', in senso soggettivo, non sarà più interpretata come un disvalore; essa designerà, adesso e da questo punto di vista, non più la certezza tracotante delle proprie capacità o qualità, ma l'assenza di paura.

Indagata in rapporto al fondamento e al fine dell'organizzazione politica la nozione di sicurezza, dunque, non può che riunire in sé il significato oggettivo e quello soggettivo, perché la sicurezza materiale non può che associarsi, per il funzionamento di un sistema politico che comincia ad essere indagato nella sua artificialità, al sentimento che fa ritenere gli uomini al sicuro.

III.I.I. *La 'costruzione' della società*

Con la modernità cambia la concezione del vivere associato. Le organizzazioni politiche, il loro fondamento e gli obiettivi che

³⁰⁹ Lutero, *Werke*, ed. di Weimar, XXX.II.556, citato in Delumeau, J., *Rassicurare e proteggere*, trad. it., op. cit., p. 21.

³¹⁰ *Ibidem*.

perseguono, sono indagate in chiave problematica³¹¹: ciò che fino ai primi pensatori moderni era considerato appartenere al mondo della natura, eterodeterminato e indisponibile agli uomini, viene in seguito interrogato radicalmente; da ciò, si sviluppa una nuova concezione dell'uomo che contribuisce a rimettere in discussione le forme attraverso cui gli uomini si aggregano.

Nei secoli XVI e XVII si assiste alla crisi dei valori che, tramandati attraverso i secoli e impliciti nell'organizzazione sociale, avevano fino ad allora sorretto i sistemi politici occidentali; quello cui si assiste è "una crisi radicale dell'autocomprensione olistica della società"³¹². Tale forma di autocomprensione privilegiava il ruolo del tutto rispetto a quello dell'individuo e la preminenza di un pensiero gerarchico che assegnava alle cose, agli uomini e alle formazioni sociali una funzione all'interno della società. Inoltre, il criterio di gerarchizzazione utilizzato si affidava ad attribuzioni di qualità - fisiche, personali e sociali - che rispecchiavano la scansione naturale dei ruoli e delle posizioni.

Invece, con la modernità si verifica una rivoluzione del pensiero giuridico-politico che consiste, seguendo ancora l'analisi che ne fa De Sanctis³¹³, nell'affermarsi della prevalenza del metodo sull'oggetto della scienza e nella sostituzione - all'interno del procedimento di formazione delle categorie pratiche - della coppia *auctoritas/interpretatio* con quella *ratio/demonstratio*. Ciò che avviene, cioè, è che il pensiero moderno, nell'esigenza di rispondere ai profondi cambiamenti politici, economici e sociali che hanno trasformato completamente il volto dell'Europa fra il XV e il XVII secolo, ristrutturata il suo armamentario metodologico. La *tradizione* - fonte di legittimazione e di continuità che si radicava nell'ordine naturale e indisponibile degli elementi sociali e della loro gerarchia - viene soppiantata dalla *ragione* che, come nuovo

³¹¹ Per questi temi si veda, in generale, De Sanctis, F. M., *Tra antico e moderno. Individuo, eguaglianza, comunità*, Roma, Bulzoni, 2004.

³¹² Ivi, p. 67.

³¹³ Ivi, pp. 68-69.

metodo conoscitivo, non ha bisogno della storia per fondare valori universali, ma invece di principî desumibili dall'attività razionale degli esseri umani, a sua volta valida in qualsiasi tempo e in qualsiasi spazio.

L'*interpretazione*, fondata sull'apparato dialogico-comunicativo della filosofia pratica antica - topica, retorica e dialettica - cede il posto alla *dimostrazione* attraverso il procedimento razionale e universale che, in seguito al successo che conosce e alle trasformazioni che induce all'interno del pensiero scientifico, influenza anche il pensiero filosofico, giuridico e politico; questo passaggio, infatti, non sarebbe comprensibile senza considerare quel mutamento epocale che la così detta "rivoluzione scientifica" ha realizzato nelle forme, nei contenuti e nello sviluppo della filosofia occidentale.³¹⁴

La mentalità razionalistica affonda le sue origini nel nuovo rapporto che, attraverso l'applicazione della matematica ai fenomeni naturali e l'invenzione e la formulazione teorica del metodo sperimentale, l'uomo instaura con la conoscenza del mondo empirico. Questo diviene *misurabile* in modo certo e tale misurabilità permette un approccio gnoseologico di tipo quantitativo. In altre parole, la questione della conoscenza, che, secondo la fisica aristotelica, riguarderebbe la qualità intrinseca degli oggetti, tocca ora la loro quantità determinata o determinabile per mezzo di procedimenti geometrici e matematici.

La filosofia politica e giuridica della modernità prova a ricondurre sotto l'alveo di una ragione dimostrativa gli oggetti che di cui si occupa, tentando altresì di analizzare e poi fondare *scientificamente* anche i sistemi per mezzo dei quali gli uomini organizzano la loro convivenza.

Attraverso un tale rinnovamento epistemico, il giusnaturalismo moderno potrà "sottrarre i principî fondamentali

³¹⁴ Per la breve trattazione di quest'enorme tema si è consultato: Geymonat, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. II. Il cinquecento - Il seicento*, Firenze, Garzanti, 1975. A quest'opera si rinvia per una ampia bibliografia.

della società alla storia e alla contingenza che in essa necessariamente si manifesta, per riprogettare la possibilità di un'esistenza pacifica [...]”³¹⁵. Potrà dunque revocare alla tradizione e alla storia, rappresentanti e legittimanti forme d'organizzazione socio-politiche che nella realtà andavano profondamente mutando, il loro ruolo nella costruzione delle teorie politiche; potrà, di contro, legittimare e giustificare i cambiamenti nell'ordine economico e sociale che rompevano, in maniera rivoluzionaria, con l'ordine tradizionale.

Uno degli strumenti che il giusnaturalismo moderno utilizza per riorganizzare l'apparato concettuale della filosofia politica e giuridica è il *contratto sociale*. Per mezzo di esso le forme di aggregazione sociale vengono private della qualità della naturalità per essere ricondotte alla necessità di una spiegazione razionale che ne sveli i meccanismi e le finalità. Infatti, una volta problematizzato il legame politico-sociale che tiene insieme gli uomini, logica conseguenza diviene indagarne il fine e le modalità attraverso cui raggiungere tale fine. Allora il sistema politico non potrà che essere pensato “come una macchina, costruita dall'uomo (convenzionale), atta a selezionare principî e a specificarne l'applicazione, onde assicurare la convivenza tramite le leggi che da quelli scaturiscono, senza più porli in discussione”³¹⁶ e questa macchina sarà pensata in funzione del nuovo soggetto della storia che la modernità razionalista fa emergere, distaccandolo anch'esso, dalla storia: l'individuo.

Si avvia, così, nel pensiero politico moderno, un processo di autorappresentazione che, volendo fare a meno della tradizione e della storia come elementi fondativi e legittimanti, pone alla base della costituzione della società l'individuo libero, indipendente e razionale che utilizza il contratto per dispiegare le sue qualità. Ma questo riferimento fondativo, come dice Barcellona, è un “auto-

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Ivi, p. 70.

riferimento”³¹⁷: se le società premoderne si fondavano su riferimenti metasociali, “La società moderna è la prima società storica che si riferisce a se stessa attraverso la libera volontà dei suoi membri: si riferisce a se stessa nella forma del diritto, di un diritto che non dipende né da Dio, né dalla tradizione; un diritto che si pone insieme alla società”³¹⁸.

Compito della società e del sistema politico che la governa non sarà solo quello di selezionare dei principi - irrevocabili perché stabiliti una volta e per sempre in modo razionale - che assicurano la possibilità della convivenza. La società artificiale dovrà anche fornire all’individuo - parte solitaria del contratto sociale - quella protezione che una volta era garantita dalla naturalità del legame sociale e che adesso può solo fondarsi nel potere dello Stato: questo sarà il fornitore unico, per l’individuo solo, di *sicurezza*.

III.I.II. *L’individualismo*

Il soggetto chiamato a fondare la società attraverso il contratto sociale è *l’individuo*. Non sono più, come avveniva nelle concezioni premoderne del contrattualismo, formazioni sociali naturali. Ed è questo uno dei punti fondamentali del progetto moderno: l’istituzione della società attraverso il patto che si instaura fra individui liberi ed eguali.

L’individuo assurge dunque a fondamento delle costruzioni politiche elaborate dal pensiero moderno. A partire dalla sua singolarità, dalla sua volontà e dalla sua razionalità è possibile

³¹⁷ Barcellona, P., *Il declino dello stato: riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, Dedalo, 1998, p. 23.

³¹⁸ Ivi, p. 24.

pensare la società. Questa, costituita dall'individuo, deve essere in funzione dell'individuo. Deve, cioè, rispondere a quelle che di volta in volta saranno considerate le condizioni fondamentali per la sua esistenza e il suo sviluppo. La società è garanzia dell'individuo, dei suoi bisogni ritenuti fondamentali, della possibilità di produrre e riprodurre la propria esistenza che diviene, appunto, il fine stesso dell'organizzazione sociale.

A partire dal rinascimento³¹⁹ si comincia ad affermare una nuova visione dell'uomo, che, per quanto fosse già in gestazione nel seno della cultura occidentale a partire dal socratico "conosci te stesso", solo in questo periodo trova le condizioni culturali e materiali per emergere e diffondersi all'interno del pensiero politico. È, infatti, col rinascimento, momento di grande trasformazione culturale, economica e sociale che la rilevanza del singolo (in quanto artista, scopritore, matematico, filosofo ecc.) appare all'interno della diffusione della forma di vita urbana che comincia a diffondersi nell'Europa occidentale del tempo. A dare un importante contributo per l'affermarsi di quello che Laurent definisce, significativamente, *il paradigma della civiltà occidentale*, è stato il pensiero della riforma. Lutero e Calvino (in modo più moderno) pongono l'uomo solo, responsabile delle proprie azioni, davanti a Dio, fornendo la giustificazione religiosa e metafisica alle idee moderne.

Ma è solo con i secoli XVII e XVIII che l'antropologia politica conosce una "rivoluzione copernicana"³²⁰ e le priorità sono davvero ribaltate. È una tale rivoluzione, che, rompendo con la tradizione olistica, affranca l'individuo "dallo statuto tradizionale di membro dipendente in tutto dalla comunità, per collocarlo al centro di una società che gravita intorno a lui, che si ricompone a partire dalla sua autonomia e indipendenza"³²¹. Solo a partire dal XVII secolo si

³¹⁹ Per la storia dell'individualismo si è fatto riferimento a Laurent, A., *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presse Universitaire de France, 1993 [trad. it. *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994].

³²⁰ L'espressione è di Laurent, A., *Storia dell'individualismo*, op. cit., p. 39.

³²¹ *Ibidem*.

comincia a far uso del termine “individuo” per indicare l’essere nella sua singolarità e universalità.

La filosofia cartesiana da un lato, la rivoluzione borghese inglese dall’altra, costituiscono le basi, filosofiche e sociali, a partire dalle quali sarà possibile la teorizzazione di un soggetto libero, razionale e indipendente che, in condizioni di eguaglianza, dà vita ad una società il cui *telos* trova le sue radici nell’individuo stesso. Le metafore organicistiche - tradizionalmente utilizzate per rappresentare il ‘corpo’ politico - perdono così il loro vigore. La celebre figura del *Leviatano*³²², simbolo della sovranità (a sua volta nodo centrale del pensiero politico moderno), pur essendo unica, è chiaramente composta da individui.

Laurent mostra come intorno alla metà del XVII secolo per la prima volta viene affermato, da parte di Overton, leader dei *Levellers*, “il diritto naturale di proprietà dell’individuo su se stesso”³²³. Tale passaggio è fondamentale: nell’affermazione dell’individualismo proprietario sta tutta l’essenza della rivoluzione individualistica moderna che, ponendo l’individuo proprietario e sovrano di sé, lo rende capace di gestire liberamente tale proprietà e sovranità su un piano di eguaglianza e “in opposizione alla subordinazione imposta dalla visione comunitaria di tipo olistica che si sta rapidamente e definitivamente sciogliendo”³²⁴. A partire da questo momento si apre la via alla naturalizzazione, attraverso il rinvenimento del fondamento in una ragionevolezza di cui tutti gli esseri umani sono dotati per natura, della visione individualistica. Tale naturalizzazione trova compimento nella teoria di Locke in cui la proprietà privata, derivando dalla proprietà di sé, diviene condizione per il dispiegamento della sovranità individuale e dunque diritto fondamentale che lo stato è tenuto a garantire. È per la garanzia di tale diritto che l’individuo aderisce alla costituzione della società.

³²² Si allude qui al frontespizio dell’edizione inglese del *Leviathan* apparsa a Londra nel 1651.

³²³ Laurent, A., *Storia dell’individualismo*, op. cit., p. 42.

³²⁴ Ivi, p. 43.

E solo all'interno del quadro di sicurezza garantito dal potere civile può liberamente sviluppare la propria ragionevole libertà. È con Locke, dunque, che si compie l'elaborazione dei punti nevralgici del liberalismo moderno; è col pensatore inglese che si tocca il punto a partire dal quale il liberalismo del XVIII secolo avrà gioco facile nell'istaurare e diffondere l'idea della relazione d'interdipendenza fra liberalismo e liberismo. Quello di Locke, insomma, è, per Laurent, un contributo "incomparabilmente prezioso [...] al compimento intellettuale del processo di individualizzazione"³²⁵.

Che questo lungo processo sia un disvelamento della categoria ideale di individuo (un processo a tappe dell'individualizzazione che, fra cadute riprese, giunge a "consacrarsi" nell'individualismo democratico)³²⁶, non è verificabile in questa sede ed attiene all'impostazione metodologica e assiologica che spesso è coimplicata nella scelta e nello svolgimento di una ricerca. Quello che si vuole qui sottolineare è il nostro essere più prossimi all'idea che l'individualismo sia il correlato ideale delle nuove forme che la storia delle relazioni umane conosce a partire dall'epoca moderna e che l'individuo sia "un'*invenzione sociale*, propria dell'auto-rappresentazione della modernità, che segna una discontinuità e una cesura rispetto all'auto-rappresentazione della società premoderna"³²⁷. Non una categoria ideale di cui fare la storia, ma una costruzione teorica che il pensiero politico borghese elabora come strumento essenziale per svincolare l'uomo concreto

³²⁵ Ivi, p. 46.

³²⁶ È questo l'approccio di Laurent, A., *Storia dell'individualismo*, op. cit.

