

BIOPOLITICA E BIOPOTERE. DA FOUCAULT ALL'ITALIAN THEORY E OLTRE

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 125-170

1. MICHEL FOUCAULT: BIOPOTERE COME 'ESPLOSIONE DI TECNICHE'

“Biopolitica” e “biopotere” sono due concetti distinti ma strettamente correlati, al punto che, non di rado, vengono utilizzati indifferentemente. Detti concetti sono presenti sottotraccia in tutta l'opera di Friedrich Nietzsche. E da qui, forse, si dovrebbe partire per proporre una definizione. Per il filosofo tedesco, se onestamente e coraggiosamente prendiamo atto della morte di Dio, del procedere non finalistico della storia, del processo evolutivo delle forme di vita, del carattere transitorio dell'uomo stesso – corda tesa tra scimmia e superuomo, corda tesa su un abisso – la conclusione viene da sé: non c'è politica che non sia biopolitica e non c'è potere che non sia biopotere. Tutt'al più, possiamo distinguere, nella storia, tra diversi livelli di consapevolezza biopolitica e diverse forme di biopotere.

Di Nietzsche in quest'ottica abbiamo, però, già parlato diffusamente in altre opere¹ e non ci è parso opportuno riprendere ancora una volta il discorso in questa sede. Qui, abbiamo ritenuto preferibile iniziare il racconto dalla comparsa dei termini “biopolitica” e “biopotere”, e non dei concetti a cui i termini si riferiscono, ma deve essere chiaro che non è affatto un caso se a introdurla nel dibattito contemporaneo è stato un pensatore, a modo suo, nietzschiano: Michel Foucault².

Stupisce il fatto che questi termini vengano utilizzati così di rado nel dibattito inerente le questioni bioetiche, incluse quelle sollevate dai più recenti sviluppi della biomedicina e della bioingegneria. La necessità di ricondurre anche i problemi bioetici nel quadro teorico abbozzato da Foucault è stata segnalata da diversi studiosi contemporanei, ma prima di vedere in che termini questa esigenza è emersa,

-
- 1 R. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura Tradizione», 41, Heliopolis Edizioni, Pesaro 2007; e Id., *La specie artificiale. Saggio di bioetica evolutiva*, Deleyva Editore, Monza 2013, pp. 159-184.
 - 2 Vedremo nel paragrafo dedicato a Roberto Esposito che, in realtà, l'invenzione del termine “biopolitica” andrebbe attribuita a Rudolph Kjellén, mentre Foucault ha forgiato solo il termine “biopotere”. Ci sono pochi dubbi, tuttavia, sul fatto che sia stato il filosofo francese a portare i due concetti al massimo grado di elaborazione.

pare opportuno ripartire da Foucault stesso ed esaminare il significato che egli ha voluto attribuire in origine a queste parole.

Nella sua monumentale *Storia della sessualità*, e precisamente nel primo volume (*La volontà di sapere*), lo studioso francese sostiene che il potere sulla vita si è sviluppato concretamente in due forme principali, a partire dal XVII secolo. Due forme diverse, ma non antitetiche. Due poli di sviluppo apparentemente distanti, che risultano però legati da ciò che egli chiama “un fascio intermedio di relazioni”. Nel delineare il primo polo, Foucault fa diretto riferimento a una nozione di “potenziamento delle attitudini” che non è poi così distante dalla nozione di “potenziamento umano” (*human enhancement*) utilizzata dagli odierni bioingegneri³, sebbene nella formulazione foucaultiana essa sia limitata alle possibilità che potevano dischiudere le tecnologie del Seicento e del Settecento.

Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo dressage, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le discipline: anatomico-politica del corpo umano⁴.

Da queste parole comprendiamo che, nell'ottica dello studioso francese, i meccanismi di potere della nuova società liberale producono sin dall'inizio una situazione ambivalente. Da un lato, l'attenzione al corpo come macchina produce l'aumento delle sue virtù: l'eleganza, la potenza, la forza. Sono caratteristiche indubbiamente desiderabili, anche dal punto di vista del senso comune⁵. D'altro canto, il nascente capitalismo deve inquadrare queste virtù in un sistema di sfruttamento. La forza va aumentata, affinché possa essere “estorta”, termine che ha una chiara connotazione negativa.

La conseguenza è che queste caratteristiche fisiche devono essere accompagnate da altre caratteristiche psicologiche che il *common sense* della Modernità, tutto incentrato sull'ideale dell'autonomia individuale, valuta invece come indesiderabili: funzionalità a fini eterogenei (utilità al sistema) e docilità. L'educazione in famiglia, nelle scuole, nelle caserme, nelle prigioni, nelle fabbriche deve forgiare individui con queste caratteristiche.

3 R. Campa, *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n. 6/2015.

4 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Vol. 1, Feltrinelli, Milano 2004 (1978), p. 123.

5 Un senso comune che, tuttavia, è stato a più riprese insidiato nella storia europea. L'orientamento assiologico dell'*Homo naturalis* si ristabilisce nel Rinascimento, dopo essere quasi scomparso nel Medioevo, e dunque resta un sistema di valori relativo e storicamente radicato. Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

Successivamente, si fa un salto di qualità e si inizia a guardare alla popolazione nel suo complesso. Foucault racconta che il secondo polo di sviluppo si forma un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo. È un polo «centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di controlli regolatori: una bio-politica della popolazione»⁶.

Ecco dunque apparire il termine “biopolitica”, per indicare uno dei poli di sviluppo del potere sulla vita. Questo concetto fondamentale viene poi sviluppato in altri lavori e, in particolare, durante i corsi al Collège de France, ove il filosofo francese si interroga sull'arte liberale di governare e spiega che il suo intento è «studiare il liberalismo come quadro generale della biopolitica»⁷.

Come sopra accennato, il nostro archeologo dei saperi inquadra il processo biopolitico in una prospettiva non soltanto descrittiva, ma anche critica. Ponendo l'emancipazione come valore, risulta piuttosto evidente che il processo di “medicalizzazione” che presiede al potenziamento ha – almeno in questa fase storica – un esito ancora una volta ambivalente: da un lato sembra promettere uno sviluppo virtuoso, aumentando la salute e la longevità della popolazione, mentre dall'altro procede attraverso un crescente controllo burocratico che sembra piuttosto funzionale alle esigenze del sistema capitalistico. È vero che il liberalismo limita l'azione del governo, per lasciare spazio alla società civile e alla libertà individuale, ma a ben vedere questo accade in relazione alle grandi questioni che hanno segnato la storia moderna – le opinioni religiose e le attività economiche *in primis* –, mentre l'azione legislativa e amministrativa si sposta su aspetti soltanto apparentemente neutri, come il controllo demografico e la salute pubblica.

All'epoca, le epidemie erano flagelli periodici che non solo decimavano la popolazione a più riprese, ma assestavano anche duri colpi all'economia. In particolare, l'improvvisa mancanza di manodopera e di consumatori poteva avere esiti catastrofici su un'economia della crescita, basata sul ciclo investimento-produzione-profitto-reinvestimento.

Il sentimento umanitario che caratterizza i governi liberali nell'età moderna si mescola dunque, inestricabilmente, alla logica del profitto. Di qui l'atteggiamento non solo paternalistico, ma anche burocratico delle autorità, affinché sia assicurato l'aumento della forza, della magnitudine, della salute e della longevità delle popolazioni. A fare da contraltare al potenziamento della “massa”, vi sarebbe dunque lo sfruttamento “scientifico” della stessa, posto in essere dalla classe dominante. Per dirla con una metafora un po' brutale, ai polli di allevamento non si fa mancare

⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

nulla in termini di alimentazione e cura della salute, ma solo per tirargli il collo al momento opportuno.

Sappiamo che Foucault, al netto delle sue oscillazioni politiche, era fondamentalmente un “nietzscheano di sinistra”, impegnato nella ricerca di un delicato punto di equilibrio tra *volontà di potenza e lotta di classe*. Sull’incontro tra il biopotere della narrativa postmoderna e il potenziamento umano della narrativa scienziata grava, dunque, il fatto che l’apparato medico-scientifico integrato nel sistema capitalistico è per il pensatore francese parte del problema, e non la soluzione del problema.

Qui, però, va subito sgomberato il campo da un equivoco che caratterizza costantemente la problematizzazione dell’attività medico-scientifica nell’ottica delle scienze umane. Il termine “problema”, in ambito scientifico, assume almeno due significati. Dal punto di vista della *scienza pura*⁸, un problema è fondamentalmente una domanda a cui si cerca risposta: è il sole che gira attorno alla terra, o la terra che gira attorno al sole? E si assume che le eventuali ricadute pratiche, o politiche, che derivano da una risposta in un senso o nell’altro siano decisamente meno interessanti della risposta in sé. Dal punto di vista della *scienza applicata*, invece, un problema è fondamentalmente un fenomeno indesiderato che si vorrebbe eradicare: il cancro, una malattia mentale, la disoccupazione, l’inquinamento, il riscaldamento globale, ecc. Mentre l’archeologia dei saperi è statutariamente una scienza pura, la medicina è una scienza applicata. L’incomprensione tra i cultori delle due discipline è, dunque, un’eventualità molto concreta. Il medico o l’ingegnere, sentendo dire che essi sono “parte del problema”, tendono a pensare che qualcuno li voglia fermare, eliminare, eradicare.

In realtà, non c’è in Foucault alcuno spiccato atteggiamento anti-techne. E, a ben vedere, non c’è nemmeno un atteggiamento anti-liberale. Semmai, il pensatore francese mette a nudo certi limiti del liberalismo, in particolare l’atteggiamento perbenista e benpensante di matrice vittoriana, partendo da posizioni ancora più libertarie. Lo spirito libertario di Foucault spiega anche perché la sua militanza nel Partito Comunista Francese – al quale aveva aderito sotto l’influsso di Louis Althusser – sia stata breve, critica, episodica⁹. In sintesi, l’accento critico che si rileva nella narrazione di Foucault non è diretto alla tecnologia in sé, quanto al regime repressivo, paradossalmente instaurato dal liberalismo, che sfocia in «quella morale borghese ottocentesca pudibonda e ipocrita sulla quale tanto si è scritto e tanto si è detto»¹⁰.

8 R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.

9 D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell’ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, pp. 43–45.

10 R. Ariano, *Michel Foucault, La volontà di sapere*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», Anno I, N. 1, Gennaio-Giugno 2009.

La biopolitica non è né perversione, né fenomeno unidimensionalmente virtuoso. Lo sviluppo della biopolitica è un processo fondamentale della storia occidentale che va compreso nella sua genealogia e nelle sue caratteristiche. Ma, posto che l'archè ha radici antiche, che vi è un lungo periodo di sviluppo sotterraneo, dove si colloca l'emersione in superficie della biopolitica? Notoriamente, Foucault enfatizza un punto di cesura tra l'epoca pre-moderna e quella moderna e lo fa con una formula: si passa dal regime in cui "si lascia vivere e si fa morire" al regime in cui "si lascia morire e si fa vivere".

In epoca pre-moderna non c'è un rigido controllo burocratico sulla vita dei sudditi, ma il sovrano conserva un potere quasi arbitrario di dare loro la morte. In epoca moderna, al contrario, la vita e la proprietà dei cittadini – non più sudditi – sono garantite da una sfera di protezione legale, fondata sui diritti civili e politici, quasi impenetrabile da parte del potere costituito, ma il controllo amministrativo sulla salute, sull'igiene, sulla sessualità, sull'istruzione, sui modi di vivere si fa più assillante. In altre parole, «la creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita»¹¹.

Foucault si premura di dire che si tratta di un discorso *in linea di massima*. È molto cauto quando si tratta di stabilire linee di continuità e discontinuità tra le varie epoche. Tra l'altro, vi sono diverse tradizioni storiografiche nazionali nella definizione delle epoche. Se, in Occidente, è generalmente accettata la tripartizione tra Antichità, Medioevo e Modernità e, all'interno delle tre grandi epoche, sono accolte le bipartizioni tra Antichità classica e periodo ellenistico-romano, tra alto e basso Medioevo, tra Età moderna propriamente detta ed Età contemporanea, vi sono anche periodi che hanno significato in certi contesti nazionali e non in altri. Per esempio, il Rinascimento ha un ruolo fondamentale nella storia italiana, mentre gli storiografi francesi lasciano il Quattrocento all'interno del Medioevo. D'altro canto, essi fanno riferimento alla nozione di "*âge classique*", che include i tre secoli tra il 1453 (caduta di Costantinopoli) e il 1789 (Rivoluzione francese), che non ha il medesimo significato negli altri paesi europei. Foucault, nonostante tutte le cautele del caso, fa costante riferimento all'*âge classique* come categoria temporale e culturale. E proprio qui colloca la rivoluzione biopolitica e l'inizio dell'era del biopotere.

È noto che, con la sua *Storia della sessualità*, se da un lato ha voluto liberarci da «uno schema di pensiero... alquanto diffuso» che concepisce «la sessualità come dato invariabile»¹², dall'altro, ha anche cercato di mostrare come l'austerità sessuale tipica del pensiero cristiano, la concezione del piacere sessuale come male intrin-

11 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

12 M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1984, p. 10.

seco, sia stata in qualche modo preparata dalla letteratura del periodo ellenistico e romano, in special modo da quella prodotta nei primi due secoli della nostra era. E insiste sul fatto che la libertà sessuale era “sospetta” anche in periodi antecedenti. Sarebbe però errato concludere che Foucault rigetti *sic et simpliciter* quella che è la rappresentazione storiografica dominante su questo tema, che vuole una marcata linea di cesura non solo tra Medioevo e Modernità, ma anche tra i costumi del Paganesimo e del Cristianesimo. Egli riassume così i «punti di differenziazione» di quella che possiamo chiamare la “teoria standard”:

Il valore dell’atto sessuale stesso: il cristianesimo l’avrebbe associato al male, al peccato, alla caduta, alla morte, mentre l’Antichità gli avrebbe attribuito significati positivi. La determinazione del legittimo partner: il cristianesimo, a differenza di quanto avveniva nelle società greche o romane, avrebbe ammesso l’atto sessuale solo all’interno del matrimonio monogamico e, anche qui, gli avrebbe imposto il principio di una finalità esclusivamente procreatrice. La squalificazione dei rapporti fra individui dello stesso sesso: il cristianesimo li avrebbe rigorosamente banditi mentre i Greci li avrebbero esaltati – e Roma, accettati – per lo meno fra uomini. A questi tre principali punti di contrapposizione, si potrebbe aggiungere l’alto valore morale e spirituale che il cristianesimo, a differenza della morale pagana, vorrebbe attribuito all’astinenza rigorosa, alla castità permanente, alla verginità¹³.

Subito dopo, Foucault ci dice che «non è esattamente così». Ci dice che si potrebbe dimostrarlo facilmente, «facendo valere le derivazioni dirette e le strettissime continuità che si possono cogliere fra le prime dottrine cristiane e la filosofia morale dell’Antichità»¹⁴. Ora, non bisogna sottovalutare l’avverbio “esattamente” in questo discorso. Quell’avverbio ci dice che la teoria standard va smussata, modificata, ammorbidita, ma non rigettata in toto. Ci dice che «è così», ma «non *esattamente* così». E non è esattamente così, semplicemente perché la storiografia non è matematica, non è una scienza esatta costruita su assiomi, teoremi e dimostrazioni. È una disciplina che si confronta con un labirinto di eventi e processi, di iscrizioni e documenti, che lascia spazio a diverse interpretazioni e non poche eccezioni. Soprattutto, le ricostruzioni storiche si muovono su due piani, quello dei fatti e quello delle idee, che non sono facilmente sovrapponibili e ricomponibili. Non a caso, parlando di questa continuità tra le idee di alcuni filosofi dell’epoca ellenistico-romana e la morale cristiana, che degraderà l’atto sessuale ad atto maligno, nel volume *La cura di sé*, Foucault si premura di aggiungere che quelle dei filosofi austeri dell’Antichità pagana sono «voci isolate in un mondo che austero non sembrava» e che siamo soltanto di fronte ad un «abbozzo di una morale diversa, destinata,

13 Ivi, p. 20

14 *Ibidem*.

nel corso dei secoli seguenti, ad assumere delle forme più rigide e una validità più generale»¹⁵.

Quello che vale per la sessualità, vale anche per il potenziamento dei corpi. La frattura che sottolinea Foucault tra epoca “pre-moderna” e “moderna” pare ben individuata, se si mettono l’uno di fronte all’altro i periodi del Quattro-Cinquecento – che per la Francia è l’ultima fase del Medioevo e per l’Italia il Rinascimento – e del Sei-Settecento (l’*Ancien Régime* in Francia e la dominazione spagnola in Italia). A maggior ragione, lo schema foucaultiano trova conferma, se per rappresentare la Modernità si chiama in causa l’Epoca Vittoriana inglese.

Ma, se allarghiamo l’orizzonte agli ultimi tre millenni, nel fitto reticolo delle continuità e delle discontinuità, sul piano delle idee e dei costumi, possiamo anche mettere in evidenza sorprendenti similitudini tra l’Antichità e la Modernità – una Modernità che include il Rinascimento e considera la Riforma protestante come un colpo di coda del Medioevo. Un protestantesimo che diventa protagonista della Modernità soltanto nella misura in cui si snatura e si allontana dagli insegnamenti originali di Lutero e Calvino.

In altri termini, se lo studioso francese vede una continuità fra l’epoca romana, in cui il potere di vita e di morte era detenuto dal *Pater familias*, e quella medievale in cui detto potere si trasferisce al monarca (o ai signori locali), noi abbiamo già sottolineato in un altro saggio che la Modernità può essere meglio letta come una *rivincita del paganesimo*¹⁶ e che uno degli elementi essenziali di quest’asse che unisce l’antico e il moderno è proprio la dimensione biopolitica. Non possiamo riprendere qui in dettaglio quel discorso, ma nel capitolo secondo di quel volume, intitolato “Le radici pagane della rivoluzione biopolitica”, facevamo notare che tanto la *Repubblica* di Platone quanto la *Politica* di Aristotele contengono proposte dettagliatissime su come il legislatore della *polis*, dunque il potere statale, debba regolare la vita dei cittadini, imponendo un appropriato regime alla sessualità, alla riproduzione, all’alimentazione, alla salute, all’educazione fisica e psichica dei bambini e dei genitori, nonché al fine vita, giustificando anche l’aborto e l’eutanasia dei malriusciti per il bene della comunità. In altre parole, come del resto nota di sfuggita lo stesso Foucault, i due filosofi ateniesi disegnano le strategie per assicurare alla città una discendenza «sana, robusta e ben conformata»¹⁷. Non siamo qui di fronte ad un consapevole esercizio del biopotere?

Se così stanno le cose, stupisce il fatto che lo studioso francese stabilisca l’inizio della biopolitica in epoca moderna. È vero che nei discorsi che Platone e Aristotele dedicano alla riproduzione e alla salute domina la componente normativa, e dunque non è da questi documenti che possiamo dedurre come realmente si esercitava

15 M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità*, vol. III, Feltrinelli, Milano 2010, p. 233.

16 La ricerca porta proprio questo titolo: R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleuva Editore, Monza 2013.

17 M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 63.

il potere sulla vita ad Atene, ma è anche vero che lo stesso discorso foucaultiano è incentrato più sulla dimensione “cognitiva” che su quella “pratica”. Nell’incipit della sua *Storia della sessualità* chiarisce, infatti, che «i lettori che si aspettassero di apprendere in che modo per secoli la gente ha fatto l’amore, o come le è stato vietato di farlo – problema serio, importante, difficile – rischiano di restare delusi», giacché l’obiettivo della ricerca non è «fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali, ma trattare un problema molto più austero e circoscritto: in che modo questi comportamenti sono diventati oggetti di sapere?»¹⁸. Detto altrimenti, sebbene l’archeologia del sapere non sia né storia delle idee né sociologia storica, essa si avvicina senz’altro più alla prima che alla seconda.