³²⁷ Barcellona, P., *Il declino dello stato*, op. cit., p. 9, dove, inoltre, si legge: "L'individuo è appunto l'invenzione della modernità che ne fa un «caso» rispetto ad altri sistemi di idee e di valori. Questa invenzione non è una sorta di folgorazione intellettuale che colpisce la mente dei filosofi, ma il risultato di un processo di accumulazione di esperienze e pratiche sociali che lasciano emergere gradualmente il nuovo «significato nucleare» in un rapporto dialettico e complesso con le istituzioni esistenti. Per queste ragioni il sistema di idee e di valori che chiamo ideologia moderna non è l'antefatto ideale della modernità, ma la progressiva autorappresentazione delle nuove pratiche relazionali che si vengono sviluppando e articolando, a partire dalla crisi del mondo classico fino al mondo contemporaneo".

dall'insieme delle istituzioni e dei legami sociali ed economici che ne imbrigliavano l'azione. L'*invenzione dell'individuo* permette di ripensare le categorie classiche del pensiero politico e di fondare, contro l'antropologia olistica, la società in base ad un nuovo nucleo a partire dal quale è possibile ristrutturare le forme di potere in cui si articola il politico.

L'assunzione dell'individuo a fondamento di ogni possibile costruzione politica è accompagnata, come si vedrà meglio nell'occuparsi di Hobbes, dalla sua riduzione a essere vivente. La politica, cioè, non si limita ad una forma più o meno complessa di organizzazione di forme di vita *già* sociali, ma istituisce la socialità stessa, traendo l'individuo dallo stato di natura in cui la sua vita è soggetta a permanente pericolo. L'individuo è essere senza qualità sociali che, rispondendo solo alle sue passioni - misurabili quantitativamente -, si muove in uno spazio ingovernato e ingovernabile urtando in maniera conflittuale con altri individui agenti senza logica, se non quella della sopravvivenza in un mondo relazionale fondato sulla sfiducia e la paura reciproche. Portare in evidenza tale significato singolare dell'uomo, attribuirgli, contro la secolare tradizione politica occidentale, una posizione centrale all'interno di un'antropologia politica universalizzante ci sembra costituire un passaggio importante per la formazione dei saperi specifici intorno all'uomo e ai suoi processi vitali essenziali. La riduzione dell'uomo ad un individuo che persegue innanzitutto l'interesse fondamentale alla sopravvivenza, e per cui tale perseguimento costituisce l'unico diritto naturale (un diritto istintuale, biologico), fa rilevare la sua qualità di uomo innanzitutto mortale e, allo stesso tempo, fa emergere il compito vitale della politica. L'ingresso dell'individuo e del suo diritto all'autoconservazione come punto centrale all'interno dell'antropologia politica della modernità costituisce, si vuole sostenere, un momento teorico indispensabile perché il fatto di vivere possa passare "nel campo di controllo del sapere e di

intervento del potere³²⁸ e perché possa costituirsi - prima sul piano individuale attraverso un potere disciplinare, poi su quello collettivo attraverso un potere biopolitico - come fenomeno governabile politicamente e non più relegato nel campo dei fenomeni naturali sottoposti soltanto alla disponibilità divina.

L'individualismo, dunque, non solo rappresenta il nucleo dell'ideologia moderna³²⁹ che rompe con la tradizione e la teologia politica precedente, ma getta le basi nucleari per lo sviluppo delle forme biopolitiche di potere che accompagneranno, modificandosi con esso, l'affermazione e il dominio del sistema di produzione capitalistico nel mondo occidentale.

II.II. Thomas Hobbes: sicurezza e paura

Sembrano essere, dunque, le nuove domande che si pongono attorno alla società e all'individuo a far emergere in chiave politica il tema della sicurezza. Se lo stato di natura è lo spazio teorico dove l'individuo può dispiegare tutta la sua volontà e la sua potenza, è anche lo spazio dove - ovviamente - è soggetto alla volontà e alla potenza dispiegata dagli altri. Per questo l'uomo atomizzato non può che agire in funzione della difesa del bene più importante: la vita; e non può che agire utilizzando qualsiasi mezzo, compreso, e soprattutto, la violenza.

Uno stato di guerra permanente (o potenziale, a seconda delle versioni che si offrono dello stato di natura) pervade la condizione anteriore alla costituzione della società regolata dalle leggi civili e in questo stato l'individuo non può che agire in funzione della sicurezza della sua vita e dei dispositivi correlati. Dunque è già

³²⁸ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 125.

³²⁹ Sulla critica dell'individualismo come ideologia moderna si veda Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 [trad. it. *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi, 1993].

nello stato di natura che l'esigenza della sicurezza entra in gioco e si pone come uno dei motori principali delle azioni umane.

Se la sicurezza è bene fondamentale che attiva la guerra permanente nello stato di natura, è sempre essa che gli individui perseguono legandosi col patto sociale. Insomma, col pensiero politico moderno la sicurezza diventa, in qualche modo, un *obiettivo eterno*³³⁰ che si lega all'azione e al destino dell'uomo in ogni stadio (teorico e storico) della sua evoluzione.

III.II.I. *Dallo stato di natura allo stato civile: il diritto alla sicurezza*

Il contesto storico in cui Hobbes scrive è caratterizzato da guerre civili, persecuzioni religiose, destabilizzazioni dell'ordine sociale tradizionale e riorganizzazioni del sistema economico. L'Inghilterra del XVII secolo vede, infatti, esplodere le contraddizioni prodotte dai mutamenti economici e sociali del secolo precedente: il paese, raggiunto un notevole sviluppo produttivo e commerciale, si viene a trovare presto ad un punto di non ritorno nel conflitto interno fra la monarchia feudale, da un lato, e la borghesia commerciale e le forze sociali legate allo sviluppo del nuovo capitalismo agrario, dall'altro. Un complesso intreccio di interessi diversi divide profondamente la società inglese della prima metà del XVII secolo. Tale divisione sfocia nella guerra civile, vissuta come una guerra fondata sulle divisioni religiose fra anglicani e cattolici, e non solo. La guerra sarà lunga e cruenta e porta all'affermazione politica e all'egemonia delle nuove classi sociali: è la prima rivoluzione borghese e paga, per il suo successo, un prezzo elevatissimo in termini di instabilità politica e di morti violente, fino alla decapitazione del sovrano. Ma questo fu anche un periodo, come tutti i periodo molli, in cui si

³³⁰ Per questa espressione si veda: Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 [trad. it. *Pace e guerra fra le nazioni*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, p. 99], dove afferma che "nello stato di natura l'obiettivo di ciascuno - individuo o unità politica - è la *sicurezza*".

aprono, rispetto alla stabilità dei periodi duri, nuove possibilità e nuove speranze. Fu un periodo di intensa vivacità politica, laboratorio di nuove idee e nuove forme d'organizzazione del potere.

Da questo contesto, dall'affermazioni di valori individuali legati al puritanesimo e alla libera attività economica, emerge, caricandosi di un nuovo e potente significato antropologico, l'idea di *individuo* che agisce mosso da un insieme di pulsioni emotive e razionali. Un essere la cui singolarità, come s'è visto, diviene prioritaria rispetto alla sua combinazione con gli altri, rispetto, cioè, al modo in cui prende forma l'associazione umana. Si struttura un'antropologia individualistica che riformula, a partire dal nucleo di ogni società, i concetti di eguaglianza e libertà: l'uomo è libero di seguire i suoi impulsi e, in questa libertà, è naturalmente e radicalmente eguale a tutti gli altri uomini. Ma, stante il pessimismo antropologico di fondo, che vede gli uomini in balia di pulsioni e sentimenti distruttivi, queste caratteristiche naturali dell'uomo non fanno che precipitare una società d'individui in una guerra potenzialmente permanente: è lo stato di natura, premessa teorica a partire dalla quale la modernità, come s'è visto, pensa se stessa e le sue forme di organizzazione politica. Un premessa necessaria per impostare, in un mondo che non ha più valori, la gestione delle nuove libertà che la nascita di un sistema economico fondato sull'iniziativa individuale e l'inizio della destrutturazione delle forme tradizionali d'affiliazione hanno portato alla luce e che vengono assunte come naturali.

Nella costruzione hobbesiana lo stato di natura è *una società d'insicurezza totale*: nessuna protezione garantisce l'individuo dalle perdita violenta di ciò che porta con se come unico bagaglio naturale e di quello che attraverso la sua attività aveva conquistato: la sua vita, la sua libertà e i suoi beni sono costantemente soggetti al rischio di annientamento da parte degli altri individui. La costituzione dello stato (o società) civile, di contro, rappresenta la messa in sicurezza del vivere associato

degli individui: questi rinunciano a gran parte della loro libertà e della loro eguaglianza per costituire, attraverso il consenso razionale, una *società di sicurezza*.

La sicurezza concerne, dunque, in maniera basilica le condizioni minime che consentono il vivere associato in una società in cui gli individui sempre più sono svincolati dagli obblighi e dalle protezioni tradizionali³³¹. È la sicurezza rispetto alla violenza gratuita, al sopruso perpetuato e perpetuabile da una forza superiore. La sicurezza, in questo elementare senso, è quella che, per Hobbes, ha spinto gli uomini ad associarsi e a dare vita, attraverso il contratto sociale, a quel corpo di istituzioni e di leggi che hanno come compito proprio quello di garantire una sicurezza che nel naturale espletarsi della convivenza non troverebbe, non solo alcuna garanzia, ma neanche una realistica possibilità d'esistenza.

In questo senso, quando si parla di sicurezza, si parla di qualcosa di indispensabile alla possibilità d'essere di ogni forma di vita associata. Essa è cioè, allo stesso tempo, condizione materiale e teorica a partire dalla quale è pensabile ogni forma di costruzione sociale. La sicurezza è, per Hobbes, la pace. È quel tempo, cioè, in cui si può essere 'sicuri' che non ci sia, da parte di ognuno, una costante propensione all'aggressione ai beni, alla vita e alla libertà degli altri³³².

Scriva Hobbes: "l'esercizio della legge naturale è necessario a conservare la pace, e all'esercizio della legge naturale è necessaria la sicurezza"³³³.

Ma la sicurezza della condizione di vita acquisita gioca un ruolo fondamentale anche nello stato di natura in cui funge da propulsore delle azioni umane quando non ci sono autorità e leggi a garantire vita e possessi.

³³¹ Castel, R., *L'insicurezza sociale*, op. cit., p. 10.

³³² Hobbes, T., *Leviatano*, (a cura di Tito Magri), Roma, Editori Riuniti, 1976, cap. XIII.

³³³ Hobbes, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, (a cura di Tito Magri), Roma, Editori Riuniti, 1979, cap. VI, § 3.

Quando Hobbes, infatti, descrive lo stato di natura, individua tre cause principali che generano contesa fra gli uomini: la competizione, la diffidenza e la gloria³³⁴. La prima ingenera inimicizia fra gli uomini che sono mossi verso la stessa cosa dalla pulsione del desiderio e ciò, nello spazio incerto e non garantito dello stato di natura, induce l'uomo a vedere come possibile minaccia chiunque altro possa temere il suo successo economico. S'innesci così una spirale di diffidenza il cui vorticare è aumentato dalla gloria: gli uomini, ci spiega ancora Hobbes, traggono piacere dal contemplare il loro potere sugli altri e sulle cose e sono portati a spingere gli "atti di conquista [...] oltre la misura necessaria alla loro sicurezza"³³⁵.

Uno dei meccanismi fondamentali all'opera nello stato egualitario in cui versano gli uomini prima del patto sociale è, dunque, quello della diffidenza nei confronti degli altri e, soprattutto, nei confronti di chi ha acquisito un certo potere. Tale diffidenza è alla base dell'aggressione difensiva³³⁶; aggressione che mira, in via preventiva, a garantire la sicurezza dei propri beni e della propria vita contro colui che, divenendo potente, si pone come potenziale aggressore, come nemico.

Si vede come la sicurezza giochi in Hobbes un doppio ruolo; da un lato essa è motrice della pulsione aggressivo-difensiva nello stato di natura, è uno degli elementi scatenanti la guerra permanente che caratterizza il vivere nella condizione ante-patto. Dall'altro, essa è oggetto stesso del patto e condizione per la sua validità: solo fin quando il sovrano è in grado di proteggere il

³³⁴ Hobbes, T., *Leviatano*, op. cit., cap. XIII.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Scrive Hobbes: "Comunque, il primo dei beni è la propria conservazione. La natura ha infatti provveduto affinché tutti desiderino il proprio benessere. E perché ne siano capaci, è necessario che desiderino la vita, la salute e la sicurezza di non perderle, per quanto è possibile, nel futuro [...]. La potenza, se è eccezionale, è buona, in quanto utile alla difesa; nella difesa sta infatti la sicurezza." In Hobbes, T., *De nomine*, Roma-Bari, Laterza, 1984, cap. XI, f. 6.

suddito, di garantirne la sicurezza, quest'ultimo è obbligato al rispetto del patto con cui si è sottomesso³³⁷.

Questo limite - tracciato dalla sicurezza - all'obbligazione del suddito, apre la via teorica per l'elaborazione di una sorta di diritto di resistenza del suddito in determinate circostanze: quando è condannato a morte ha il diritto di non collaborare alla propria esecuzione; quando, milite, si trova di fronte ad un pericolo mortale ha il diritto di fuggire senza che simile azione costituisca tradimento.

Quando, dunque, la sicurezza oggettiva non è più garantita dal sovrano, riemerge, come pulsione naturale, quell'aggressività difensiva che la tensione alla sicurezza produceva nello stato di natura e che libera l'uomo dal suo obbligo d'obbedienza. Sembra così che, nella costruzione hobbesiana, la stessa esigenza di sicurezza possa produrre, in tempi diversi, guerra e pace; sembra che la sicurezza operi parossisticamente e contraddittoriamente su più livelli, producendo quel corto-circuito per cui non esiste una soglia di sicurezza raggiunta che non possa essere superata da un'ulteriore esigenza di sicurezza.

La sicurezza insegue se stessa e, per farlo, riattiva continuamente la violenza. Ciò ha permesso di affermare che "Sicurezza e non-sicurezza mostrano così la loro fondamentale identità in questo limite estremo, in cui teoricamente non vi sono né libertà né obblighi: nel punto, vicino alla morte ma che si sottrae alla morte, dove le due polarità si uniscono e cancellano se stesse"³³⁸.

Tale paradosso è comprensibile, forse, a partire dal fatto che la sicurezza in Hobbes sia vista come un diritto naturale. Anzi, come *il* diritto naturale per eccellenza. Per Hobbes la legge naturale altro non è che "un dettame della retta ragione riguardo a

³³⁷ In Hobbes, T., *Leviatano*, op. cit., cap. XXI., si legge: "Si intende che l'obbligazione dei sudditi nei confronti del sovrano dura fin quando dura il potere mediante il quale egli è in grado di proteggerli, e non oltre."

³³⁸ Cavalletti, A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Miano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 61-62.

ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo è possibile, la vita e le membra”³³⁹. Ancora nel *Leviatano*: “Il diritto naturale [...] è la libertà, propria di ciascun uomo, di usare come vuole il suo potere per la conservazione della sua natura, cioè della vita”³⁴⁰.

Siamo in presenza di un diritto alla sicurezza legato da un lato al bene fondamentale, la sopravvivenza, che accomuna tutti gli esseri viventi; dall’altro alla legge naturale - legge di ragione - che impone a ciascuno di agire nel modo più idoneo a garantire la sicurezza del proprio corpo, della propria vita.

Non un diritto fra gli altri, dunque, ma *il* diritto naturale. Un diritto che precede qualsiasi istituzione politica e che è legato alla natura stessa dell’uomo in quanto essere vivente, un diritto che nasce con l’uomo e muore con l’uomo, l’unico diritto imprescrittibile, irrinunciabile neanche quando la sottomissione ad un potere superiore è giustificata dalla salvaguardia di questo stesso diritto.

Configurare e porre alla base della costruzione politica un diritto così radicale conferisce alla sfera politica un’importanza sacrale, un’aura di onnicomprensività. Quello alla sicurezza, come ci dice Føessel, è infatti l’unico diritto che allo stesso tempo è un fatto³⁴¹. O meglio: è l’unico fatto che designa, contemporaneamente, un diritto. La nozione di sicurezza si viene a collocare, così, al punto di congiunzione fra il politico, il giuridico e l’antropologico; prende di forza e di diritto il posto fondamentale - nel senso radicale del termine - nella costruzione politica e giuridica della modernità perchè, meglio dei concetti di eguaglianza e libertà, riesce a denotare la condizione umana, il suo nodo vitale e ad inserirla nelle finalità dell’associazione umana senza che, in fondo, se ne possa contestare l’essenzialità.

³³⁹ Hobbes, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, (a cura di Tito Magri), Roma, Editori Riuniti, 1979, cap. II, f 1.

³⁴⁰ Hobbes, T., *Leviatano*, (a cura di Tito Magri), Roma, Editori Riuniti, 1976, cap. XIV.

³⁴¹ M., Føessel, “La sécurité: paradigme pour un monde désenchanté”, in *Esprit*, août-septembre 2006, p. 198

Hobbes teme la natura umana: egoista, invidiosa, paurosa e vanitosa conduce l'uomo, nel suo libero compiersi, ad una condizione - lo stato di natura - bellicosa, violenta, nociva e autodistruttiva. E di questo bagaglio naturale, per sopravvivere, l'uomo si deve disfare. Deve lasciarlo sulla soglia d'ingresso della civiltà. Soglia che varca spinto solo dalla combinazione di due suoi naturali attributi: il desiderio di sicurezza e la ragione come calcolo razionale attivato dalla paura.

III.II.II. *Il ruolo politico della paura*

S'è visto come sia con Hobbes che la nozione di sicurezza assume un ruolo centrale nella costruzione politica moderna e come segni una parte importante nell'ampliamento della portata semantica del termine. Se prima, infatti, sicurezza esprimeva, nel suo riferimento soggettivo, una disposizione d'animo presa nella certezza della proprie capacità, con Hobbes il termine viene ad indicare, dal punto di vista soggettivo, assenza di paura. La sicurezza non è più, e non solo, quell'atteggiamento stigmatizzato che potrebbe sintetizzarsi con il lemma sicumera, ma rappresenta la condizione psicologica di chi si sente al sicuro, di chi può ragionevolmente credere di vivere una condizione che lo pone al riparo dalla possibilità generalizzata di una morte violenta, come nello stato di natura. E in questo punto emerge il nuovo e fondamentale posto che la sicurezza assume all'interno della moderna concezione del vivere associato.

La sicurezza (come autoconservazione) è condizione di possibilità e fine della politica. La sicurezza (come assenza di paura) è l'obbiettivo che gli uomini perseguono nell'adesione ad un progetto politico di società che, dunque, non può che fondarsi sulla "paura che gli uomini nutrono gli uni degli altri"³⁴². È il

³⁴² Hobbes, T., *De Cive*, op. cit., cap. I, f 2.

timore, infatti, l'artefice delle "società grandi e durevoli"³⁴³ e non la benevolenza e la fiducia fra gli uomini.

Sicurezza e sopravvivenza, paura e morte entrano a far parte dell'orizzonte del pensiero politico. L'atomo dell'aggregato politico - l'individuo - mostra, considerato come solitario e passionale agente, tutta la sua fragilità di singolo e la sua sopravvivenza, la sua vita è continuamente messa in pericolo. L'uomo, in una visione antropologicamente scettica e pessimistica, è sempre minacciato dall'altro uomo nel suo interesse fondamentale. Il legame politico mira alla salvaguardia della sfera individuale appesa, sul baratro della morte, al filo della sicurezza.

È la "drammatizzazione del legame politico"³⁴⁴, la sua rappresentazione come qualcosa che ha a che fare con la vita e con la morte. Non c'è sicurezza - non c'è vita - senza l'istituzione di un centro di potere assoluto che possa garantirla. Ma all'istituzione di un potere garante della vita si perviene solo attraverso il sentimento, la passione che accomuna tutti gli esseri viventi e che in Hobbes, come vedremo, assume un ruolo fondamentale: la paura³⁴⁵.

La paura, infatti, conosce un'ampia fortuna nel pensiero di Hobbes: appartiene alla sfera passionale dell'uomo, ma fra le passioni è la più vicina alla ragione. La paura, infatti, è la passione suscitata dall'esigenza di tutelare il bene fondamentale comune a tutti gli esseri viventi: l'autoconservazione³⁴⁶. E l'autoconservazione, la sopravvivenza, è la preconditione per il

³⁴³ *Ibidem.*

³⁴⁴ L'espressione è di, Føessel, M., "La sécurité: paradigme pour un monde désenchanté", in *Esprit*, août-septembre 2006.

³⁴⁵ Per una analisi della centralità che la paura assume nel pensiero politico di Hobbes si vedano: Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991; Sorgi, G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli, 1989 (e la ricca bibliografia in argomento); Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, Napoli, Jovine, 1977 e Corey, R., *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, 2004 [trad. it. *Paura: la politica del dominio*, Milano, Università Bocconi Editore, 2005, in particolare il cap. I].

³⁴⁶ Per la visione in base alla quale non sia in realtà la positiva autoconservazione a muovere l'individuo verso il contratto, bensì il suo rovesciamento negativo (la paura della morte violenta), si veda: Bodei, R., *Geometria delle passioni*, op. cit. p. 84.

perseguimento di qualsiasi altra cosa sia considerata degna di essere perseguita.

La paura attiva il calcolo razionale (in Hobbes la ragione altro non è che la capacità di selezionare i mezzi più adeguati per raggiungere i fini desiderati³⁴⁷), spinge l'individuo ad agire nell'unico modo che gli permetta di porre la propria vita al sicuro. È la paura generata nello stato di natura - società di insicurezza totale - che porta l'individuo ad assoggettarsi ad una autorità politica. Essa è all'origine sia della ragione che dello stato, ma funziona anche a presidio della loro conservazione. In quanto passione ragionevole, ha a che fare con gli aspetti essenziali del rapporto dell'individuo sia con gli altri che con il potere costituito. La paura funziona doppiamente, funziona sempre; e manifesta così il suo ruolo politico. La paura dell'altro, della sua possibile prevaricazione e della incombente minaccia di morte violenta attiva nell'individuo il calcolo razionale perché riguarda la sopravvivenza. È la "paura reciproca"³⁴⁸ che muove l'individuo a legarsi tramite contratto per assicurarsi un'esistenza al riparo dalla continua minaccia della morte violenta; cioè quell'istinto razionale comune a tutti gli individui: un istinto perché è comune a tutti gli esseri viventi, razionale perché di questo istinto si nutre la ragione.

Hobbes non parla del terrore che la tradizione poneva alla base dei regimi dispotici, ma di quella sana paura che salda l'istinto di autoconservazione alla società di sicurezza attraverso un calcolo razionale e utilitaristico tanto elementare quanto efficace: non ci può essere sopravvivenza senza sicurezza. Se la sicurezza è condizione di sopravvivenza, la sicurezza è il bene fondamentale che deve essere ricercato. E *deve essere* ricercato perché, oltre ad essere un bene è anche, soprattutto, un diritto.

³⁴⁷ Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989, p. 44.

³⁴⁸ Sul doppio funzionamento della paura in tanto che *paura reciproca* e *paura comune* si veda Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, op. cit., pp. 155 e ss.

Anzi, s'è visto, è *il* diritto naturale, l'unico e indisponibile che l'individuo possieda.

Ma la natura umana, fatta di passioni egoistiche, di prevaricazioni possibili, di orgoglio e di superbia, non viene azzerata con l'ingresso dell'individuo nel consesso sociale regolato dal potere assoluto del sovrano: le cause stesse dell'insostenibilità dello stato di natura non sono dunque rimosse: rimangono sullo sfondo della vita dell'individuo, continuando a fungere da motore delle azioni umane e da regolatore delle relazioni individuali che non riguardano gli aspetti essenziali, vitali della convivenza. Con l'uscita dallo stato di natura, con la fine dello scontro fra individualità radicalmente eguali, con l'introduzione delle disuguaglianze civili attraverso la centralizzazione del potere politico, le passioni potenzialmente distruttive che naturalmente sono alla base delle azioni vedono limitato il loro possibile dispiegamento alla sola sfera di libertà che Hobbes riconosce ai componenti lo stato civile: la sfera delle libertà innocue. La paura, come meccanismo d'attivazione del processo razionale, continua a funzionare, ma su di un piano diverso.

Se attraverso il contratto sociale l'individuo conferisce al sovrano il proprio potere di autotutela, dotandolo di un potere punitivo straordinariamente potente, è perché solo attraverso la presunzione che un altro individuo sia arrestato nelle sue pulsioni aggressive dalla paura della sanzione del sovrano, egli può sentirsi al sicuro. Tale presunzione, inoltre, è razionale perché legata ancora una volta alla paura ed è dunque affidabile perché della ragione partecipano tutti gli esseri umani.

Il potere politico sovrano, allora, si fonda su ciò: sulla "paura comune" dei sudditi nei confronti della sua forza monopolizzata, nella sua capacità dissuasiva; è tale paura che permette allo stato di mantenere pace e sicurezza e al suddito di sentirsi garantito.³⁴⁹

³⁴⁹ Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, op. cit., p. 190.

In tale prospettiva, l'atto politico iniziale non è nient'altro che un trasferimento di paura³⁵⁰: il contratto sostituisce la *paura comune* alla *paura reciproca*, la paura nei confronti di tutti alla paura nei confronti di uno solo - il sovrano. Il sentimento d'insicurezza generalizzato nello stato di natura si trasforma in una *peur raisonable*³⁵¹.

III.III. La sicurezza e il farsi biopolitico del moderno

Dopo questo excursus, si vuol provare a tornare al punto di partenza: alla domanda, cioè, che si poneva Foucault sui cambiamenti che la progressiva rilevanza della vita per il *politico* aveva apportati all'interno del pensiero politico e giuridico della modernità. Probabilmente, l'analisi a cui Foucault pensava doveva essere dedicata soprattutto al pensiero politico liberale del XVIII secolo, ma si è scelto, per questo tipo di analisi, di sondare la fecondità del terreno hobbesiano perché, in fondo, il suo pensiero influenzerà decisamente quello successivo e perché, soprattutto, Hobbes, attraverso l'atomizzazione dell'individuo, il suo ancoraggio ad un naturale diritto alla sicurezza, spoglia la vita umana di tutti i suoi attributi non essenziali, offrendo di essa una visione radicale che, attraverso la questione primaria dell'autoconservazione, sembra farne emergere i tratti biologici³⁵².

³⁵⁰ È la tesi di Føessel, M., "La sécurité: paradigme pour un monde désenchanté", art. cit., p. 198.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Molto più netta è la recentissima presa di posizione di Esposito a riguardo: in un suo saggio, uscito in un volume collettaneo su Foucault, si può leggere: «È forse con Hobbes, cioè nell'epoca delle guerre di religione, che la questione della vita si accampa nel cuore stesso della teoria e della prassi politica. In sua difesa viene istituito lo stato Leviatano e in suo nome i sudditi consegnano ad esso i poteri di cui sono naturalmente forniti in cambio della sua protezione» (Esposito, R., "Biopolitica e filosofia a partire da Michel Foucault", in AA.VV., *Foucault, oggi*, a cura di Galzigna, M., Milano, Feltrinelli, 2008, p. 206). Ma Esposito non si ferma qui, traendo radicali conclusioni da questa premessa: «Tutte le categorie politiche impiegate da Hobbes e dagli autori, autoritari e liberali, che gli succedono - sovranità, rappresentanza, individuo - in realtà non sono che le modalità, linguistiche e concettuali, di

È, inoltre, “il genio di Hobbes” - per dirla con Castel - che “ci aiuta a prendere coscienza del paradosso che struttura la problematica della sicurezza civile nelle società moderne”³⁵³: il paradosso, cioè, che lega la richiesta sempre più spinta ed esigente di sicurezza direttamente alle protezioni fornite dallo stato moderno ad un individuo “situato fuori dalle protezioni di prossimità”³⁵⁴.

Se la morte per mano sovrana rappresenta l’assoluto negativo e tanatopolitico della teoria politica di Hobbes, la radicalizzazione della singolarità ridotta all’autoconservazione rappresenta il nucleo caratterizzante l’uomo moderno: il fatto che la sua stessa vita sia posta all’origine del potere sovrano e ne costituisca la posta in gioco decisiva. Non può, allora, non ritornare alla mente il celebre brano de *La volontà di sapere* in cui Foucault formula quella che può essere immaginata come l’iscrizione che accoglie l’uomo sulla porta della modernità biopolitica:

Per millenni, l’uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un’esistenza politica; l’uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente.³⁵⁵

All’apertura della soglia della modernità biopolitica, come si è cercato di evidenziare, hanno dato il loro intrecciato apporto teorico la problematizzazione del vivere associato e l’individualizzazione dell’uomo. Ma alle condizioni di possibilità per la rivoluzione antropologica, rappresentata da questi due passaggi, sembra aver dato un contributo fondamentale la lenta, ma progressiva emersione della nozione di sicurezza che si è man mano svincolata dall’alveo dei suoi significati premoderni.

nominare, o tradurre, in termini filosofico-politici, la questione biopolitica della salvaguardia della vita umana rispetto ai pericoli di estinzione moderna che la minacciano» (*ibidem*).