Per comprendere se, nelle diverse epoche, la cura e il potenziamento del corpo siano da imputarsi a esigenze individuali che nascono dal basso, ovvero dall’attitudine di individui ripiegati su se stessi, disattenti alla cosa pubblica, percorsi da fremiti edonistici, o se invece si tratti di costumi imposti o promossi dall’alto, dalle istituzioni statali, in vista di un vero o presunto “bene comune”, si deve incentrare l’attenzione innanzitutto sull’organizzazione societaria, e in particolare sul modo di produzione e sull’organizzazione dell’apparato militare.

Uno stato che ha quale finalità principale la conquista o la difesa, ossia che ha un’economia basata in primis sulla guerra e lo schiavismo, e che d’altro canto prevede la coscrizione obbligatoria o un continuo reclutamento di massa tra i propri cittadini, quand’anche su basi volontarie, nonché un servizio militare di lunga durata – e qui l’esempio più lampante è la Roma antica – è chiaro che l’input alla cura del corpo, all’educazione fisica, al controllo medico, all’alimentazione equilibrata, al potenziamento fisiologico, deve venire dall’alto. Se invece la guerra è affidata ad aristocratici o a bande di mercenari, mentre i sudditi disarmati sono relegati nei campi per reggere un’economia di sussistenza – che è il caso più tipico del Medioevo – la cura e il potenziamento del corpo perdono di necessità il loro carattere politico.

La politica di potenza dei maggiori Stati europei negli ultimi tre secoli è incomprendibile se non la si riferisce al mito di Roma. Parlando di biopolitica, e degli aspetti sinistri della stessa, il riferimento va sempre invariabilmente alla Germania nazista, all’idea che per purificare e potenziare una razza si possa anche arrivare ad annientarne un’altra. Tuttavia, se si fa astrazione da questo eccesso, si deve riconoscere che il mito della nazione armata, il mito di Roma e di Sparta, lo ritroviamo nelle nomenclature e nelle insegne, nei gesti e nei simboli di molte potenze coloniali europee. In particolare, quando gli Stati europei hanno reintrodotta il servizio militare obbligatorio e hanno contrapposto non più un’aristocrazia apolide paneuropea alle varie plebaglie nazionali, ma hanno messo di fronte nazione a nazione, ciascuna proiettata alla ricerca di uno spazio vitale, potenziare il popolo è diventata una necessità politica. L’era degli Stati-nazione segna dunque *il ritorno*

18 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 7.

– non *la nascita* – della biopolitica che cala dall’alto, per il “bene comune”.

Torniamo, però, a Foucault. Il pensatore francese, come sopra accennato, colloca l’emersione di questo fiume carsico durante l’*âge classique*:

La vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dall’amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita. Sviluppo rapido nel corso dell’età classica delle varie discipline – scuole, collegi, caserme, ateliers; emergenza anche, nel campo delle pratiche politiche e delle osservazioni economiche, dei problemi di natalità, di longevità, di salute pubblica, di habitat, di migrazione; esplosione dunque di tecniche diverse e numerose per ottenere la subordinazione dei corpi e il controllo delle popolazioni. Si apre così l’era di un “bio-potere”¹⁹.

Ecco apparire finalmente il termine “bio-potere” – col trattino. È qui utilizzato per indicare un’era ed è messo in relazione a un’esplosione di tecniche. In questo contesto, sembra quasi un sinonimo di “biopolitica”, termine con il quale sembra condividere la connotazione ambivalente. Considerato lo spirito libertario del filosofo francese, l’uso di parole come “disciplina”, “subordinazione” e “controllo” è indicatore di una descrizione che cela intenti critici e svela aspetti inquietanti del biopotere.

A prescindere dal momento in cui vogliamo collocare la nascita della biopolitica come fenomeno sociale e dalle modalità che ne hanno determinato l’emersione, è un fatto che ora ci troviamo nell’era del biopotere. Ed è, altresì, un fatto che il biopotere conosce una crescita ulteriore e forse decisiva alle soglie del Terzo Millennio, con il concomitante sviluppo di nuove tecnologie per la cura del corpo e di un nuovo atteggiamento nei confronti del corpo da parte degli individui.

Per esplorare questo campo dobbiamo, però, muovere oltre Foucault e avventurarci negli studi dei suoi continuatori e critici, i quali, più in virtù della comune provenienza nazionale che per la convergenza delle prospettive, sono stati accumulati sotto un’unica etichetta: *Italian Theory*. Quello che unisce questi autori è l’attenzione riservata al paradigma biopolitico. Per l’originalità delle elaborazioni, l’*Italian Theory* è attualmente considerata come una delle scuole di pensiero più feconde, a livello internazionale, nell’ambito della filosofia politica.

2. GIORGIO AGAMBEN: DALLA BIOPOLITICA AL LAGER NAZISTA

Pur proponendo nel complesso un pensiero unitario e omogeneo, Giorgio Agamben si è occupato, e si occupa tuttora, di tematiche molto diverse, spaziando dal

¹⁹ Ivi, pp. 123-124.

diritto all'arte, dal linguaggio alla metafisica, dalla filosofia politica alla teologia. Se si guarda alle tematiche dominanti, la vita intellettuale di Agamben può essere distinta in due periodi principali, che per comodità denominiamo "periodo estetico" e "periodo biopolitico". Durante il periodo estetico, che può essere racchiuso tra la fine degli anni sessanta e la metà degli anni novanta, lo studioso romano predilige le tematiche letterarie, affrontate però nella loro dimensione filosofica, attraverso il prisma del pensiero di Martin Heidegger e Walter Benjamin. Nel 1995, pubblica il lavoro che fa da spartiacque tra i due periodi: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*. Si tratta del primo contributo a una complessa opera di scavo che prosegue fino ai giorni nostri. Al primo volume, ne seguiranno altri otto, numerati e titolati come segue: I, 1. *Stato di eccezione*, 2003; II, 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015; II, 3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008; II, 4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2007; II, 5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012; III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998; IV, 1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011; IV, 2. *L'uso dei corpi*, 2014.

Il merito principale di Agamben, a nostro avviso, è quello di avere contribuito a smontare la periodizzazione proposta da Foucault, proiettando all'indietro la nascita della biopolitica. Come abbiamo già evidenziato nel paragrafo dedicato al pensatore francese, è opportuno dare ai Greci ciò che è dei Greci.

Il filosofo romano avvia questa operazione di ripensamento storico già a partire dall'incipit di *Homo sacer*, iniziando il discorso col sostantivo "I Greci". Riportiamo il passo:

I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli essere viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo. Quando Platone, nel *Filebo*, menziona tre generi di vita e Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, distingue la vita contemplativa del filosofo (*bíos theōrēticós*) dalla vita di piacere (*bíos apolausticós*) e dalla vita politica (*bíos politicós*), essi non avrebbero mai potuto servirsi del termine *zoé* (che, significativamente, in greco manca di plurale) per il semplice fatto che per entrambi non era in questione in alcun modo la semplice vita naturale, ma una vita qualificata, un particolare modo di vita²⁰.

Dunque, il termine ζωή (*zoé*) esprime l'essenza della vita, o il suo principio (*qua vivimus*), mentre il termine βίος (*bíos*) è sempre qualificato da un aggettivo perché indica le modalità specifiche in cui si svolge la nostra vita (*quam vivimus*). Quando parliamo di biopolitica e biopotere non intendiamo però la "vita politica",

20 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*, Einaudi, Torino 1995, p. 3.

o *bios politicós*, quanto piuttosto la politica della vita. Al limite, intendiamo la vita politica nella misura in cui *si fa* politica della vita.

Agamben ci offre un'analisi filologicamente raffinata e densa di spunti filosofici, ove utilizza spesso il termine "biopolitica". Lo stesso non si può dire del termine "biopotere". Ma è esattamente di questo che si parla in *Homo sacer*. Lo stesso autore definisce la sua opera un cantiere aperto volto al ripensamento di tutte le categorie della nostra tradizione politica «alla luce del rapporto fra potere sovrano e nuda vita»²¹. L'idea di fondo della sua ricerca è che

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 originale del potere sovrano.* La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemorabile degli *arcana imperii*²².

Perciò, si può dire che la politicizzazione nella vita nuda è il compito metafisico *par excellence*. Il biopotere inizia con la politica stessa, nella sua forma più essenziale. La politica non si basa sulla contrapposizione tra amico e nemico, come sembrerebbe a prima vista, ma tra *bios* e *zoé*, tra ciò che può o deve essere incluso nella comunità politica e ciò che può o deve essere escluso da essa. Detto altrimenti, la filosofia politica non è semplicemente una branca della filosofia, separata dall'ontologia o dalla metafisica. Riprendendo il discorso di Toni Negri sul potere costituente, Agamben nota infatti che esso, quando viene pensato nella sua radicalità, cessa di essere un semplice concetto politico per diventare una categoria dell'ontologia: «Il problema del potere costituente diventa quello della "costituzione della potenza"»²³.

Per "vita nuda", il filosofo romano intende la vita *uccidibile e insacrificabile* dell'*homo sacer*. Quest'ultimo è «un'oscura figura del diritto romano arcaico, in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità)»²⁴. La sacertà della vita del reo, paradossalmente insacrificabile ma uccidibile, non andrebbe ricondotta alla teoria dell'ambiguità del sacro, che vorrebbe pressoché indistinguibili i tabù del divino e dell'impuro, il sacro dall'orribile, il fasto dal nefasto. Questo, per Agamben, non è altro che un «mitologema scientifico»²⁵, affermatosi a cavallo tra il XIX e il XX

21 G. Agamben, *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

22 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9.

23 Ivi, p. 51.

24 Ivi, p. 12.

25 Ivi, p. 83.

secolo, che ha finito per portare fuori strada le scienze umane. La *sacratio* deve invece essere interpretata come la configurazione di una doppia eccezione, dalla sfera del profano e dall'ambito religioso: «*l'impune occidi* configura un'eccezione dallo *ius humanum*, in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). Ma anche il *neque las est eum immolari* configura, a ben guardare, un'eccezione, questa volta dallo *ius divinum* e da ogni forma di uccisione rituale»²⁶.

Attraverso questa doppia eccezione, la *sacratio* riporta il cittadino allo stato di nuda vita. Ma, se il potere sovrano si manifesta nella sua essenza più autentica proprio negli stati d'eccezione, ovvero quando – per difendersi da un pericolo interno o esterno – un corpo politico sospende temporaneamente il regime di nomocrazia, di imperio delle leggi, allora il potere è davvero sovrano soltanto quando si trova davanti alla nuda vita. Il potere è tale nella misura in cui è biopotere. Anche perché, soltanto nello stato d'eccezione, nei momenti di crisi mortale, quando viene meno la divisione e l'equilibrio dei poteri, si comprende davvero chi, in una comunità politica, è in ultima istanza il “sovrano”, che sia un monarca o il popolo, un apparato burocratico o una chiesa religiosa, un parlamento o una banca, e quali prerogative il sovrano abbia.

Sebbene venga riconosciuto che il biopotere, o – se si preferisce – il vincolo tra potere sovrano e vita nuda, è antico quanto lo stato d'eccezione della politica, e perciò la tesi foucaultiana deve essere corretta o integrata, l'attenzione di Agamben finisce per concentrarsi in particolare sulla biopolitica nazionalsocialista. Il nazionalsocialismo non è visto come un incidente di percorso della modernità. Sebbene innegabilmente diversi, totalitarismo e liberalismo conservano un sostrato comune, un rapporto di contiguità, un'intima solidarietà. È con l'avvento della modernità, secondo Agamben, che l'eccezione diventa regola. Quando sono poste di fronte alla nuda vita, le tradizionali divisioni della politica, *in primis* la distinzione tra destra e sinistra, perdono la loro intelligibilità. Il filosofo romano fa l'esempio della “pulizia etnica” messa in opera nella ex Jugoslavia dalla Serbia, ove notiamo un repentino rovesciamento delle categorie politiche: le classi dirigenti ex comuniste mostrano un volto razzista o quantomeno etno-identitario che si pensava appartenesse alla “destra nazionalista” e, dunque, a quanto di più distante dalla “sinistra marxista”. Lo stato d'eccezione della guerra civile porta a un indebolimento o, addirittura, a un dileguamento delle categorie tradizionali della politica, per riportare il confronto-scontro a una dimensione più primordiale.

Con l'eugenetica nazionalsocialista, volta a eliminare «la vita indegna di essere vissuta», la biopolitica si fa consapevolmente tanatopolitica. Ma sarebbe ingenuo ridurre il nazionalsocialismo a una parentesi chiusa. La tanatopolitica deve essere vista, in realtà, come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità.

26 Ivi, p. 90.

Essa non è affatto scomparsa. È ancora visibile a chi ne sa riconoscere le metamorfosi e i travestimenti.

Lo studio che propone Agamben è, dunque, scevro dal tono moralistico che spesso accompagna l'analisi del fenomeno nazionalsocialista. Non che manchi un fermo giudizio negativo sui campi, ma c'è la consapevolezza che presentare i nazisti come esseri malvagi, consapevolmente votati al male, emersi da chissà quale abisso e in esso repentinamente risprofondati, è un modo per non fare i conti con la storia dell'Occidente.

Commentando il volumetto *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (L'autorizzazione dell'annientamento della vita indegna di essere vissuta), scritto a quattro mani dal giurista Karl Binding e dal professore di medicina Alfred Hoche e pubblicato nel 1920 dall'editore Felix Meiner, il filosofo romano non si avventura in una discussione bioetica sulla liceità o l'illiceità dell'eutanasia. Nonostante la radicalità del pensiero di Binding e Hoche, che non si limitano a difendere l'eutanasia volontaria o quella passiva ma danno il proprio assenso anche alla soppressione degli "idioti", ovvero all'eutanasia autoritaria e attiva di persone che non soffrono la propria condizione, Agamben riconosce che gli autori sono «benintenzionati». Considerato lo sforzo intellettuale che mettono in campo, e la tenacia con cui successivamente il progetto verrà messo in pratica, sarebbe in effetti puerile assumere che gli ideatori e gli esecutori di questo progetto eutanasi facciano "il male" sapendo di fare "il male". Tuttavia, resta il fatto che «la nuova categoria giuridica di "vita senza valore" (o "indegna di essere vissuta") corrisponde puntualmente, anche se in una direzione almeno in apparenza diversa, alla nuda vita *dell'homo sacer* ed è suscettibile di essere estesa ben al di là dei limiti immaginati da Binding»²⁷. Una volta introdotta questa categoria, il limite può essere spostato a piacimento. Secondo Agamben, nella storia occidentale, possiamo osservare un progressivo allargamento di questo limite, al punto che ora passa all'interno di ogni vita umana e di ogni cittadino.

La via giuridica aperta da Binding nel 1920 viene poi percorsa dal partito nazionalsocialista. Anche in questo caso la ricostruzione di Agamben è attenta al dato tecnico. Adolf Hitler non dà esplicita forma legale al suo programma di eutanasia. Inoltre, dà piena attuazione al programma soltanto nel contesto del conflitto bellico e dell'economia di guerra. Scrive Agamben:

Non vi è motivo di dubitare che le ragioni «umanitarie» che spinsero Hitler e Himmler a elaborare subito dopo la presa del potere un programma di eutanasia fossero in buona fede, come in buona fede erano certamente, dal loro punto di vista, Binding e Hoche nel proporre il concetto di «vita indegna di essere vissuta». Per vari motivi, fra i quali la scontata opposizione degli ambienti

27 Ivi, p. 154.

ecclesiastici, il programma ebbe scarsa attuazione, e fu solo all'inizio del 1940 che Hitler giudicò che esso non potesse essere ulteriormente ritardato²⁸.

Il programma viene sospeso da Hitler dopo soli quindici mesi, nell'agosto del 1941, a causa delle crescenti proteste dei vescovi e dei famigliari delle vittime. Secondo le testimonianze raccolte durante il processo di Norimberga, nell'istituto di Grafeneck giungevano ogni giorno circa settanta persone, di un'età compresa fra i sei e i novantatré anni, provenienti dai manicomi tedeschi, e dopo la valutazione di una commissione, se rientravano nei requisiti del programma, venivano soppressi. I malati di mente soppressi con gas o forti dosi di Luminal, Veronal e Morphium ammonterebbero a sessantamila.

Particolarmente interessante è l'ipotesi di Agamben relativa alle motivazioni profonde di questa politica. Essa non pare infatti rientrare né in una logica eugenetica né in una logica economicistica. Da un punto di vista strettamente eugenetico, non è importante l'eliminazione del fenotipo, ma solo quella del patrimonio genetico, perciò «l'eutanasia non aveva alcuna particolare necessità: non soltanto le leggi sulla prevenzione delle malattie ereditarie e sulla protezione della salute ereditaria del popolo tedesco rappresentavano già una tutela sufficiente, ma i malati incurabili sottoposti al programma, in gran parte bambini e vecchi, non erano comunque in condizioni di riprodursi»²⁹. D'altro canto, mettere in moto una macchina organizzativa di queste dimensioni, mentre il paese è impegnato in uno sforzo bellico non indifferente, difficilmente può portare a un risparmio apprezzabile sulla spesa pubblica, tanto più che ai malati di mente non mancava necessariamente il sostegno di famigliari e organizzazioni religiose. Se il programma era impopolare e il regime nazionalsocialista era impegnato anche a costruire consenso e non solo a esercitare la forza, perché Hitler, seppure per pochi mesi, vi diede attuazione?

Non resta altra spiegazione che quella secondo cui, sotto l'apparenza di un problema umanitario, nel programma fosse in questione l'esercizio, nell'orizzonte della nuova vocazione biopolitica dello stato nazionalsocialista, del potere sovrano di decidere sulla nuda vita. [...] Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale. La vita, che, con le dichiarazioni dei diritti, era stata investita come tale del principio di sovranità, diventa ora essa stessa il luogo di una decisione sovrana. Il *Führer* rappresenta appunto la vita stessa in quanto decide della propria consistenza biopolitica. [...] I medici Karl Brand e Viktor Brack che, come responsabili del programma, furono condannati a morte a Norimberga, dichiararono, dopo

28 Ivi, p. 155.

29 Ivi, p. 156.

la condanna, di non sentirsi colpevoli, perché il problema dell'eutanasia si sarebbe presentato nuovamente. L'esattezza della previsione era scontata...³⁰

Agamben si chiede anche perché, quando i vescovi portano a conoscenza dell'opinione pubblica il programma, non si solleva alcuna voce di condanna o di protesta da parte dei medici. La ragione è un tratto distintivo della biopolitica moderna: l'integrazione fra medicina e politica. Il medico non è un semplice esecutore di ordini impartiti dal politico, ma anche un esperto che – in una società fondata sulla divisione del lavoro e sulla competenza specialistica – il politico *deve* ascoltare. Medico e sovrano si scambiano le parti. In altri termini, nella civiltà moderna, la scienza ha un ruolo anche nell'esercizio del potere sovrano.

Avendo posto al centro dell'attenzione il «corpo biologico della nazione», considerato una ricchezza esso stesso al pari di altre risorse naturali ed economiche, il nazionalsocialismo non poteva non trasformare radicalmente *ipso facto* i compiti stessi della medicina. Il medico è chiamato a collaborare a un'economia umana razionalizzata, al fine di accrescere il livello di forza e salute del popolo, visto come una variabile economica tra le altre e, finanche, più importante delle altre.

Il filosofo romano passa poi ad analizzare l'esercizio del biopotere nei campi di sterminio. Parte da un'interessante premessa: non può essere il mero razzismo la molla di questa iniziativa, se si considera che lo stesso Hitler pare consapevole nel *Mein Kampf* che sul piano biologico non è affatto semplice definire il concetto di «razza pura». Se non è il termine «razzismo [...] la qualificazione più corretta per la biopolitica del terzo Reich», qual è l'orizzonte ideologico che ne fa da cornice? Secondo Agamben, la politica nazionalsocialista si muove in un orizzonte in cui la «cura della vita», ereditata dalla settecentesca scienza della polizia, «si assolutizza, fondendosi con preoccupazioni di ordine propriamente eugenetico»³¹.