³⁵³ Castel, R., *L’insicurezza sociale*, op. cit., p. 21.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Foucault, M., *La volontà di sapere*, op. cit., pag. 127.

Quella che si vuole avanzare è l'idea che l'emersione della nozione di sicurezza trovi nell'epoca moderna il terreno più fertile per il suo sviluppo e che sia in questo stesso terreno di coltura che si siano sviluppati i dispositivi di potere biopolitici.

La sicurezza diviene davvero il "paradigma per un mondo disincantato", un mondo che, per affrontare i cambiamenti che l'aspettano, deve chiudere con quello antico, rompere i suoi legami con la tradizione e i suoi valori. Per farlo, con Hobbes, mette da parte le dispute sui valori la cui soluzione appare impossibile e si concentra su quello che viene riconosciuto come fondamentale antropologico: il diritto naturale alla sicurezza sembra delimitare dell'uomo nient'altro che l'insieme di processi che lo tengono in vita. La delimitazione quantitativa dei processi vitali dell'uomo attraverso la rilevanza che la sopravvivenza individuale assume per il pensiero politico sembra, altresì, costituire quella focalizzazione necessaria alla costituzione dell'uomo in quanto oggetto dei bio-saperi e dei bio-poteri.

L'elaborazione di ciò che chiamiamo 'dispositivo sicurezza' conosce con Hobbes un punto di svolta: collocabile all'interno di un regime enunciativo che s'era già cominciato a delineare, con l'autore del Leviatano acquisisce uno spessore e una portata senza precedenti. Nella costruzione hobbesiana, come s'è cercato di mostrare, tale dispositivo, innestato sullo sfondo del pessimismo individualistico e dell'autocomprensione moderna del vivere associato, svolge una duplice funzione:

1) il 'dispositivo sicurezza' porta alla luce il significato dell'uomo in quanto *essere vivente*; tale significato, tutt'altro che scontato ed evidente prima di Hobbes, è da intendersi come il punto di svolta dell'antropologia politica moderna, come ulteriore operazione attraverso cui il pensiero moderno separa e misura, atomizza e astrae. L'uomo è tale per il fatto di vivere, avere un corpo, muoversi nello spazio per procurarsi di che conservare la propria vita: la sua particolarità di essere vivente non è più la naturale socialità che lo vede partecipe delle forme di

aggregazione umana da cui non si può prescindere per pensarlo; la peculiarità dell'uomo moderno consiste in quella razionalità egoistica e utilitaristica che non consente di pensare la sua socialità che nei termini di un pericolo costante: lo scontro con le altre individualità per il soddisfacimento di bisogni vitali. Solo la sicurezza, la sua necessità divenuta vitale per il singolo induce l'individuo a farsi artefice di un legame politico. La politica moderna, così, pone a proprio fondamento la *vita* e si dà il compito di assicurarla. In questo senso, l'elaborazione della società a partire dal bisogno-diritto naturale alla sicurezza fa di quest'ultima lo strumento, il meccanismo, insomma, il *dispositivo* che congiunge, nel cuore stesso del progetto politico moderno, vita e politica.

2) Il 'dispositivo sicurezza', ponendosi non solo come fondamento del potere politico, ma anche come obiettivo legittimante la sua azione, lo funzionalizza, lo costringe in confini teleologici. Se tali confini variano, dilatandosi e restringendosi a seconda dell'estensione di ciò che il politico deve garantire, il nocciolo problematico è posto. Per Hobbes, il sovrano deve poter contare su di un potere enorme - sconfinato verrebbe da dire, in contraddizione con quanto appena affermato. Il potere sovrano, tuttavia, è sconfinato solo in quanto confina al proprio interno la vita. È assoluto perché è l'unico che può garantirla. Il paradosso hobbesiano sta in questa presa politica della vita, nel fatto che la vita in questione è ridotta ai minimi termini della sopravvivenza. Così nuda, essa non può che affidarsi ciecamente al potere assoluto che garantisce la sua sicurezza; e quando un potere siffatto deborda, quando mette in gioco ciò su cui si fonda per garantirlo, quando, cioè, il sovrano minaccia una vita, questa non può che far valere il proprio indisponibile diritto alla sicurezza: il conflitto è ineludibile, il paradosso emerge con tutta la sua carica destabilizzante. Per Hobbes, finché il potere sovrano è in grado di garantire la sicurezza dei più, la vita soccombe. Il potere del sovrano prevale, il condannato a morte sarà ucciso, il soldato di

prima linea affronterà morte certa. Ma a prevalere è il potere sovrano, non la logica della sovranità: il sovrano si rapporta alla vita di cui progetta la morte, solo in termini di forza, di potenza dispiegata - allo stesso modo con cui si rapporta con gli altri sovrani o di come si rapportano gli individui nello stato di natura. Che sacrifichi una vita per la sicurezza delle altre, però, non è opponibile alla vita sacrificata: questa potrà sempre rivendicare il suo insopprimibile diritto di sicurezza.

In altre parole, l'intento di Hobbes era quello di fondare razionalmente il potere assoluto, nella convinzione che fosse il solo modo per far convivere pacificamente individualità altrimenti inconciliabili. Tuttavia, ha posto alle fondamenta della sua costruzione politica la sicurezza della vita: se i termini in cui egli intendeva la vita che il potere si impegnava a garantire - i termini minimi della sopravvivenza - confinano a casi marginali, anche se paradossali, le rivendicazioni di tale garanzia, ai suoi successori (si pensi a Locke) basterà ampliare questi termini per accrescere il novero delle garanzie cui il potere sarà tenuto e da cui sarà limitato. È Hobbes, stesso, cioè, che apre la via, utilizzando il 'dispositivo sicurezza', alla messa in discussione di un potere che egli voleva inattaccabile perché vitale.

Hobbes è l'artefice, dunque, di una separazione: egli separa vita e politica sul piano razionale, per poi reinserire la vita nelle fondamenta stesse della politica, attraverso il contratto sociale. Ciò è possibile grazie ad un'astrazione: Hobbes astrae l'individuo dal mondo delle relazioni umane concrete, assolutizzando la conservazione della sua vita come criterio organizzatore di quelle stesse relazioni che alla vita danno luogo. Tale astrazione è la questione centrale della politica moderna: a partire da essa si produce una biforcazione progressiva fra il governo degli esseri viventi e la teoria politica che pensa le forme di questo governo.

L'eclissarsi di un mondo - quello feudale - con i suoi valori, le sue gerarchie naturali, la sua economia incentrata sulla terra, produce una serie di vuoti che devono essere colmati: sul piano

politico il potere, per poter passare di mano, deve cercare nuove legittimazioni; sul piano sociale, il potere deve trovare gli strumenti per la gestione di una massa d'individui sradicati dai prevalenti contesti rurali e urbanizzati. La teoria politica di Hobbes produce quella frattura - l'astrazione della vita dell'individuo - che consente a tutto il pensiero politico successivo la costruzione di sistemi teorici che, sia sul versante liberale che su quello assolutista, assumono la questione della vita come la questione fondamentale. Sul piano sociale, a colmare i vuoti, ci penseranno tutte quelle istanze, pratiche, saperi e relazioni che intercorrono fra queste - in breve, tutti i dispositivi - che Foucault ha descritto e che s'occuperanno, a fronte dell'inserzione astratta della vita nei gangli delle costruzioni giuridico-politiche moderne, della gestione concreta della vita e del suo controllo minuzioso, sostituendo l'apparato di controllo sociale fondato su rapporti naturali e immobili come la terra su cui insistevano.

Di tale biforcazione, o meglio, dell'occultamento di un'istanza di potere reale sulla vita e sui corpi da parte dell'istanza di costruzione giuridico-negativa della teoria del potere, bisognerebbe rendere conto, tracciandone la storia lungo l'arco della modernità occidentale fino ai nostri giorni, perché la separazione fra ciò che la società è e ciò che gli uomini si raccontano che essa sia, si perpetua nell'attualità e si proietta nel divenire.

Il ruolo che in tutto ciò svolge *l'invenzione moderna del 'dispositivo sicurezza'*, induce a pensare (a partire dal presente e in funzione di esso) ad una possibile storia di tale dispositivo attraverso il quale leggere il rapporto che lega insieme la vita, la sua assunzione da parte del potere e le declinazioni che la nozione di sicurezza ha assunto. Fare cioè una storia della biopolitica alla luce della sicurezza come dispositivo discorsivo, capace di creare bisogni e contribuire alla strutturazione delle forme di potere destinate a soddisfarli.

Ovviamente, questo lavoro rappresenta solo una piccola parte di un così vasto progetto: la modernità, e Hobbes in particolare, risultano un punto di partenza ancora imprescindibile per chi voglia pensare analiticamente il presente, sia che questi assuma posizioni di rottura rispetto alla modernità, collocandosi in filoni interpretativi post-moderni, sia che riconosca nella società presente, pur con gli inevitabili cambiamenti, le linee guida che hanno caratterizzato la modernità.

Capitolo IV

L'urgenza della sicurezza

Si è tentato di mostrare come, con Hobbes, la politica moderna iscriva nel suo proprio nucleo fondante la questione della sicurezza. Si è, inoltre, inteso leggere questo passaggio fondamentale come quello attraverso il quale è stata possibile l'assunzione della vita al centro degli interessi di governo della politica occidentale; come, cioè, sia stato possibile, a livello teorico, che la politica divenisse biopolitica. Dall'ora in poi la sicurezza non ha mai smesso di essere un obiettivo politico centrale per ogni politica. Le declinazioni che il termine conoscerà andranno moltiplicandosi con l'aumento della complessità del fenomeno da governare. La prima sicurezza da garantire è quella civile³⁵⁶: la sicurezza legata alla proprietà privata e, in fondo, alla stessa possibilità dell'esistenza di una società, quella moderna, fondata su basi contrattualistiche; la sicurezza, cioè, dei beni e delle persone. L'esigenza fondamentale della sicurezza civile sarà garantita dagli stati europei (prima assolutisti, poi liberali - con l'eccezione dell'Inghilterra) fra il XVII e il XIX secolo attraverso l'istituzione della moderna polizia, sul piano del governo quotidiano della popolazione, e con la progressiva affermazione della legge come limite del potere, su quello dell'organizzazione politica.

Se la proprietà privata costituisce il necessario supporto materiale in grado di garantire sicurezza, la formazione e la sempre maggiore diffusione, in seguito alle rivoluzioni industriali, di classi lavoratrici scevre di un tale supporto, pone le basi per lo sviluppo della sicurezza sociale: l'insieme di protezioni che costituiscono una nuova forma di proprietà, la proprietà sociale, che garantisce - attraverso l'intervento dello stato - ai membri delle classi non proprietarie lo strumentario minimo per assicurare le proprie esistenze.

La sicurezza sociale diventa uno strumento fondamentale per garantire anche la sicurezza civile. Il suo sviluppo sarà imponente

³⁵⁶ Si segue qui la grande partizione fra sicurezza civile e sicurezza sociale utilizzata da Robert Castel in: Id., *L'insicurezza sociale*, op. cit.

e progressivo nell'arco del XX secolo, conoscerà la massima espansione nei tre decenni che seguiranno la seconda guerra mondiale per poi subire un graduale declino associato a quello della società industriale, tutt'ora in atto.

Contemporaneamente al declino della sicurezza sociale, connesso ai mutamenti economici e all'indebolimento dello stato nazionale, emerge e si sviluppa, nelle società occidentali - prima negli Stati Uniti d'America, poi nei principali paesi dell'Europa occidentale - una nuova, grande, attenzione alla sicurezza civile: la problematica dell'incolumità dei beni e delle persone si pone come questione politica fondamentale in rapporto all'ambiente urbano: s'afferma cioè il problema della *sicurezza urbana*.

I mutamenti sociali indotti dalla crisi della società fordista e l'arretramento delle protezioni sociali ad esso connesso, protezioni che avevano consentito la strutturazione di una *società di simili*³⁵⁷ attraverso l'intervento sociale delle istituzioni pubbliche, destabilizzano l'ordine cittadino. I flussi migratori che riguardano ormai tutti i paesi del 'primo mondo' contribuiscono a questa destabilizzazione, introducendo, nelle geografie urbane contemporanee, un elemento di diversità che palesa le distanze e le differenze sociali, cristallizzandole all'interno di differenze etniche³⁵⁸.

In questo capitolo si renderà conto del fenomeno che ha visto esplodere la sicurezza urbana come problema politico cruciale nelle società occidentali e si metteranno in evidenza quegli elementi che inducono a pensarla come un *dispositivo* - in quanto rete che lega strategicamente un insieme variegato di elementi - *biopolitico* - poiché il suo obiettivo strategico sembra essere quello di strutturare una nuova modalità di governo delle popolazioni urbane.

³⁵⁷ Per questo concetto si veda Castel, *ivi*, pp. 31 e ss.

³⁵⁸ Per questo argomento si veda Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999 (2004 nova edizione).

Prima, però, si terrà conto di una serie di una serie di interviste ed articoli, comparsi tutti nel 1977 e riportati nel terzo volume di *Dits et écrits*, in cui Foucault affronta direttamente la questione della sicurezza in relazione al suo emergere come problema fondamentale della società contemporanea.

IV.I. Il profilarsi di una società di sicurezza

Come s'è visto nel primo capitolo, a partire dalla metà degli anni Settanta, per la precisione a partire dal corso al Collège de France del 1976, Michel Foucault comincia a problematizzare la questione del biopotere spostando il piano dell'analisi dal livello *micro*, legato al mondo delle pratiche disciplinari, alla loro razionalità normalizzatrice e alla loro presa individualizzante, a quello *macro* che riguarda, invece, le modalità attraverso le quali il potere prende in carico i fenomeni collettivi che riguardano la vita della popolazione; questa viene ad essere costituita come oggetto privilegiato d'intervento e viene percepita come un'unità che non rappresenta la somma dei suoi singoli componenti, ma fornisce un plusvalore, sia ai fini dell'acquisizione di elementi conoscitivi indispensabili per la sua gestione, sia ai fini della strutturazione dei dispositivi per mezzo dei quali essa viene governata.

Che tale spostamento del piano d'analisi costituisca una discontinuità nel percorso filosofico di Foucault o che, invece, si legga come un'evoluzione coerente con l'analitica del potere adoperata fino ad allora, non è questione fondamentale ai fini di questo lavoro. Quello che interessa, piuttosto, è che tale spostamento ci sia stato e che sia stato evidenziato dal filosofo di Poitiers a partire dalla predisposizione di *dispositivi di sicurezza* come strumento essenziale per un potere che organizza il suo intervento regolatore e gestionale nei confronti della popolazione. Non siamo nel campo delle opposizioni schematiche e dei

cambiamenti paradigmatici assoluti: nel mondo delle relazioni di potere non esiste una sola razionalità e nemmeno la sostituzione completa di una razionalità ad un'altra. Quando Foucault oppone alla concezione tradizionale del potere, inteso in termini di sovranità, le pratiche e le razionalità tipiche delle discipline e delle sorveglianze, non vuole affermare che da un certo punto in poi lo schema del potere in quanto istanza di prelievo viene completamente meno. Allo stesso modo, quando comincia a descrivere la razionalità biopolitica della governamentalità, non procede ad una sostituzione paradigmatica; quello che Foucault vuole mostrare sono le diverse forme che le relazioni di potere assumono in funzione dei loro obiettivi strategici e le modalità attraverso le quali queste interagiscono fra di loro, si supportano, piuttosto che escludersi e sostituirsi a vicenda. Nessun passaggio radicale da una razionalità all'altra, dunque. Foucault vuole evidenziare che, strutturate in diverse tipologie di relazioni di potere a partire da esigenze strategiche precise, di queste, a seconda delle congiunture storiche, qualcuna funziona in maniera *prevalente*, diffondendo più delle altre la propria razionalità e innervando di questa il campo delle relazioni sociali.

Dalla seconda metà degli anni Settanta, dunque, quelle che Foucault vede prevalere all'interno delle società europee dell'epoca in cui egli scriveva - società che hanno toccato il loro apice in termini di diffusione del potere di governo delle popolazioni da parte dello stato - sono relazioni di potere che incentrano la loro azione su meccanismi regolatori che rispondono per lo più non ad una logica disciplinare, ma ad una logica di *sicurezza*.

Ciò che sembra emergere in Foucault è l'interesse per dei meccanismi che all'epoca in cui egli comincia a considerarli, sembrano appena intravedersi all'orizzonte, ma che presto diventeranno prevalenti e renderanno, a posteriori, lo spostamento sul piano d'indagine biopolitico non solo comprensibile, ma anche

indispensabile ai fini dell'analisi delle relazioni di potere contemporaneo.

In questo paragrafo, si focalizzerà l'attenzione su come Foucault cominci a pensare la questione dello stato soprattutto in termini di sicurezza e come tale chiave di lettura diventi indispensabile per un'ontologia dell'attualità. Per vagliare l'*urgenza* che spinse Foucault alla ricerca della razionalità governamentale nel suo lavoro d'archivio, bisogna rifarsi all'insieme degli interventi e delle interviste rilasciate sui temi d'attualità: questa parte del suo lavoro, tutt'altro che rispondere ad un gusto per l'intervista, costituiva un registro rilevante della sua filosofia; affiancato all'archivio - costituito dalle grandi opere storiche e dalle ricerche che confluivano nei corsi tenuti al Collège de France - questa proliferazione di interviste e interventi pubblici serviva a riportare il suo lavoro di ricerca alle urgenze poste dal presente - urgenze dalle quali partiva e alle quali ritornava -, ad attualizzare il senso del suo lavoro d'archivio e a portare il suo impegnato contributo politico³⁵⁹. Deleuze ha chiamato *linee d'attualizzazione* quest'insieme di scritti e interventi e le ha considerate essenziali per comprendere quali fossero i motivi e quali gli obiettivi della ricerca di Michel Foucault.

Premesso che Foucault intendeva che ogni lavoro teorico avesse dei risvolti politici o, meglio, che la ricerca fosse finalizzata alla delineazione tattica delle risorse opponibili alle pretese di governo, pare che ad un certo punto - poco dopo la metà degli anni Settanta - l'apparato critico delle relazioni di potere

³⁵⁹ Alessandro Fontana ha recentemente indicato alcune precauzioni da prendere per restituire al lavoro di Foucault il suo portato critico e militante: "Prima precauzione: non disarticolare, non dissociare mai i corsi, i libri e le linee di attualizzazione [...]. I corsi al Collège de France sono stati il laboratorio, il momento di fusione del pensiero [...]; i libri, in cui molti corsi non sono mai confluiti, o solo in parte, rappresentano una sorta di sedimentazione, di messa in forma del pensiero dopo la fase di sperimentazione; gli interventi, gli articoli sparsi e le interviste [...], costituiscono le prese e il prolungamento del pensiero e dell'opera sul presente, sull'attualità, sull'immediato" (Id., "Leggere Foucault, oggi", in AA.VV., *Foucault, oggi*, (a cura di Galzigna, M.), Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 33-34).

imperniato sull'analisi dei dispositivi disciplinari non riuscisse a rendere conto della razionalità che il poter pubblico sembrava allora dispiegare. Sembrava, in altre parole, emergere una razionalità che non rispondeva a quella della normalizzazione disciplinare attraverso la gestione individuale dei corpi, ma ad una razionalità che faceva dell'assunzione complessiva di un fenomeno uno strumento indispensabile da cui partire per delineare le griglie di normalità e regolarità cui il fenomeno stesso andava ricondotto. Una normalizzazione che rispondeva, dunque, ad un'altra razionalità³⁶⁰ rispetto a quella disciplinare e che sarebbe stato oggetto delle sue ricerche d'archivio esposte nei corsi degli anni 1977-1979. Nelle interviste e negli articoli di cui si va a rendere conto, sono forse rintracciabili i motivi, le urgenze politiche, che portarono Foucault ad interrogarsi sulla razionalità governamentale in quanto razionalità assicurativa che vedeva sempre più dispiegarsi e che avrebbe probabilmente permeato di sé il governo delle società prossime venture; esse evidenziano il senso attuale delle ricerche in corso. Linee d'attualizzazione, dunque.

In un articolo pubblicato su *Le Nouvelle Observateur* fra il marzo e l'aprile del '77³⁶¹, si può leggere quanto segue:

Nos société et les pouvoirs qui s'y exercent sont placés sous le signe visible de la loi. Mais, de fait, les mécanismes les plus nombreux, les plus efficaces et les plus serrés jouent dans l'interstice des lois, selon des modalités hétérogènes au droit et en fonction d'un objectif qui n'est pas le respect de la légalité, mais la régularité e l'ordre. Tout un régime de non-droit 'est établi, avec des effets de déresponsabilisation, de mise en tutelle et de maintien en minorité ; et on l'accepte d'autant mieux qu'il peut se justifier, d'un côté, par de fonction de protection e de sécurité, de l'autre, par un statut scientifique ou technique³⁶².

³⁶⁰ Per la quale si veda *supra* § I.II.V.

³⁶¹ "L'asile illimité", riportato in Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 271.

³⁶² *Ivi*, pp. 274-275.

Innanzitutto un regime di *non-diritto*, dice Foucault - in questo caso riferendosi alla psichiatria - opera nelle relazioni di potere che diventano essenziali per la funzione di protezione e di sicurezza che l'apparato del potere pubblico mette in campo. Un regime che, sicuramente utilizza anche tecniche afferenti al mondo del disciplinare, ma la cui razionalità è regolatrice e assicurativa: una razionalità che opera ad un altro livello e in tensione verso una società assai diversa dall'attuale e in cui la legge svolgerà ancora un ruolo, ma non più centrale:

[...] nous allons, nous, à grands pas vers une société extrajuridique où la loi aura pour rôle d'autoriser sur les individus des interventions contraignantes et régulatrices³⁶³.

Foucault scrive in un periodo particolare della storia francese ed europea in cui la forza delle lotte locali portate avanti negli anni precedenti va scemando; l'analisi che vede nelle forme d'organizzazione e di repressione che assumono gli stati dell'epoca un nuovo fascismo o totalitarismo, non gli sembrano idonee a rappresentare la realtà dell'organizzazione statale; sono analisi che rischiano di essere inefficaci dal punto di vista tattico. Lo stato contemporaneo, per Foucault, non può essere letto con questi schemi: esso non mira più alla gestione assoluta delle volontà individuali, né pretende d'avere presa totale sui fenomeni d'insieme. Il potere contemporaneo, invece, funziona nell'ottica della gestione, della regolazione e della sicurezza. Quest'ultima non deve intendersi come un obiettivo assoluto di protezione totale. Piuttosto come tendenza generale, come risultante positiva del rapporto fra i fattori che la favoriscono e quelli che la mettono a rischio.

In questo senso si possono leggere le dichiarazioni rilasciate da Foucault in un'intervista del novembre del '77³⁶⁴, in cui è in

³⁶³ *Ivi*, p. 275.

questione *l'affaire Croissant*³⁶⁵ e per la soluzione del quale Foucault offre una spiegazione complessiva che mette in gioco, appunto, il rapporto - nuovo - che lega lo stato alla popolazione attraverso logiche securitarie:

Que se passe-t-il donc aujourd'hui ? Le rapport d'un État à la population se fait essentiellement sous la forme de ce qu'on pourrait appeler le « pacte de sécurité ». Autrefois, l'État pouvait dire : « Je vais vous donner un territoire » ou : « Je vous garantis que vous allez pouvoir vivre en paix dans vos frontières. » C'était le pacte territorial, et la garantie des frontières était la grande fonction de l'État.

Aujourd'hui, le problème frontalier ne se pose guère. Ce que l'État propose comme pacte à la population, c'est : « Vous serez garantis. » Garantis contre tout ce qui peut être incertitude, accident, dommage, risque. Vous êtes malade ? Vous aurez la Sécurité sociale ! vous n'avez pas de travail ? vous aurez une allocation de chômage ! Il y a un raz de marée ? On créera un fonds de solidarité ! Il y a des délinquants ? On va vous assurer leur redressement, une bonne surveillance policière !³⁶⁶

Lo stato - quello liberale e democratico dell'Europa occidentale - diviene un apparato assicurante, capace d'intervenire nella realtà con una sorta di sollecitudine onnipresente, sviluppando diverse modalità di potere che non sono, però, il presupposto di un impossibile riemersione³⁶⁷ dello stato totalitario. Questo, è caratterizzato da un corpo unico, composto da partiti, istituzioni, sistemi ideologici, che controlla la totalità del corpo sociale senza fenditure, senza devianze. Lo stato contemporaneo, invece, pur essendo a vocazione totalitaria, funziona in un altro modo:

³⁶⁴ "Michel Foucault : la sécurité et l'État" riportata in riportato in Foucault, M., *Dits et écrits*, op. cit., vol. III, pp. 383-388.

³⁶⁵ Si tratta del caso che si concluderà con l'estradizione di Croissant, avvocato di un gruppo terroristico tedesco, che era si riparato in Francia chiedendo asilo politico.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 385.

³⁶⁷ "Il n'y a jamais de résurrections dans l'Histoire [...] - dice Foucault, e - toute analyse qui consiste à vouloir produire un effet politique ressuscitant de vieux spectres est vouée à l'échec" (*ibidem*).

Les société de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, varies, à al limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. Cette délimitation de « l'accident dangereux » appartient effectivement au pouvoir. Mais, dans cette enveloppe, il y a une marge de manœuvre et un pluralisme tolères infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C'est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme³⁶⁸.

È il tipo di potere, quello della governamentalità liberale - di cui Foucault si occuperà da lì a poco nei corsi tenuti al Collège de France - che bisogna comprendere nella propria razionalità, per poter capire e agire nell'attualità che sempre più è presa in questa razionalità operativa.

Foucault sembra intravedere, fra le pieghe dell'attualità, lo sviluppo di una rete di poteri che, attraverso lo stato, ma non solo, si rapportano alla società in maniera nuova, senza la pretesa di ottenere effetti certi e totali. La nuova logica della gestione che sembra profilarsi risponde a criteri di tipo probabilistico, ricavati lasciando giocare i pericoli all'interno della società e valutati attraverso un criterio prettamente economico: il rapporto costi-benefici. È attraverso questa logica senza mire totalizzanti che si esercita il governo di realtà sempre più complesse.

Questa logica di governo, con le sue pratiche e i suoi discorsi, coinvolge anche il sistema penale: l'istituzione giudiziaria comincia a funzionare all'interno di questa logica nonostante la forza d'inerzia che il sistema di leggi penali può opporre in questo campo; Foucault crede di trovarsi di fronte, anche qui, a profonde trasformazioni che avrebbero potuto avere notevoli ripercussioni sul rapporto tra individuo, popolazione e il potere che - attraverso

³⁶⁸ *Ivi*, p. 386.

lo stato, ma non solo a partire da esso - mira alla gestione di entrambi.

Nell'attualità, nei suoi meandri e nelle sue novità, Foucault legge questo processo di trasformazione: all'epoca alcuni soggetti venivano clamorosamente condannati - attraverso un meccanismo di responsabilità oggettiva - per il solo fatto di aver preso parte ad una manifestazione al termine della quale si erano verificati dei danneggiamenti. Foucault prende posizione a favore dei condannati e coglie l'occasione per far presente quanto questi episodi, per lui, siano la parte evidente di cambiamenti insidiosi che rispondono ad una nuova filosofia che impregna la pratica penale:

en sanctionnant les infractions, la justice se fait fort d'assurer la « défense de la société ». Cette idée fort ancienne est en train - c'est là le nouveau - de devenir un principe effectif de fonctionnement.³⁶⁹

La riabilitazione della difesa sociale funziona qui, ci dice Foucault, come uno strumento di trasformazione del sistema penale e del suo inserimento nella logica gestionale, securitaria, biopolitica:

[...] transformation insidieuse par laquelle la justice pénale est en train de devenir une « justice fonctionnelle ». Une justice de sécurité et de protection. Une justice qui, comme tant d'autres institutions, a à gérer une société, à détecter c'est qui est périlleux pour elle, à l'alerter sur ses propres dangers. Une justice qui se donne pour tâche de veiller sur une population plutôt que de respecter des sujets de droit³⁷⁰.