Agamben si riallaccia così al discorso di Foucault, dopo essersi da esso parzialmente allontanato. Il pensatore francese – come abbiamo visto – individua un importante punto di svolta biopolitico nel XVIII secolo, quando De Lamare, Frank e von Justi elaborano una scienza della polizia che ha come obiettivo esplicito la cura della popolazione in tutti i suoi aspetti, al fine di accrescere la potenza interna dello Stato.

A sostegno di questa tesi, Agamben porta gli esperimenti scientifici svolti dai ricercatori medici tedeschi su cavie umane, le VP (*Versuchepersonen*). Essi sono «universalmente considerati come uno dei capitoli più infami nella storia del regime nazionalsocialista»³². Agamben afferma che leggere i protocolli di ricerca e ascoltare le testimonianze dei sopravvissuti «è un'esperienza così atroce, che la tentazione di considerare questi esperimenti unicamente come degli atti sadico-cri-

30 Ivi, pp. 157-158.

31 Ivi, p. 163.

32 Ivi, p. 172.

minali che nulla hanno a che fare con la ricerca scientifica è molto forte»³³. Tuttavia, non è così. A dimostrazione di questo fatto, il filosofo ricorda che gli esperimenti sui prigionieri non sono un fenomeno circoscritto ai campi di sterminio nazisti. Gli avvocati difensori dei medici tedeschi, al processo di Norimberga, portano prove a sostegno del fatto che anche in altri paesi venivano svolti esperimenti scientifici su larga scala nelle carceri. Erano prassi. Gli avvocati mettono particolarmente in imbarazzo i giudici – che erano per lo più americani – dimostrando che pochi anni prima, negli Stati Uniti d’America, erano stati infettati deliberatamente ottocento detenuti col plasmodio della malaria, allo scopo di testare terapie e trovare un antidoto al paludismo. La difesa cita anche casi di detenuti americani infettati con la pellagra o addirittura la lebbra e deceduti in seguito agli esperimenti.

I giudici americani escono dall’imbarazzante situazione appellandosi al criterio del deliberato consenso dei condannati. Rispondeva al vero che, negli USA, era prassi proporre pericolosi esperimenti ai condannati a morte e ai prigionieri di lungo corso, ma ad essi veniva promessa la libertà nel caso fossero sopravvissuti e, ad ogni buon conto, veniva chiesto di porre la propria firma su un pezzo di carta. Nessun consenso scritto era richiesto agli internati ebrei nei campi tedeschi.

Agamben non nasconde la propria perplessità di fronte a questa soluzione giuridica e mette in evidenza «l’evidente ipocrisia di simili documenti». Come si può parlare di libera volontà e di consenso nel caso di un condannato a morte? Qualora i nazisti avessero avuto l’accortezza di fare firmare simili dichiarazioni agli zingari o agli ebrei su cui svolgevano gli esperimenti, sarebbero stati *ipso facto* scagionati dalle infamanti accuse? La presenza di tali documenti, con tanto di timbri e controfirme, avrebbe forse restituito agli esperimenti mortali su cavie umane un’aura di eticità agli occhi dei benpensanti giudici americani?

Di fronte alle prove che gli esperimenti scientifici su cavie umane sono prassi nell’ambito medico in tutto il mondo occidentale, gli autori del rapporto del processo di Norimberga sottolineano un’ulteriore elemento differenziante: gli esperimenti americani avvengono in un regime democratico, mentre quelli nazisti avvengono in un regime totalitario e, perciò – nella misura in cui hanno successo – fortificano un sistema politico sbagliato, insensato. La colpa degli scienziati tedeschi era dunque, innanzitutto, politica e non etica. Erano dalla parte sbagliata. Davano potere, nella misura in cui la scienza è potenza, all’ideologia nazionalsocialista³⁴. Come dire: se sei democratico puoi vivisezionare i prigionieri, se sei nazista non lo puoi fare.

Agamben invita a guardare l’intero fenomeno con occhi diversi. Sostiene che «la sola posizione eticamente corretta sarebbe stata di riconoscere che i precedenti allegati dalla difesa erano pertinenti, ma che essi non diminuivano in nulla la re-

33 Ivi, p. 173.

34 Ivi, p. 176.

sponsabilità degli imputati»³⁵. Il che avrebbe però implicato un *mea culpa* e una severa riflessione anche da parte degli Alleati. Il filosofo romano non fa dunque mancare il proprio giudizio etico negativo, ma svela tutta l'ipocrisia di chi vuole circoscrivere il fenomeno nazionalsocialista, separarlo dalla storia dell'Occidente, porlo al di fuori delle categorie politiche tradizionali, e al contempo attribuire allo sterminio degli ebrei un significato sacrificale, trasferendolo aldilà della dimensione umana della storia. Queste le sue parole:

Da questo punto di vista, l'aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un'aura sacrificale attraverso il termine «olocausto» è un'irresponsabile cecità storiografica. L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò, come vedremo, né un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera «uccidibilità» che inerisce alla condizione di ebreo come tale. La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pure dobbiamo avere il coraggio di non coprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un folle e gigantesco olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciato, «come pidocchi», cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica³⁶.

Questa impostazione è stata criticata, in particolare, da Paul Rabinow e Nikolas Rose, in un articolo apparso nel 2006, intitolato *Biopower Today*³⁷. I due studiosi notano che più di un quarto di secolo è trascorso dalla formulazione dei concetti di biopolitica e biopotere, eppure, nonostante l'umanità sia trionfalmente entrata in quello che è stato definito «il secolo biotech», sorprendentemente è stato dedicato poco lavoro per trasformare i suggerimenti abbozzati da Foucault in affilati strumenti analitici. Notano sconsolati che il termine «biopower» è oggi piuttosto usato per indicare le energie rinnovabili di origine biologica. E, invece, questi strumenti di inchiesta critica potrebbero rivelarsi utilissimi per esplorare quello che è stato definito il «complesso bioetico», ovvero quella *governance* delle bioscienze e delle loro applicazioni che si esercita tra commissioni e aule giudiziarie, parlamenti e ospedali, e che decide il significato della vita e della morte, dell'umano e del non umano, in pratiche come l'aborto e l'eutanasia, i trapianti d'organo e le terapie a base di staminali, la fecondazione in vitro e la clonazione.

Nell'ultimo mezzo secolo, come mai in precedenza, abbiamo visto l'emergere di regolamenti e leggi – di segno obbligatorio, permissivo o proibitivo – e il proliferare di autorità normative dedicate al *bios*. Ora bisognerebbe dare corpo a questa

35 *Ibidem*.

36 *Ivi*, pp. 126-127.

37 P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, «BioSocieties», 1, 2006, pp. 195-217.

analisi, riempiendo di contenuti il programma di ricerca foucaultiano. Nell'articolo, Rabinow e Rose forniscono alcuni esempi concreti della concezione che hanno in mente. Esplorano diversi problemi in termini di biopotere, come quello della mappatura genetica dell'umanità e quello correlato della *genomic medicine*.

Tuttavia, ritengono che a rallentare questo programma intervenga anche il ruolo dominante che ha assunto l'*Italian Theory* nel campo degli studi biopolitici. In questo discorso, si innesta la critica al pensiero di Agamben e (come vedremo più in dettaglio nel prosieguo) di Toni Negri.

Agamben viene criticato per l'associazione troppo stretta che stabilisce tra biopolitica e campi di sterminio. Indubbiamente, dicono Rabinow e Rose, l'olocausto è una delle forme che il biopotere ha assunto storicamente. Una popolazione può essere suddivisa su basi razziali e, in seguito a questa suddivisione, possono essere messe in atto politiche di esclusione, incarcerazione o uccisione di coloro che sono considerati "inferiori" o "indesiderati" rispetto a ciò che è più sano e più puro. È anche vero che il biopotere si presenta sempre con due facce, una luminosa e una oscura. Lo stesso nazionalsocialismo – notano gli autori di *Biopower Today* – ha proposto non solo una politica di morte, ma anche una politica di vita. I medici del Terzo Reich hanno mosso guerra al tabagismo, hanno protetto i cittadini dall'esposizione all'amianto, si sono preoccupati dell'abuso di medicinali nelle terapie e di raggi X nell'attività diagnostica, hanno sottolineato l'importanza di assumere alimenti senza ingredienti petrolchimici e conservanti, hanno fatto campagne a favore del pane integrale e dei cibi ricchi di vitamine³⁸.

Il problema è che, quand'anche fosse vero che le premesse filosofiche delle politiche di vita e di morte sono le stesse, quelle premesse filosofiche non implicano *necessariamente* i campi di sterminio. Non c'è nessun determinismo storico-sociale in atto. Perciò, Rabinow e Rose rimarcano che «l'olocausto non è né esemplare della tanatopolitica, né il volto oscuro del biopotere»³⁹.

Condividiamo in parte la preoccupazione di Rabinow e Rose. L'associazione troppo stretta tra biopolitica e nazismo è pericolosa, perché nel dibattito pubblico imperversa una nota fallacia nota come "reductio ad hitlerum" o "reductio ad nazium". Non pochi cittadini e politici (e talvolta anche intellettuali) sono convinti che per dimostrare l'inopportunità di una politica sia sufficiente dimostrare che è stata messa in atto anche dai nazisti. Per esempio, gli ecologisti e gli animalisti sono talvolta accusati di *essere nazisti*, giacché Adolf Hitler amava la natura e gli animali, tanto da voler vietare la caccia. Sebbene errata sul piano logico, questa strategia ottiene spesso effetti sul piano psicologico: scredita l'interlocutore, lo costringe alla difensiva, perché pochi hanno il coraggio di dire apertamente che, su una qualsiasi questione, *i nazisti avevano ragione*. Sostenere che il genocidio pianificato è la forma più autentica di biopotere significa screditare di riflesso tutte le

38 Ivi, p. 201.

39 «Holocaust is neither exemplary of thanatopolitics, nor the hidden dark truth of biopower». *Ibidem*.

politiche volte a diffondere salute e longevità tra la popolazione. Se il campo di concentramento o di sterminio è il “male assoluto”, il sistema sanitario nazionale finisce per diventare un “male minore”, ma comunque “un male”.