Ovviamente lo slittamento della società e dello stato verso un *patto di sicurezza*, non è privo di costi in termini di potere e di diritti, né privo di possibili contestazioni; lo spazio politico che si

³⁶⁹ "La stratégie du pourtour", *ivi*, p. 796.

³⁷⁰ *Ivi*, p. 797.

apre è preoccupante perché in gioco torna prepotentemente, assieme a quella della sicurezza, la questione della paura:

Ce pacte de sécurité ne va pas sans dangereuses avancées de pouvoir ni distorsions par rapport aux droits reconnus. Il ne va pas non plus sans des réactions qui ont pour but de contester la fonction sécurisante de l'État. Bref, nous risquons d'entrer dans un régime où la sécurité et la peur vont se défier et se relancer l'une l'autre³⁷¹.

Non si può non notare l'attualità di queste affermazioni che, espresse più di trenta anni fa, trovano oggi un'incredibile conferma nel ruolo fondamentale che la coppia *sicurezza-paura* svolge nella formazione delle scelte pubbliche in molti ambiti della società e in particolare nella gestione della sicurezza urbana.

Attraverso queste letture che attualizzano la ricerca che Foucault andava compiendo in quegli anni sulla biopolitica in quanto razionalità del governo liberale, si mostra la posta in gioco che per il filosofo c'era dietro le sue analisi. Era sempre a partire dalla possibilità d'incidere sul presente che egli si muoveva, e a questa tornava, restituendo nelle lotte politiche il portato critico delle ricerche. In gioco c'è l'attualità intesa come divenire, come ciò che in un dato momento si cessa di essere. Analisi indispensabile per affrontare l'avvenire senza la paura di riconoscere i cambiamenti e le differenze fra ciò che siamo (ciò che non siamo più) e ciò che diveniamo (ciò che ancora non siamo). Guardare le trasformazioni per quelle che sono, per quello che ci dicono su ciò che saremo, senza rimpianti e senza inutili nostalgie. Queste trasformazioni, piuttosto, tocca prenderle sul serio per capire dove andiamo e per opporci alle destinazioni che non vogliamo accettare:

Les transformations qui se passent sous nos yeux et qui parfois nous échappent n'ont pas à nous rendre nostalgiques. Il suffit de les

³⁷¹ "Lettre à quelques leaders de la gauche", riportata in Foucault, M., *Dits et écrits*, op. cit., vol. III, p. 390.

prendre au sérieux : c'est-à-dire de saisir où l'on va et de remarquer ce qu'on refuse d'accepter pour l'avenir³⁷².

IV.II. Il paradosso della sicurezza

La sicurezza è problema centrale della modernità, al cui interno si sviluppano le tecniche sociali e giuridiche che si occupano di garantirla: si pensi alle assicurazioni, ai sistemi di garanzia della proprietà, alle limitazioni liberali del potere, alle polizie e a tanti altri meccanismi che possono essere letti in tale ottica. Si sviluppa, contemporaneamente, la nozione probabilistica di rischio come strumento per gestire, economicamente e socialmente, i pericoli che incombono sulle società capitalistiche moderne.

Di pari passo con lo sviluppo economico, scientifico, politico, sociale, si sviluppano tecniche di governo sempre più complesse che tendono ad assicurare l'esistenza degli individui, proteggendola dai pericoli e dai rischi. Con l'aumento della ricchezza, con lo sviluppo delle scienze mediche e biologiche, con la strutturazione di sistemi politici protettivi e assicurativi - con lo stato-provvidenza -, il problema della sicurezza non diminuisce, ma, al contrario, incrementa la sua diffusione in tutti gli aspetti dell'esistenza. Più aumenta la sicurezza oggettiva, maggiore è la necessità di assicurarla e la tensione soggettiva verso di essa.

François Ewald nel 1986 apriva la sua opera più famosa³⁷³ evidenziando questo paradosso: più cresce la sicurezza obiettiva delle vite, più aumenta la richiesta di sicurezza; il bisogno di sicurezza, insomma, "semble s'alimenter de sa propre satisfaction"³⁷⁴. Nello stesso anno, Ulrich Beck dava alle stampe *La*

³⁷² "La stratégie du pourtour", *ivi*, p. 795.

³⁷³ Ewald, F., *L'Etat Providence*, Paris, Gallimard, 1986.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 15.

*società del rischio*³⁷⁵, in cui il problema del rischio è visto come nodale nella società moderna e, poiché i rischi in questione sono prodotti dallo stesso sviluppo economico e tecnologico, questa viene intesa come *riflessiva*: “Il processo di modernizzazione diventa “riflessivo”, si fa tema e problema di se stesso”³⁷⁶, dice Beck. Assunto il rischio come problema centrale della modernità riflessiva, la sicurezza diviene, anche in Beck, essenziale. Nel momento in cui la modernità ha prodotto la massima sicurezza mai conosciuta in tutta la storia dell’umanità, questa, sul piano soggettivo, va in frantumi: “I rischi vissuti presuppongono un orizzonte *normativo* di sicurezza perduta, di fiducia infranta”³⁷⁷. La sicurezza, nella società del rischio, è *il progetto normativo* che sta alla sua base e che la spinge in avanti³⁷⁸.

Recentemente, nell’affrontare il tema dell’insicurezza sociale, anche Robert Castel ha preso le mosse dal *paradosso della sicurezza* nelle odierne società occidentali³⁷⁹. La sicurezza, sostiene Castel, ingenera insicurezza perché, in fondo “*essere protetti significa anche essere minacciati*”³⁸⁰.

La sicurezza, come aveva intuito Foucault, è diventata la questione centrale, e paradossale, delle società contemporanee: le nostre vanno diventando sempre più società di sicurezza e, di conseguenza, di *prevenzione*³⁸¹.

³⁷⁵ Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [trad. it. *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Roma, Carocci, 2000].

³⁷⁶ *Ivi*, p. 26.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 37.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 64.

³⁷⁹ “Tuttavia, in queste società, circondate e attraversate da protezioni, le preoccupazioni relative alla sicurezza rimangono onnipresenti ” (Castel, R., *L’insicurezza sociale*, op. cit., p. 4).

³⁸⁰ *Ivi*, p. 5.

³⁸¹ A riguardo si veda: Pitch, T., *La società della prevenzione*, Roma, Carocci, 2006.

IV.III. La sicurezza urbana come *dispositivo biopolitico*

All'interno di questo movimento, che vede la proliferazione del termine sicurezza in tutti i settori dell'esistenza, emerge in tutta la sua potenza la questione della sicurezza legata alla vita della città - o alla città come forma di vita. La criminalità comune, legata ai reati così detti predatori, assurge a problema politico primario. Si è assistito, negli ultimi trent'anni, ad una implementazione costante e progressiva di discorsi e di provvedimenti volti alla denuncia, all'analisi e alla soluzione del problema della sicurezza urbana che sembra aver gettato le metropoli occidentali in una lunga "notte urbana"³⁸² di cui non pare vedersi la fine. La sicurezza urbana è l'urgenza contemporanea, essa reclama forme di governo molteplici e diversificate che s'intrecciano fra loro a diversi livelli: innanzitutto deve essere prodotta discorsivamente, quindi deve essere assunta politicamente come tale e affrontata per mezzo di politiche risolutive volte alla soluzione del problema; ma essa non è soltanto una questione di politica criminale: attiene anche alla creazione e alla sistemazione degli spazi urbani e al loro controllo amministrativo; riguarda i soggetti che vivono questi spazi: quelli che richiedono sicurezza come quelli che la sicurezza minacciano con le loro attività, lecite e illecite, o semplicemente con la loro presenza: chi si muove nella città per consumare beni e servizi che questa offre, chi cerca l'occasione per delinquere, chi, semplicemente, di che vivere, attingendo agli scarti che la città e la sua popolazione producono. Pensare alla sicurezza urbana come ad un *dispositivo biopolitico* significa rendere conto dei molteplici effetti che produce e da cui è riprodotto, le sue linee di luce, quelle di forza nonché la sua capacità di creare soggettività conformi o reagenti; linee di luce, di forza e di fuga - per dirla con Deleuze - che si confondono fra loro in una matassa in cui sapere

³⁸² Petrillo, A., "La notte urbana", in *Ventre. La rinascita dell'architettura*, n. 2/2004, p. 3.

e potere s'alimentano reciprocamente. Dare alla questione della sicurezza urbana la particolare consistenza di dispositivo significa, inoltre, pensarla come una macchina di governo che tiene insieme strategicamente i suoi poliedrici componenti per regolare movimenti, per garantirne alcuni impedendone altri, per gestire la popolazione urbana e i conflitti che la attraversano.

Naturalmente non si pretende qui di rendere conto di tutti gli elementi di questo dispositivo; solo, si tenterà di delinearne brevemente qualcuno: cominciare, cioè, a far funzionare il materiale che s'è messo insieme a partire da Foucault, dalle sue analisi del potere e dalla sua capacità di tenere insieme elementi eterogenei attraverso il rinvenimento di un dispositivo in funzione. Senza concludere niente, dunque, ma utilizzando gli strumenti rinvenuti facendoli reagire con ciò che l'attualità pone come urgenza.

IV.III.1. *Linee di luce*

La questione della sicurezza urbana è dibattuta soprattutto fra sociologi³⁸³ e criminologi: è una questione attuale e su di essa lo

³⁸³ La letteratura sul tema è vastissima. Si vedano, ad esempio: AA.VV., *La sicurezza urbana*, (a cura di R. Selmini), il Mulino, Bologna, 2004; AA.VV., *Polis e panico I. Tra vulnerabilità e immunizzazione*, (a cura di A. Petrillo), Avellino, Elio Sellino Editore, 2005; AA.VV., *La bilancia e la misura. Giustizia, sicurezza, riforme*, Milano, Franco Angeli, 2001; AA.VV., *Il governo della città sicura*, (a cura di Amendola, G.), Napoli, Liguori, 2003; Baratta, A., "Droit de l'homme et politique criminelle", in *Déviance et société*, n. 23, 1999; Id., "I nuovi orizzonti della prevenzione", in *Sicurezza e territorio*, 2/1993; Barbagli, M., Sabbadini, L., *La sicurezza nelle città italiane*, Bologna, Il Mulino, 1999; Id., (a cura di), "Le politiche di sicurezza in Italia. Origini, sviluppo e prospettive", in *Rapporto sulla criminalità in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2003; Dal Lago A., "La tautologia della paura", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 1, gennaio-marzo, 1999; Id., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999 (2004 nova edizione); De Giorgi, A., *Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, Derive-Approdi, 2000; Mosconi, G.; Toller, A., "Criminalità, pena e opinione pubblica, la ricerca in Europa", in *Dei delitti e delle pene*, n. 1/1998; Pavarini, M., "Bisogni di sicurezza e questione criminale", in *Rassegna Italiana di Criminologia*, 4/1994; Padovani, D.; Vinello, F., "Criminalità e pena: la

scontro accademico è acceso: sull'eziologia del fenomeno e sulla sua effettiva consistenza, sui metodi d'indagine e sulle loro conseguenze, sulle diverse possibili politiche di sicurezza. I problemi più dibattuti riguardano i risultati delle indagini statistiche sull'andamento della criminalità e di quelle demoscopiche sulla percezione della sicurezza da parte dell'opinione pubblica, in una distinzione ormai accettata e rilanciata continuamente fra elementi reali - l'andamento della criminalità - ed elementi psicologici - percezione della criminalità - a partire dai quali sarebbe riscontrabile un significativo e progressivo aumento della paura della criminalità associata ad una crescente e pressante domanda di sicurezza. Tale dibattito assume proporzioni vastissime ed è rilanciato in continuazione dal circuito politico-mediatico che, del tema della sicurezza urbana, ha fatto un punto nodale.

Non è questa la sede per un resoconto completo di questa discussione; nemmeno costituisce l'oggetto di questo lavoro: le indagini sociologiche intorno ai temi della sicurezza, dell'insicurezza e delle politiche che le riguardano, seguono la vasta produzione dei discorsi mediatici e politici che hanno formato un nuovo e rilevante campo enunciativo, quello che attiene alla sicurezza urbana, appunto. La formazione di un tale ambito discorsivo è talmente evidente che non occorre certo dimostrarla citando, ad esempio, le migliaia di articoli giornalistici apparsi in questi anni sulla questione della sicurezza (che ormai è, per antonomasia, la questione della sicurezza urbana turbata dalla criminalità comune), oppure l'intensificarsi del battage mediatico sul tema in prossimità e durante le campagne elettorali.

costruzione sociale dell'insicurezza", in *Dei delitti e delle pene*, n. 1-2/1999; Petrillo, A., "La notte urbana", op. cit.; Id., "Sicurezza", in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifesto libri, 2006; Roche, S., *Le sentiment d'insécurité*, Parigi, P.U.F, 1993; Wacquant, L., *Parola d'ordine tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Milano, Feltrinelli, 2000;

Tale campo enunciativo, dotato - come dice Petrillo - di una "consistenza *sui generis*"³⁸⁴, costituisce, nella prospettiva qui adottata, l'imponente archivio del dispositivo *sicurezza urbana*: curve d'enunciazione e curve di visibilità lo attraversano e illuminano gli oggetti che vi sono presi; consentono al dispositivo di funzionare, lo mettono in moto in quanto macchina che seleziona e regolarizza il suo campo d'intervento.

Non interessa, ai fini di quest'approccio, il merito delle questioni; non importa, ad esempio, prendere posizioni sui metodi d'indagine, sulla validità delle statistiche sulla criminalità o sulla neutralità delle indagini sul sentimento d'insicurezza. Quello che interessa, è la formazione del campo enunciativo, la sua regolarità e la sua visibilità, la sua capacità di sedimentare materiale sufficiente per la formazione di un senso comune.

Tutto questo materiale discorsivo, con gli allarmi che produce e i provvedimenti che reclama, non va soltanto criticato o avallato. In quanto aspetto discorsivo ed enunciativo di un dispositivo, non va bollato come elemento irrazionale da accantonare per accedere ad una comprensione "scientifica" del fenomeno e nemmeno va accolto acriticamente come rappresentazione di una realtà di cui è necessario prendere atto; piuttosto, bisogna "prenderlo sul serio", come invitava a fare Foucault: assumerlo in quanto evento, pensarlo in quanto condizione di possibilità del dispiegarsi degli elementi strategici del dispositivo.

IV.III.II. *Linee di forza*

In concomitanza con il diffondersi e con l'ispessirsi del discorso securitario, le politiche di sicurezza³⁸⁵ messe in campo

³⁸⁴ Petrillo, A., "Sicurezza", op. cit., p. 294.