Ci pare, tuttavia, che Agamben stia sostenendo una tesi leggermente diversa. Ponendo sotto la lente d’ingrandimento il nazismo, non sta affatto associando a doppio filo la biopolitica al razzismo. Al contrario sta svincolando *parzialmente* il nazismo dal razzismo, per mostrare che sotto la superficie opera un’altra forza.

Che lo stesso razzismo possa essere visto come un mero pretesto per l’esercizio del biopotere, che è l’autentica ambizione di ogni potere sovrano, può trovare conferma in alcune circostanze storiche. Per comprendere questo delicato passaggio, è necessario separare il piano della filosofia politica dal piano della prassi politica. Sul piano teorico, Hitler sostiene che l’igiene razziale non è una libera scelta, ma un dovere che grava sul popolo e sui politici che lo guidano. Un dovere che trova fondamento nelle leggi della natura, le quali, a loro volta, sono riconducibili alla volontà di Dio (il Dio cristiano). Nel *Mein Kampf*, si legge:

Questo avvelenamento del nostro sangue, di cui non si rendono conto centinaia di migliaia di Tedeschi, è oggi procurato sistematicamente dall’ebreo. Sistematicamente questi neri parassiti del popolo corrompono le nostre giovani, bionde, inesperte fanciulle, rovinando così qualcosa che è insostituibile. Entrambe, sì, entrambe le confessioni cristiane assistono indifferenti a questa profanazione e distruzione d’una creatura nobile, unica, donata alla Terra dalla grazia divina. Ma per l’avvenire del mondo non importa che i cattolici vincano i protestanti o i protestanti i cattolici: importa che l’uomo ario si conservi o perisca. Eppure, oggi, le due confessioni non combattono contro il distruttore dell’uomo ario ma cercano di distruggersi a vicenda. Chi ha sentimenti nazionali ha il sacro dovere (ciascuno secondo il suo proprio credo) di fare in modo che non si parli solo della volontà di Dio, ma la si adempia e non si lasci profanare l’opera di Dio. Perché la volontà di Dio diede un giorno agli uomini la loro figura, il loro temperamento e le loro facoltà. Chi guasta l’opera di Dio, dichiara guerra al Signore del Creato e alla volontà di Dio⁴⁰.

In questo preciso senso, la Germania nazionalsocialista non è teorizzata semplicemente come una “biocrazia”, ma come una “teobiocrazia”. Le leggi della biologia non sono assunte come il termine ultimo del ragionamento hitleriano, giacché si suppone che l’esistenza stessa delle razze, e la superiorità di una di esse rispetto alle altre, risponda a un piano divino che non deve essere turbato con trimoni misti.

Fra la teoria e la pratica vi è, però, uno iato. In linea teorica, i tre popoli ariani, le tre nazioni in cui predomina l’elemento teutonico, sono la Germania, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti d’America. Essi dovrebbero unirsi in una santa alleanza

40 A. Hitler, *La mia battaglia*, Bompiani, Milano 1940, p. 92.

per conservare e rafforzare la razza ariana. A questi paesi è aggiunta l'Italia, nonostante il suo Meridione venga presentato nel *Mein Kampf* come un caso esemplare di quella degenerazione razziale che si deve evitare ad ogni costo. Sennonché, come lo stesso Hitler riconosce, «la premessa dell'intreccio dei destini di popoli non è mai la stima e la simpatia reciproca, ma la previsione che ambi i contraenti vi trovino la loro convenienza»⁴¹.

Ecco allora che la politica delle alleanze, nel corso della guerra, prende tutt'altra direzione. Hitler non esita a stringere alleanze con nazioni di qualsiasi razza e religione. Oltre a combattere a fianco del Giappone (che, nel *Mein Kampf*, aveva definito una nazione tecnologicamente sviluppata solo per meriti altrui), la Germania appoggia anche le rivolte arabe in Iraq e Siria. Inquadra persino nelle proprie unità militari, e in particolare nelle *Waffen SS*, soldati di altre razze e religioni. Se la *13te Waffen-Gebirgs-Division der SS Handschar* arruolava prevalentemente musulmani di origine bosniaca e albanese, dunque ancora etnicamente europei, la *Legion Freies Arabien* inquadra anche soldati arabi e africani, dunque semiti o di pelle nera, mentre soldati indiani marciavano sotto le insegne naziste della *Indische Freiwilligen Legion der Waffen-SS*. In Finlandia, sul fronte russo, i tedeschi combattevano fianco a fianco con gli ebrei finlandesi. Si contano almeno trecento soldati ebrei impegnati nell'Operazione Barbarossa, due dei quali hanno ricevuto la croce di ferro nazista: il maggiore Leo Skurnik, per avere salvato la vita di seicento uomini, tra i quali membri delle SS, e il soldato Salomon Klass, che ha perso un occhio durante la Guerra d'Inverno. Della croce di ferro è stata ritenuta meritevole anche l'infermiera ebrea Dina Poljakoff⁴².

Sebbene l'ossessione etno-identitaria del nazismo sia un fatto innegabile, di fronte a questi eventi, comprendiamo che nella gerarchia delle priorità naziste essa può essere posta su un gradino leggermente inferiore rispetto alla vocazione autoritaria in sé e per sé. Indicativo, a proposito, è un colloquio intervenuto tra Joseph Goebbels, il ministro della propaganda del Terzo Reich, e Fritz Lang, il regista di *Metropolis*, a noi noto tramite le testimonianze di quest'ultimo.

Goebbels: «Noi vogliamo che il cinema tedesco sia come il cinema che lei ha fatto; lei è il nostro modello e noi siamo i suoi grandi ammiratori».

Lang: «Signor ministro, c'è un fatto di cui forse lei non è a conoscenza. Mio padre è discendente di una antica famiglia di contadini tedeschi e mia madre è cresciuta come cattolica... ma i suoi genitori sono ebrei».

Goebbels: «Caro Lang, non sia ingenuo. Chi è ebreo e chi è ariano lo decidiamo noi».

Quel «lo decidiamo noi» dice tutto. Dietro quella frase c'è una concezione assolutistica del potere, di tipo hobbesiano. Il potere sovrano è tale soltanto se è po-

41 Ivi, p. 118.

42 P. Kendall, *The Jews who fought for Hitler*, «The Telegraph», 9 marzo 2014.

tere assoluto, *ab solutus*, sciolto da, libero da qualsiasi vincolo. È l'antitesi della nomocrazia, della sovranità della legge. Se i nazisti accettassero il razzismo come principio ultimo e insindacabile della propria dottrina politica, ricadrebbero di peso nella nomocrazia. Si sottometterebbero a una legge ferrea. Nel momento stesso in cui ponessero una tale legge di natura al di sopra della volontà del loro *Führer*, incarnazione della volontà del popolo, cesserebbero di essere "liberi".

Ecco perché potrebbe avere ragione Agamben, quando dice che la mera equazione fra nazismo e razzismo rappresenta una lettura parziale di quell'evento storico. Il potere di vita e di morte è ciò che importa davvero al sovrano assoluto. Per il Terzo Reich, più che un dato biologico, l'ebreo rappresenta un "nemico metafisico", la cui funzione simbolica è quella di dare un punto riferimento negativo all'identità del popolo tedesco. A sua volta, la solidarietà psicologica del popolo è elemento imprescindibile per garantire al partito nazionalsocialista un potere sovrano assoluto.

Gli ebrei vengono denazionalizzati, privati della cittadinanza, spogliati di ogni diritto, ridotti a nuda vita, e infine condotti nei campi di concentramento ove muoiono di stenti o vengono uccisi come insetti. Ma il disprezzo che i nazisti nutrono nei confronti degli ebrei e che li induce a declinare la biopolitica in termini di tanatopolitica non è un fenomeno improvviso, folle, inspiegabile. Si tratta di un disprezzo che non solo caratterizza i rapporti tra altre nazioni, ma che si ritrova anche nei rapporti tra élite e popolo, all'interno di una stessa nazione. Quell'esclusione dal corpo sociale subita dagli ebrei nella Germania nazista è, in qualche misura, facendo naturalmente le debite proporzioni, subita da sempre anche dalle classi inferiori di tutte le società europee, tanto che lascia residui persino nel linguaggio.

In *Mezzi senza fini*, una collezione di studi preparatori a *Homo sacer*, Agamben nota un'interessante ambiguità semantica: «L'italiano *popolo*, il francese *peuple*, lo spagnolo *pueblo* (come gli aggettivi corrispondenti *popolare*, *populaire*, *popular* e i tardolatini *populus* e *popularis* da cui tutti derivano) designano, tanto nella lingua comune che nel lessico politico, sia il complesso dei cittadini come corpo politico unitario (come in «popolo italiano» o in «giudice popolare») che gli appartenenti alle classi inferiori (come in *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Anche l'inglese *people*, che ha un senso più indifferenziato, conserva, però, il significato di *ordinary people* in opposizione ai ricchi e alla nobiltà»⁴³.

Poiché tale ambiguità pare tutto fuorché casuale, il filosofo romano conclude che essa «deve riflettere un'anfibolia inerente alla natura e alla funzione del concetto *popolo* nella politica occidentale. Tutto avviene, cioè, come se ciò che chiamiamo popolo fosse, in realtà, non un soggetto unitario, ma un'oscillazione dialettica fra due poli opposti: da una parte, l'insieme *Popolo* come corpo politico integrale, dall'altra il sottoinsieme *popolo* come molteplicità frammentaria di corpi bisognosi

43 G. Agamben, "Che cos'è un popolo?", in Id., *Mezzi senza fini*, cit.

ed esclusi; là un'inclusione che si pretende senza residui, qua un'esclusione che si sa senza speranze; a un estremo, lo Stato totale dei cittadini integrati e sovrani, all'altro la bandita – corte dei miracoli o campo – dei miserabili, degli oppressi, dei vinti»⁴⁴.