³⁸⁵ Alessandro Baratta ha schematizzato due opposti modelli per descrivere le politiche di sicurezza: uno - che possiamo sinteticamente definire con l'espressione *sicurezza dei diritti* - si fonda sulla più estesa garanzia possibile dei diritti fondamentali di tutti gli esseri umani: ciò che

nella maggior parte dei paesi occidentali hanno prodotto il loro primo evidente risultato: l'incremento esponenziale delle incarcerazioni. Il fenomeno³⁸⁶, sotto la spinta della politiche di sicurezza, s'è diffuso dapprima negli Stati Uniti d'America - dove, non a caso, è sorto il discorso securitario - e poi nei principali paesi dell'Europa occidentale, dove, pur non raggiungendo l'estensione che ha conosciuto al di là dell'oceano, le popolazioni carcerarie di Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia hanno registrato un incremento di oltre il quaranta per cento negli anni Novanta³⁸⁷. Senza soffermarci sulle cifre e sulle statistiche, il profondo mutamento dei sistemi penali e del ruolo del penitenziario induce a riflettere sul dispiegarsi di quello che qui si chiama dispositivo securitario: esso sembra contribuire in maniera rilevante alla ristrutturazione delle forme e delle politiche di controllo sociale³⁸⁸.

consentirebbe il progressivo prosciugamento delle condizioni materiali che producono criminalità e insicurezza; l'altro - fondato sul riconoscimento del *diritto alla sicurezza* - mira alla tutela dei soggetti che già godono, nei fatti, dei diritti che si vogliono garantire attraverso questo modello di politica di sicurezza. Se il primo modello presuppone politiche di inclusione, democratiche, partecipative e la decostruzione della domanda di pena dell'opinione pubblica, il secondo si basa su una gestione tecnocratica dello *status quo*, sull'esclusione sociale e, soprattutto, sulla riduzione della domanda sociale di sicurezza alla domanda di pena e di sicurezza contro la criminalità (Baratta, A., "Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?", in AA.VV., *La bilancia e la misura*, op. cit., pp. 19-36). Il modello della "sicurezza dei diritti" è, in realtà, un modello possibile, ma improbabile, come affermava lo stesso Baratta. Le politiche di sicurezza cui qui ci si riferisce, e che sono quelle adottate in prevalenza, possono essere ricondotte al secondo modello e hanno apportato modifiche soprattutto all'interno del sistema penale e amministrativo.

³⁸⁶ Per l'analisi dettagliata del quale si veda: Re, L., *Carcere e globalizzazione. Il boom penitenziario negli Stati Uniti e in Europa*, Editori Laterza, Roma/Bari, 2006.

³⁸⁷ Ivi, pp. 97 e ss.

³⁸⁸ Per questa tematica si vedano, oltre al testo citato nella nota precedente, la produzione di Loïc Wacquant (*Les prisons de la misère*, Paris, Raisons d'agir, 1999 [trad. it. *Parola d'ordine tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Milano, Feltrinelli, 2000]; *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Verona, Ombre Corte, 2002; *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Paris, Agone, 2004; trad. it. *Punire i poveri. Governare l'insicurezza sociale*, Roma, Derive approdi, 2006) e di Alessandro De Giorgi (*Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, Derive-Approdi, 2000; *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Verona, Ombre corte, 2002).

In tal senso, il dispositivo 'sicurezza urbana' può coerentemente collocarsi all'interno della razionalità di governo neoliberale che s'è affermata nelle società occidentali e può leggersi come il momento a partire dal quale sono pensabili il superamento delle teorie riabilitative della pena a vantaggio del riaffermarsi di quelle retributive e neutralizzanti.

Evidentemente, il potere punitivo degli stati, indeboliti dalla struttura mondiale dell'economia post-fordista, si riorganizza in funzione dei nuovi equilibri sociali che si vanno delineando; tali equilibri ridefiniscono la distribuzione diseguale delle ricchezze, sia all'interno delle aree economicamente dominanti che nel rapporto di queste con il resto del mondo. In questo quadro le politiche di sicurezza nazionali si situano sempre più sul piano della repressione e della prevenzione della devianza attraverso l'uso sempre più massiccio del sistema carcerario in un ottica escludente ed incapacitante. Questo processo s'associa, sempre nell'ottica della razionalità di governo neoliberale, al progressivo smantellamento delle protezioni sociali e delle istituzioni ad esse legate; ma non solo. Sembra che questo processo, oltre che essere legato al declino delle società industriali e alla crisi fiscale degli stati, sia reso possibile dalla rivoluzione tecnologica che ha consentito, sul piano del controllo sociale, un impiego di mezzi che permettono l'abbandono di certi settori del controllo sociale. Il governo delle società complesse, in particolare il governo delle metropoli globali, dispone di mezzi e strumenti che, nella dialettica costante fra produzione di libertà ed il suo consumo³⁸⁹, svolgono un ruolo importante. Se, infatti, la razionalità liberale che governa le nostre società ha fra i suoi compiti quello di gestire gli illegalismi, assunti come momento ineliminabile e funzionale della realtà e del suo governo, la predisposizione dei nuovi mezzi tecnologici per il controllo sociale consente l'arretramento dei superati dispositivi di Welfare.

³⁸⁹ Ci si riferisce alle tesi di Foucault sul rapporto fra libertà e sicurezza, per le quali si veda *supra*, f I.II.V.

Lo spazio privilegiato di questo governo è costituito da quelle che Saskia Sassen ha definito le città globali: queste rappresentano i punti nodali dell'economia globale attraverso cui passa e si riproduce il sistema economico reticolare che avvolge l'intero pianeta³⁹⁰. Dalla prospettiva che pone le città metropolitane al centro dei nuovi processi economici, la declinazione della sicurezza in quanto *urbana* acquista una rilevanza fondamentale per situare le questioni che riguardano il governo degli spazi in cui vive la maggior parte della popolazione mondiale.

È dunque in questo quadro di riferimento che vanno pensate le linee di forza che attraversano il dispositivo securitario passando da un punto e congiungendo i punti focali delle linee di luce. I poteri che attraversano il dispositivo si esercitano sulla popolazione urbana innanzitutto nella nuova dimensione che la penalità va assumendo da trent'anni a questa parte, ma non solo. La capacità di controllo dispiegata per mezzo delle nuove tecnologie si esercita sull'intera popolazione, trasformando, come dice Agamben, gli spazi pubblici delle città "in interni di un'immensa prigione"³⁹¹. Forse si può immaginare che la popolazione sottoposta a controllo penale costituisca quella parte residuale della popolazione urbana che non è potenzialmente controllabile attraverso le tecnologie di una *società sorvegliata*³⁹² in quanto vive fuori o ai margini del sistema economico: è, infatti, con la partecipazione attiva di un soggetto al sistema economico (attraverso, ad esempio, i pagamenti effettuati con carte magnetiche) che questi dissemina le informazioni che lo riguardano: informazioni che, raccolte e conservate all'interno dei banche dati - pubbliche e private - sempre più vaste e diffuse, consentono un controllo potenzialmente capillare. I dispositivi

³⁹⁰ Per questi temi si vedano le opere di Saskia Sassen: *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1992 [trad. it. *Città globali. New York, Londra, Tokyo*, Torino, UTET, 1997; e *Cities in a World Economy*, New York, Pine Forge Press, 2000 [trad. it. *Le città nell'economia globale*, Bologna, il Mulino, 2003].

³⁹¹ Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, op. cit., p. 33-34.

³⁹² Lyon, D., *La società sorveglianza*, op. cit.

tecnologici di controllo che si diffondono all'interno delle città possono essere anch'essi considerati come elementi del vasto dispositivo della sicurezza urbana e inseriti all'interno della sua strategia complessiva.

Non solo la città viene controllata dalla diffusione della videosorveglianza, ma è la sua stessa struttura fisica a rimodellarsi per la soddisfazione dell'imperativo dominante della sicurezza: essa si polarizza, accentua le divisioni sociali al suo interno attraverso le divisioni architettoniche e la creazione di spazi privati ad accesso limitato e controllato. I residui spazi pubblici sono gli spazi della paura, vissuti soltanto dai soggetti che tale paura incutono e diffondono. Ma gli strumenti di divisione e di esclusione non sono rappresentati solo dalle enormi strutture private per la vita e il consumo sicuri (condomini pensati in funzione della sicurezza e centri commerciali ipercontrollati), ma anche da piccoli espedienti architettonici per impedire a mendicanti e barboni di colonizzare gradinate, soglie di vetrine di negozi, spazi delle stazioni ferroviarie.

Attraverso il dispositivo securitario possono essere letti i cambiamenti che riguardano le pratiche e le attività della polizia: Salvatore Palidda³⁹³ ha analizzato i cambiamenti cui l'organizzazione e le pratiche della polizia è andata incontro negli anni Novanta. In particolare, le strategie di controllo del territorio si sono andate ristrutturando a partire dalle esigenze della sicurezza urbana, tanto che l'autore parla di quest'ultima come di un *nuovo paradigma*³⁹⁴.

Le logiche del governo delle città, per abbozzare infine l'aspetto biopolitico del dispositivo, sembrano essere marcate da un approccio che non mira al controllo e alla selezione di singoli individui; piuttosto il governo della popolazione urbana passa attraverso l'individuazione e il controllo dei gruppi ritenuti

³⁹³ Palidda, S., *La polizia postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 2000.

³⁹⁴ *Ivi*, pp. 34 e ss.

potenzialmente a rischio. De Giorgi ha definito attuariale³⁹⁵ un simile modello: attraverso questo termine egli rinvia alla logica assicurativa - centrale, come s'è visto³⁹⁶, all'interno della modernità occidentale - che ha sua volta sembra richiamare la razionalità governamentale descritta da Foucault³⁹⁷: una tale razionalità non si fonda sulla dettagliata conoscenza dell'elemento singolo, quanto, piuttosto, sugli elementi di conoscenza che emergono dalla complessità del fenomeno assunto complessivamente.

Sicuritario, come attributo del dispositivo che si suppone essere operativo, acquista così un significato che va oltre l'accezione che comunemente sembra distinguerlo. Con questo aggettivo non si intende solo definire, in maniera sostanzialmente critica e peggiorativa, una politica di sicurezza che mira alla tutela dello status quo - dei diritti acquisiti - attraverso l'implementazione di politiche penali e amministrative che mettono a rischio le libertà individuali; come securitaria si propone, adesso, di designare una logica di governo delle popolazioni urbane che passa attraverso il dispiegarsi di un dispositivo atto a collegare un insieme di elementi diversificati che vanno dal sistema penale e amministrativo, rivolto in chiave preventiva nei confronti di gruppi ritenuti a rischio, alla proliferazione di strumenti multiformi di controllo ed esclusione sociale. Un dispositivo securitario, dunque, è un dispositivo governamentale biopolitico, perché si pone come obiettivo la gestione delle popolazioni urbane.

³⁹⁵ Per la definizione della logica attuariale all'interno del pensiero criminologico anglosassone e per la sua estensione ad un nuovo modello di controllo sociale si veda De Giorgi, A., *Zero tolleranza*, op. cit.

³⁹⁶ *Cfr. supra*, § IV.II.

³⁹⁷ *Cfr. supra*, § I.II.V.

IV.III.III. *A mo' di conclusione: linee di fuga*

Questo lavoro è nato con l'intenzione di contribuire all'analisi del fenomeno che ha visto affermarsi da una trentina di anni a questa parte nei paesi occidentali un insieme di discorsi, leggi, pratiche amministrative e poliziesche, soluzioni architettoniche, sistemi tecnologici di controllo che riguardano il tema della sicurezza. Questi elementi sono rintracciabili nella costruzione di ciò che potrebbe chiamarsi un *dispositivo securitario*? E di che tipo di sicurezza si tratterebbe? A che tipo di strategia risponderebbe? Quali relazioni fra questi elementi potrebbero essere rinvenute? È da queste domande che ha preso le mosse questa ricerca. Ma, immediatamente, è sorta l'esigenza di ricostruire l'apparato teorico attraverso cui provare a svolgerla. Tale apparato è rappresentato sostanzialmente dal lavoro di Michel Foucault. La complessità di tale lavoro e la problematicità di certi suoi elementi hanno richiesto lo spazio e il tempo di quasi l'intera trattazione. Ma sembra che questo spazio e questo tempo non siano stati spesi invano. Solo attraverso un tale percorso s'è potuto provare a ricostruire, infatti, una griglia analitica e contenutistica sufficientemente complessa per contribuire a pensare un fenomeno che è altrettanto complesso e variegato: di fronte all'enorme proliferazione di ciò che abbiamo definito *dispositivo 'sicurezza urbana'*, è sembrato indispensabile provare a rinvenire una griglia d'analisi capace di fornire una visione d'insieme del dispiegarsi caotico e contemporaneo di elementi tanto eterogenei quanto accomunabili dal termine *sicurezza*.

È evidente che la portata di tale accezione della sicurezza è tanto ampia da abbracciare un insieme così vasto di campi d'indagine e di saperi, da rendere improbabile, per l'economia di un lavoro come questo, il tentativo di tenerli tutti insieme. Ciò che si è tentato di offrire non rappresenta, dunque, che una panoramica - nemmeno esaustiva - degli elementi di un tale

dispositivo, messa insieme a partire dalle premesse teoriche fin qui esaminate. Un tentativo che, più che applicare schemi, ha provato a rendere esplicito l'interesse che è alla base del lavoro fin qui svolto e per il quale, in fondo, è stato portato avanti. Pur essendosi configurato fundamentalmente come un lavoro *su* Foucault, lo studio è stato sviluppato tenendo presente due questioni principali - quella della biopolitica e quella dei dispositivi - che sembravano rispondere all'esigenza di inquadrare filosoficamente ciò che può definirsi l'*urgenza* della sicurezza nel mondo occidentale contemporaneo.

Il governo delle società occidentali contemporanee, da trent'anni a questa parte, è attraversato, in maniera sempre più evidente, dalla preoccupazione della sicurezza. Dopo il lungo tragitto che, partendo da e ritornando a Foucault, passando per Hobbes, s'è qui percorso, sembra di poter capire in che senso si utilizza adesso il termine sicurezza: per sicurezza non s'intende un bisogno fondamentale, un iper-bene giuridico e nemmeno un diritto. Per sicurezza s'intende, ora, una razionalità governamentale, una logica di governo delle popolazioni, un immane dispositivo biopolitico che funziona in molti settori del sociale e impernia della sua logica leggi, discorsi - politici, scientifici, medialti - provvedimenti amministrativi, pratiche sociali e atteggiamenti individuali.