Per Agamben questa ambiguità semantica si riflette nella questione biopolitica, giacché «la costituzione della specie umana in un corpo politico passa attraverso una scissione fondamentale» e «nel concetto *popolo*, possiamo riconoscere senza difficoltà le coppie categoriali che abbiamo visto definire la struttura politica originale: nuda vita (*popolo*) ed esistenza politica (*Popolo*), esclusione e inclusione, *zoè* e *bios*. *Il popolo porta, cioè, già sempre in sé la frattura biopolitica fondamentale. Esso è ciò che non può essere incluso nel tutto di cui fa parte e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso*»⁴⁵.

Prendendo spunto da queste osservazioni, potremmo essere indotti a vedere l'emergere dei movimenti nazionalisti e socialisti, nel Novecento, come due tentativi sinceri di eliminare una volta per tutte la frattura di cui parla Agamben, facendo coincidere Popolo e popolo nella coscienza collettiva della "Nazione" o della "Società" – termini privi di questa ambiguità semantica. Resta tuttavia evidente che il prezzo pagato per raggiungere lo scopo, perlomeno nei due casi più eclatanti di nazionalismo e socialismo realizzati – il Terzo Reich e l'Unione Sovietica –, è stato molto alto. Si è eliminata l'esclusione delle classi inferiori, generando nel contempo altre esclusioni. Nel caso del nazionalsocialismo, si è operata la ricomposizione della frattura espellendo di forza dal corpo sociale germanico gli elementi indesiderati sul piano biologico, riducendo a nuda vita in particolare gli ebrei. Nel caso del comunismo sovietico il ruolo dei pidocchi da schiacciare è stato assegnato non a un'etnia, quanto a un'intera classe sociale, quella dei Kulaki, circa dieci milioni di piccoli proprietari terrieri che vengono quasi interamente annientati.

Anche questo è un caso che meriterebbe di essere riletto attraverso la categoria dell'*Homo sacer*. «Se il nazismo ci appare ancora come un enigma e se la sua affinità con lo stalinismo (su cui H. Arendt ha tanto insistito) resta ancora inspiegata, ciò è perché abbiamo ommesso di situare il fenomeno totalitario nel suo complesso nell'orizzonte della biopolitica»⁴⁶. Ma Agamben si spinge persino oltre e, seppur con una certa prudenza, avanza «la tesi di un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo», così come Leo Strauss aveva affermato una convergenza segreta tra comunismo e liberalismo, aldilà di quelle che sono le palesi differenze. Soltanto respingendo la tentazione di autoassolversi additando il "male assoluto" nel campo opposto, soltanto riconoscendo l'intima unione di totalitarismo e democrazia, si potrà muovere «verso quella nuova politica che resta in gran parte da inventare»⁴⁷.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 165.

47 *Ivi*, p. 14.

3. TONI NEGRI: MOLTITUDINI E CYBORG

Quello di Toni Negri, o Antonio Negri, è un nome che genera reazioni contrastanti. Per gran parte dell'opinione pubblica italiana, Negri è il "cattivo maestro" – secondo una definizione coniata da Indro Montanelli – che ha spinto tanti giovani verso la violenza politica. È il professore ordinario di "Dottrina dello Stato" che trama contro lo Stato. È il terrorista finito in carcere nel 1979, evaso dopo quattro anni di carcerazione preventiva grazie all'elezione in Parlamento nelle liste del Partito Radicale (con tredicimila preferenze personali), e condannato a trent'anni di reclusione in contumacia per "associazione sovversiva e banda armata" (pena poi ridotta). È l'ideologo del terrorismo rosso, espatriato in Francia e sfuggito all'extradizione grazie alla "dottrina Mitterrand" che gli consente di continuare a insegnare, all'Università di Parigi-VIII e al *Collège International de philosophie*, insieme a personalità come Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. È il leader di Autonomia Operaia tornato in carcere nel luglio del 1997 per scontare il residuo di pena e al quale è poi stata concessa la semilibertà tra tante polemiche⁴⁸. È ora un uomo libero che, però, secondo Montanelli doveva essere "impiccato". Per alcuni, è ancora "il capo delle Brigate Rosse", l'uomo che ha telefonato alla famiglia di Aldo Moro annunciando l'esecuzione dello statista, secondo il cosiddetto "teorema Calogero", poi confutato, ma non ancora completamente rimosso dalla memoria collettiva.

All'estero, invece, l'immagine dominante di Toni Negri è quella di un perseguitato politico, un intellettuale arrestato per le sue idee, un uomo accusato da pentiti in cambio della libertà e della protezione dello Stato, con i quali il sistema giudiziario italiano – allora basato sul principio inquisitorio – non ha permesso il confronto. Ma, soprattutto, all'estero, è considerato un *top thinker*, uno degli intellettuali più influenti dei nostri tempi. Il *Time*, nel 2001, lo ha inserito tra i sette principali "innovatori" del pianeta⁴⁹. Nel 2014, *Foreign Policy* lo ha inserito nella sua top-100 dei "Leading Global thinkers", i pensatori leader a livello mondiale⁵⁰.

A prescindere dal fatto che si condividano o meno le sue idee, o che il personaggio suscitò simpatia o antipatia per le sue burrascose vicende biografiche, l'influenza di Negri sul pensiero contemporaneo è un dato oggettivo. L'arresto nel 1979, anche se l'interessato ne avrebbe probabilmente fatto a meno, ha innescato un processo che ne ha influenzato il percorso intellettuale e la ricezione. La latitanza lo ha sprovincializzato, lo ha portato ad inserirsi nei gangli dell'intelligenza francese, a diventare consulente del Presidente del Venezuela Hugo Chavez e del Presidente del Brasile Luiz Inácio Lula da Silva, e a diventare uno dei guru del

48 Toni Negri ottiene la semilibertà. L'ex leader di Autonomia operaia sta scontando la condanna per il processo "7 aprile". *Immedie le polemiche*, «la Repubblica», 5 agosto 1999.

49 M. Elliot, *One World, After All*, «Time», 9 dicembre 2001.

50 *A World Disrupted: 100 Leading Global Thinkers*, «Foreign Policy», November/December 2014.

movimento no-global, in concomitanza con le rivolte di Seattle e di Genova, anche se in realtà Negri ha sempre sottolineato gli aspetti positivi della globalizzazione, vista come tormentato preludio di una trasformazione antropologica decisiva.

L'opinione pubblica italiana che si è meravigliata per i riconoscimenti internazionali tributati a Negri era, probabilmente, più attenta ai fatti di cronaca che non al mercato editoriale. Quello che è accaduto nel frattempo è che Negri, tra le altre cose, ha pubblicato una trilogia in lingua inglese, scritta a quattro mani con Michael Hardt, i cui volumi sono stati tradotti in molte lingue e sono diventati best seller: nel 2000 è uscito *Empire*, nel 2004 è uscito *Multitude*, e nel 2009 *Commonwealth*⁵¹.

I tre volumi sono apparsi anche in italiano, con i titoli *Impero*, *Moltitudine* e *Comune*⁵², tutti editi da Rizzoli, raggiungendo buoni risultati di vendita, per quanto inferiori a quelli ottenuti in altri paesi industrializzati. Il solo *Impero* ha venduto nel mondo più di mezzo milione di copie. La trilogia ha venduto nel solo Giappone 50.000 copie, a fronte delle 7.000 copie vendute in Italia⁵³.

In questa trilogia e in altre sue opere minori, i concetti di biopolitica e biopotere assumono un ruolo centrale. E non poteva essere altrimenti, dato che il confronto con Foucault è uno degli assi portanti di tutta l'opera di Negri. Tra i meriti che possiamo riconoscere al filosofo padovano c'è quello di avere chiarito che il pensatore francese non impernia il proprio discorso su una critica cripto-luddista della modernità. Questo chiarimento emerge, per esempio, quando Negri prende in esame il tentativo foucaultiano di conciliare Marx e Nietzsche. Il passo è piuttosto lungo, ma merita di essere riportato nella sua interezza.

In questo contesto si può anche avanzare – ed è il terzo punto che vorrei considerare – nell'analisi della trasformazione della “composizione tecnica” della forza-lavoro, insistendo sul rapporto che la soggettivazione antagonista oppone al comando capitalista. In una prospettiva foucaultiana, di analisi delle “tecnologie di sé”, può essere infatti approfondita l'efficacia del lavoro-vivo quand'esso si appropria di quote di “capitale fisso”. Ciò significa che la forza-lavoro non

51 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000; Id., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004; Id., *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

52 M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002; Id., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; Id., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

53 Il dato è del 2013. Lo riporta Pio d'Emilia nel corso di un'intervista, in Giappone, ove si afferma che Negri è «stato accolto giustamente come uno degli intellettuali più autorevoli del Secolo», e si ricorda che l'Asahi Shimbun, il secondo quotidiano per vendite nel Sol levante, gli «ha dedicato un'intera pagina, l'anno scorso, nel giorno di Capodanno, che in Giappone è un giorno sacro... Toni Negri qui è sicuramente l'italiano che dopo Gramsci ha venduto più libri». Cfr. P. D'Emilia, *L'Impero colpisce ancora... Toni Negri in Giappone*, <www.youtube.com>, 20 aprile 2013.

solo subisce l'assoggettamento del modo di produzione capitalistico ma che, soggettivandosi al livello di capitale cognitivo, reagisce costituendo nuove figure di lavoro-vivo. Esse si appropriano di frazioni di capitale fisso e così sviluppano una superiore produttività. Attorno a questo tema è oggi possibile cogliere la caratteristica "eccedenza" del lavoro-vivo cognitivo e di approfondire l'analisi della sua produttività biopolitica⁵⁴.

Foucault ci permette di reinterpretare e attualizzare Marx mostrandoci che, dietro alla trasformazione del lavoro, in realtà, opera una trasformazione ancora più radicale: la trasformazione dell'uomo stesso. È in atto una mutazione antropologica che va ricondotta, geneticamente, alla *potenza tecnologica*. Sebbene questa trasformazione bio-cognitiva prenda corpo nell'ambito di un sistema capitalistico di sfruttamento, essa ha comunque vita propria, può resistere al sistema e finanche affrancarsi da esso. Anzi, la soggettivazione della forza-lavoro a livello di capitale cognitivo è la preconditione dell'affrancamento.