In particolare, la grande produzione discorsiva sulla *sicurezza urbana* s'è mostrata capace di ristrutturare in profondità il sistema di relazioni che coinvolge la grande maggioranza delle persone che nei paesi occidentali - ma non solo - affolla le aree urbane. Al di là delle connotazioni specifiche che tale campo enunciativo assume nelle diverse aree culturali in cui s'è sviluppato, sembra rinvenire al suo fondamento una logica comune a tutti i contesti in cui s'è imposto come priorità politica. I grandi cambiamenti che il modo di produzione capitalistico è andato conoscendo negli ultimi trenta anni sembrano costituire il minimo comune denominatore della diffusione della questione securitaria.

Senza cadere in facili determinismi, non si può non vedere nella strutturazione di un'economia mondiale il rilancio di teorie e politiche liberiste che, nei *trenta gloriosi*, avevano dovuto sottostare alle esigenze di un governo dell'economia che passasse anche attraverso lo stato. La logica sottostante è probabilmente sempre la stessa: quella che Foucault chiamava *governamentalità*; ma la sua prevalenza sembra essersi ampliata ancora di più e i dispositivi di governo risultano sempre più tatticamente efficienti. La grande rivoluzione informatica e tecnologica ha permesso l'affinamento di tecniche di controllo sociale che si sono andate a situare potentemente all'interno della dialettica *libertà/sicurezza*: si sono create delle nuove possibilità di gestione del rischio che hanno consentito alla macchina governamentale di avviare l'abbandono di certi settori del controllo sociale (quello del *welfare*, per esempio) e di riordinarne altri a nuovi obiettivi e funzioni (quello del sistema penale).

Siamo, insomma, di fronte a grandi e profonde trasformazioni: quello che bisogna fare è, come consigliava Foucault, "prenderle sul serio"; e non solo le trasformazioni in se stesse, ma anche i dispositivi che tali trasformazioni contribuiscono a determinare. Prendere sul serio, dunque, anche la trasformazione securitaria del dibattito politico. Privare dello statuto della ragionevolezza, ad esempio, la questione della sicurezza urbana, definirla in termini (nostalgici) di decadenza, catalogarla come ossessione, tacciarla d'isteria, accusarla di essere reazionaria e così via, è certamente una reazione comprensibile, ma non sembra essere criticamente utile.

Situarsi nella sua logica e cercare di comprenderla, sembra essere il primo passo da fare. Indagare nel dettaglio le conseguenze che produce la disseminazione dei suoi dispositivi - nel campo enunciativo, nello spazio (sempre politico) urbano dei rapporti di forza, nelle forme di soggettivazione individuali e collettive - è, forse, un modo per cercare di afferrare questa logica e provare ad opporgliene altre possibili.

In fine, le linee di fuga: se è plausibile che Foucault si sia spostato dall'analisi dell'istanza del potere all'analisi dell'istanza del soggetto perché la forma biopolitica del potere riduceva i margini per un'opposizione efficace, l'intensificazione contemporanea di queste forme di potere deve metterci in guardia sulla possibilità che esse annullino completamente ogni altra resistenza alla loro diffusione. Se la grande macchina governamentale mette in campo dispositivi desoggettivanti (come ha ipotizzato Agamben), bisogna chiedersi quali saranno e se ci saranno dei luoghi a partire dai quali la risultante del gioco continuo fra potere e sapere - il soggetto - sia in grado di riconoscere e affrontare le logiche e le pratiche che lo disperdono nei mille dispositivi della contemporaneità. In questo senso, la città è il luogo privilegiato del dispiegamento dei dispositivi dei poteri moderni e contemporanei.

Capire come al suo interno funzioni quel potente dispositivo securitario che oggi vediamo all'opera nello spazio urbano è, allora, la posta in gioco fondamentale per guardare al divenire delle nostre società. Così, tutti i contributi per un'analisi del potere contemporaneo risultano utili alla comprensione di ciò che siamo e ciò che andiamo divenendo e costituiscono il presupposto per l'emersione di una nuova politica come punto di fuga di nuove soggettività e come progetto critico per un governo *diverso*.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Biopolitiche minori*, (a cura di P. Peticari), Roma, Manifestolibri, 2003.

AA.VV., *Effetto Foucault*, (a cura di P. Rovatti), Milano, Feltrinelli, 1985.

AA.VV., *Foucault, oggi*, (a cura di Galzigna, M.), Milano, Feltrinelli, 2008.

AA.VV., *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, (a cura di S. Chignola), Verona, Ombre Corte, 2006.

AA.VV., *Il governo della città sicura*, (a cura di Amendola, G.), Napoli, Liguori, 2003.

AA.VV., *La bilancia e la misura. Giustizia, sicurezza, riforme*, Milano, Franco Angeli, 2001.

AA.VV., *La sicurezza urbana*, (a cura di R. Selmini), il Mulino, Bologna, 2004.

AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifesto libri, 2006.

AA.VV., *Penser avec Michel Foucault: théorie critique et pratiques politiques*, (a cura di Granjon, M-C.), Paris, Karthala, 2005.

AA.VV., *Polis e panico I. Tra vulnerabilità e immunizzazione*, (a cura di A. Petrillo), Avellino, Elio Sellino Editore, 2005.

AA.VV., *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

Agamben, G., *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

Amendola, G., *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 [trad. it. *Pace e guerra fra le nazioni*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970].

Baratta, A., "Droit de l'homme et politique criminelle", in *Déviance et société*, n. 23, 1999.

Baratta, A., "I nuovi orizzonti della prevenzione", in *Sicurezza e territorio*, 2/1993.

Baratta, A., "Introduzione", in *Dei delitti e delle pene*, n. 1/2002.

Bazzicalupo, L., "Ambivalenza della biopolitica". In AA.VV., *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

Bazzicalupo, L., "Biopolitica", in *Enciclopedia del pensiero politico*, (a cura di C. Galli e R. Esposito), Roma-Bari, Editori Laterza, 2000.

Barbagli, M., Sabbadini, L., *La sicurezza nelle città italiane*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Barbagli, M. (a cura di), "Le politiche di sicurezza in Italia. Origini, sviluppo e prospettive", in *Rapporto sulla criminalità in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Barcellona, P., *Il declino dello stato: riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, Dedalo, 1998.

Bauman, Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Bauman, Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

Bauman, Z., *The Individualized society*, Cambridge, Polity Press, 2001 [trad. it. *La società individualizzata: come cambia la nostra esperienza*, Bologna, il Mulino, 2002].

Bauman, Z., *Fiducia e paura nella città*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [trad. it. *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Roma, Carocci, 2000].

Beck, U., Giddens, A. e Lash, S., *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Trieste, Asterios 1999.

Bertani, M., Fontana, A., "Nota dei curatori", in Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Castel, R., *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003 [trad. it. *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi, 2004].

Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000.

Cavalletti, A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Miano, Bruno Mondadori, 2005.

Coglitore, M., "La scatola degli attrezzi", in Foucault, M., *La società punitiva*, Piombino, TracEdizioni, 1991.

Corey, R., *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, 2004 [trad. it. *Paura: la politica del dominio*, Milano, Università Bocconi Editore, 2005].

Cotesta, V., *Linguaggio, Potere, Individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari, Dedalo Libri, 1979.

Cutro, A., *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, ombre corte, 2005.

Dal Lago, A., "Foucault: dire la verità al potere", in Foucault, M., *Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997.

Dal Lago A., "La tautologia della paura", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 1, gennaio-marzo, 1999.

Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999 (2004 nova edizione).

Dal Lago, A., "Normalità dello stato di eccezione. A proposito di homo sacer", in AA.VV., *Biopolitiche minori*, (a cura di P. Peticari), Roma, Manifestolibri, 2003.

D' Alessandro, L., *Per una genealogia del sociale. Saggio su Michel Foucault*, Napoli, La Buona Stampa, 1984.

D' Alessandro, L., "Potere e pena nella problematica di Michel Foucault", in Foucault, M., *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, La Città del Sole, 1994.

De Giorgi, A., *Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, Derive-Approdi, 2000.

De Giorgi, A., *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Verona, Ombre corte, 2002.

De Giovanni, B., "Discutere la sovranità", in AAVV, *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

Deleuze, G., *Pourparler*, Paris, Les editions de Minuit, 1990 [tr. it. Macerata, Quodlibet, 2000].

Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Les editions de Minuit, 1986 [traduzioni italiane: *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987 e *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002].

Deleuze, G., "Qu'est-ce qu'un dispositif ?", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989 [trad. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 2007].

Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le Sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989 [trad. it. *Rassicurare e proteggere*, Milano, Rizzoli, 1992].

De Sanctis, F. M., *Tra antico e moderno. Individuo, eguaglianza, comunità*, Roma, Bulzoni, 2004.

Douglas, M., *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983 [trad. fr. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984; trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte Alle Grazie, 1989].

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 [trad. it. *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi, 1993].

Eribon, D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989 [trad. it. *Foucault*, Milano, Leonardo, 1989].

Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

Esposito, R., "Biopolitica, immunità, comunità", in AA.VV., *Politiche della vita*, (a cura di R. Esposito e L. Bazzicalupo), Roma-Bari, Editori Laterza, 2003.

Esposito, R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

Esposito, R., "Storia dei concetti e ontologia dell'attualità", in *Filosofia Politica*, n. 1/2006, il Mulino, Bologna, 2006.

Ewald, F., *L'Etat Providence*, Paris, Gallimard, 1986.

Foucault, M., *Raion et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963].

Foucault, M., *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1963 [trad. it. *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1969].

Foucault, M., *Les mot et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967].

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971].

Foucault, M., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971 [trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, M., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977].

Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 [trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976].

Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976 [trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1978].

Foucault, M., *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984 [trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984].

Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

Foucault, M., *Il faut défendre la société*, Hautes Études Seuil-Gallimard, 1997 [trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998].

Foucault, M., *Dits et écrits. 1954-1998*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999 [trad. it. *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000].

Foucault, M., *Biopolitica e liberalismo*, (a cura di Marzocca, O.) Milano, Edizioni Medusa, 2001.

Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 [trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano, Feltrinelli, 2005].

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004 [trad. it. *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005].

Galli, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001.

Garland, D., *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, Milano, il Saggiatore, 2004.

Geymonat, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. II. Il cinquecento - Il seicento*, Firenze, Garzanti, 1975.

Giddens, A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, il Mulino, 1994.

Hardt, M., Negri, T., *Empire*, Harvard, Harvard University Press, 2000 [trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002].

Hayek, F. A., *Verso la schiavitù. Pianificazione e democrazia, sicurezza e libertà*, Milano-Roma, Rizzoli, 1948.

Hobbes, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

Hobbes, T., *De homine*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

Hobbes, T., *Leviatano*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presse Universitaire de France, 1993 [trad. it. *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994].

Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, 1972 [trad. it. *Per una critica dell'epistemologia*, Bari, Di Donato, 1973].

Lianos, M., *Le nouveau contrôle social*, Paris, L'Harmattan, 2001 [trad. it. *Il nuovo controllo sociale*, Avellino, Elio Sellino Editore, 2005].

Lyon, D., *Surveillance Society. Monitorino Evreryday Life*, Buckingham-Philadelphia, Open University Press, 2001 [trad. it. *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Milano, Feltrinelli, 2002].

Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 1983.

Mezzadra, S.; Petrillo A. (a cura di), *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, Roma, Manifestolibri, 2000.

Mosconi, G.; Toller, A., "Criminalità, pena e opinione pubblica, la ricerca in Europa", in *Dei delitti e delle pene*, n. 1/1998.

Napoli, P., "Il «governo» e la «critica»", in Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

Natoli, S., "Foucault epistemologo e genealogista. In margine a la «Storia della sessualità»", in *Il centauro*, n. 11-12, maggio-dicembre, 1984.

Padovani, D.; Vinello, F., "Criminalità e pena: la costruzione sociale dell'insicurezza", in *Dei delitti e delle pene*, n. 1-2/1999.

Palidda, S., *La polizia postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 2000.

Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, Napoli, Jovine, 1977.

Pavarini, M., "Bisogni di sicurezza e questione criminale", in *Rassegna Italiana di Criminologia*, 4/1994.

Petrillo, A., "Critica della verità e ricerca della vita in Foucault. Questioni di metodo", in *Società e conflitto*, Anno V, n. 7/8, 1993.

Petrillo, A., "La notte urbana", in *Ventre. La rinascita dell'architettura*, n. 2/2004.

Petrillo, A., "Sicurezza", in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifesto libri, 2006.

Pitch, T., *La società della prevenzione*, Roma, Carocci, 2006.

Poster, M., "Foucault e la storia", in *Comunità*, Novembre, 1983.

Re, L., *Carcere e globalizzazione. Il boom penitenziario negli Stati Uniti e in Europa*, Editori Laterza, Roma/Bari, 2006.

Revel, J., *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

Revelli, M., *Le due destre. Le derive politiche del postfordismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

Romano, L., "La metropoli globale e i luoghi biopolitici", in *Foedus. Culture, Economie e Territori*, n. 13/2005.

Rosanvallon, P., *La crise de l'Etat-providence*, Paris, Seuil, 1981.

Roche, S., *Le sentiment d'insécurité*, Parigi, P.U.F, 1993.

Sainati, G; Schalchli, U., *La décadence sécuritaire*, Paris, la Fabrique, 2007.

Sassen, S., *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1992 [trad. it. *Città globali. New York, Londra, Tokyo*, Torino, UTET, 1997].

Sassen, S., *Cities in a World Economy*, New York, Pine Forge Press, 2000 [trad. it. *Le città nell'economia globale*, Bologna, il Mulino, 2003].

Smart, B., *Michel Foucault*, London, Routledge, 1988.

Sorgi, G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli, 1989.

Veyne, P., *Michel Foucault, la storia, il nichilismo e la morale*, Verona, Ombre Corte Edizioni, 1998.

Villacañas Berlanga, J. L., "Crisi con spettatore: un bilancio a proposito della democrazia", in *Filosofia Politica*, n. 3/2006, il Mulino, Bologna, 2006.

Vinale, A. (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Milano, Mimesis, 2007.

Wacquant, L., *Les prisons de la misère*, Paris, Raisons d'agir, 1999 [trad. it. *Parola d'ordine tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Milano, Feltrinelli, 2000].

Wacquant, L., *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Verona, Ombre Corte, 2002.

Wacquant, L., *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Paris, Agone, 2004, trad. it. *Punire il povero. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, Roma, Derive approdi, 2006.