È su questo preciso aspetto che si palesa tutta la distanza di Michel Foucault da Noam Chomsky nel corso di un dibattito risalente al 1971, divenuto leggendario, sul concetto di "natura umana"⁵⁵. Se per Chomsky la "natura umana" è la pietra d'angolo sulla quale va costruita l'emancipazione dell'uomo, attraverso una lotta per i diritti individuali, Foucault sostiene al contrario che il concetto stesso di natura umana, così come il concetto di bontà o di giustizia, nonché i diritti dell'uomo che traggono linfa da queste categorie, sono il prodotto della nostra attuale forma di civilizzazione, del sistema capitalistico-borghese, così come si è venuto a formare storicamente. Pertanto, l'attuale idea di natura umana non può servire a realizzare una rivoluzione sociale che intenda sovvertire il sistema a partire dalle sue fondamenta. Al contrario, può essere d'impiccio.

Ciò che sfugge a Chomsky ma non a Foucault, è che alla base della rivolta del proletariato non c'è un afflato "ético", non ci sono i concetti e i sentimenti borghesi di "bontà" e "giustizia". L'intellettuale francese risponde al collega americano, precisamente, con queste parole:

Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir⁵⁶.

54 A. Negri, *Un'esperienza marxista di Foucault. Relazione al Colloque Marx-Foucault, Nanterre, 18-19 dicembre 2014*, <www.euronomade.info>, 26 agosto 2015 (accesso).

55 Dibattito di cui conserva memoria la rete: *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault: On Human Nature*, <www.youtube.com/watch?v=3wfnI2L0Gf8>, 13 marzo 2013 (accesso).

56 *Ibidem*.

L'idea di "presa del potere" fa erroneamente pensare che esso sia semplicemente concentrato in un Leviatano da espugnare. In realtà, deve già esistere potere nella classe antagonista, affinché l'azione abbia successo. Certo, non sarà potere legislativo, esecutivo o giudiziario, ma sarà comunque potere. Per esempio, potere cognitivo, produttivo o magari militare. Solo così può determinarsi la situazione di una contrapposizione dialettica tra il potere che cala dall'alto e il potere che resiste dal basso, secondo lo schema classico marxista.

Nelle elaborazioni successive, Foucault individua il potere come diffuso anche a livello "microfisico"⁵⁷. C'è innanzitutto un intricato groviglio di rapporti di potere, che avvolge comunità, gruppi umani, famiglie e individui, a livello microscopico. Soltanto nella misura in cui questi soggetti iniziano a cooperare, a unirsi, a consolidarsi in un corpo collettivo politico, può nascere una dinamica del potere riconoscibile a livello macroscopico. Possiamo, allora, chiederci se è corretto porre negli stessi termini anche la questione del biopotere.

Il termine "biopotere" ricorre continuamente nelle pagine di *Impero*. Già nell'esordio, Negri e Hardt ci comunicano che l'Impero, un'entità politica senza confini, dotata di enormi poteri di oppressione e distruzione, che predica la pace ma ha le mani sporche di sangue, con una *governance* mondiale che gestisce il potere per conto di aziende multinazionali e banche transnazionali, rappresenta la forma paradigmatica del biopotere. Il concetto viene ribadito nelle pagine finali del libro, ove si rileva che l'Impero è la forma estrema del biopotere, in quanto assoluta inversione del potere della vita⁵⁸. Il biopotere sembra dunque presentato, *prima facie*, come un'entità intrinsecamente maligna. È ancora qualcosa che si vuole conquistare, così come si vuole conquistare il potere politico in senso generico?

Proseguendo nella lettura, si scopre che il fondamento del mondo biopolitico dell'Impero è il processo di generazione e rigenerazione. Il biopotere non è semplicemente uno stato, ma un "orizzonte" – l'orizzonte dell'ibridazione tra il naturale e l'artificiale, tra i bisogni e le macchine, tra desiderio e organizzazione collettiva dell'economico e del sociale⁵⁹. In un'ottica marxista ciò che si pone all'orizzonte è il bene, non il male. Dunque, si può già intravedere in questa terminologia l'inizio di un rovesciamento del negativo in positivo.

Nel passaggio successivo la negatività viene associata non tanto al biopotere in sé, quanto al comando che si pone sopra di esso, mentre il biopotere è significativamente qualificato come "produttivo". Il paradosso è che la generazione biopolitica, pur essendo stata posta in essere per altre ragioni, trasforma i corpi della moltitudine. Questa trasformazione è valutata come positiva. Lo si capisce dal termine "arricchiti" con cui si qualificano i corpi. I corpi sono arricchiti da *potere*

57 M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977.

58 «Empire is the ultimate form of biopower insofar as it is the absolute inversion of the power of life». M. Hardt, T. Negri, *Empire*, cit., p. 346.

59 Ivi, p. 389.

cooperativo e intellettuale. Il potere stesso è dunque visto come una ricchezza. Un potere che rende i corpi ibridi e li proietta in una dimensione “oltre misura”⁶⁰.

Sicché, non stupisce che nell’ultima riga del libro il biopotere cambi completamente collocazione e venga infine assorbito nella forza rivoluzionaria.

*This is a revolution that no power will control—because biopower and communism, cooperation and revolution remain together, in love, simplicity, and also innocence. This is the irrepressible lightness and joy of being communist*⁶¹.

La rivoluzione è possibile solo in seguito al costituirsi di un corpo collettivo biopolitico formato da singolarità in cui si è già realizzata la fusione tra l’organico e l’inorganico. Non si può, dunque, fare a meno di notare che la decostruzione della nozione stessa di “natura umana”, invocata da Foucault, non è soltanto la precondizione della rivoluzione sociale, ma anche la precondizione della rivoluzione postumana, ossia del progetto che prende atto della “morte dell’uomo” per andare “oltre l’uomo”.

In uno scritto dedicato proprio a Foucault, Negri ribadisce che la reinterpretazione e l’attualizzazione del pensiero di Marx passa necessariamente attraverso la via postumanista indicata dal filosofo francese.

Come c’è lotta di classe che attraversa la composizione organica di capitale, così c’è – e dovrà sempre più essere assunto in maniera centrale – un elemento macchinico – mosso dalla lotta di classe – che appartiene alla composizione tecnica della forza-lavoro antagonista. Dopo Foucault questo sviluppo del discorso marxiano diviene possibile. Nel rapporto di classe (studiato dopo Foucault), la dimensione ontologica non è uno sfondo ma una macchina produttiva. L’operare comune, l’egemonia produttiva del comune derivano non solo dalla trasformazione del lavoro in macchina cognitiva ma soprattutto dalla trasformazione antropologica che gli sottostà, dalle condotte da cui è nutrita, dalla nuova potenza tecnologica. Se affondano nell’antichità classica, le foucaultiane tecnologie di sé esondano in una nuova antropologia che non ha nessuna caratteristica naturalistica, identitaria – che tuttavia configura l’uomo dopo la “morte dell’uomo”⁶².

Perciò, coglie un punto importante Giovanni Sessa quando afferma che, «assorbiti, non solo politicamente ma esistenzialmente dal sistema, a causa della spazializzazione della stessa realtà “psicologica” delle classi, i neo-marxisti restano in attesa

60 «This negative figure of command over productive biopower is even more paradoxical when viewed from the perspective of corporeality. Biopolitical generation directly transforms the bodies of the multitude. These are, as we have seen, bodies enriched with intellectual and cooperative power, and bodies that are already hybrid. What generation offers us in postmodernity are thus bodies “beyond measure”». Ivi, p. 392.

61 Ivi, p. 413.

62 A. Negri, *Un’esperienza marxista di Foucault*, cit.

del grande cambiamento prodotto dal capitalismo cognitivo delle nuove tecnologie»⁶³. Sessa contrappone a questa prospettiva salvifica, proiettata nel futuro, un percorso sugli itinerari nel “pensiero di Tradizione”⁶⁴, seguendo l’invito di Martin Heidegger a produrre itinerari e non opere. Tuttavia, non c’è necessariamente contrapposizione tra le due prospettive. Non va, infatti, scordato che Foucault non colloca le tecnologie di sé in un futuro a venire, ma ne cerca le radici anche in itinerari di pensiero dell’Antichità classica, o – se si vuole – pagana.

E, proprio su Heidegger, si appunta l’ulteriore elemento di distinguo proposto da Negri, per sgombrare il campo da possibili incomprensioni. «In Heidegger, dove l’essere non è produttivo, la tecnica affoga [...] la produzione in un destino inumano che introduce nella genesi della nuova ontologia un segno di perversione. La tecnica ci restituisce un mondo devastato, waste land...»⁶⁵. L’inumano non è, però, l’unico possibile destino della tecnica, potendosi dispiegare anche un futuro neoumano, oltreumano, postumano.

Questa mutazione antropologica può essere “problematica”, ma nel solo senso della scienza pura, aldilà di ogni giudizio moralistico. A tal proposito, Negri rileva che in Nietzsche e Foucault sembra definirsi un’altra via, rispetto a Heidegger: «Essi assumono infatti l’essere del mondo per quel che esso è, lo scavano per conoscere ciò che esso è divenuto, per manipolare i detriti del passato, la compattezza del presente, l’avventura di ciò che sta davanti – colto nella sua realtà materiale e aperto nella sua temporalità. Per loro vale una spinta a riempire di storia l’ontologia, a stabilire relazioni linguistiche e dispositivi performativi, ricostruzioni genealogiche e volontà di verità, in modo che producano – interagendo – nuovo essere»⁶⁶.

Il nuovo essere al quale Nietzsche vuole aprire la strada è l’*Übermensch*, il superuomo, l’oltreuomo, del quale sono state fornite, dal mondo intellettuale, molte difformi interpretazioni, ma che il pensatore tedesco ha esplicitamente ricondotto *anche* al dato biologico e inquadrato nel paradigma dell’evoluzione della specie. Il postumanesimo che egli sviluppa a livello intellettuale è dunque l’ostetrico del postumano nel mondo reale.

E Foucault? Negri e Hardt riprendono proprio in *Impero* il discorso dell’antiumanismo del pensatore francese, per delinearne meglio i contorni. Qui, mettono in luce un’apparente aporia del pensiero foucaultiano: dopo avere dichiarato la “morte dell’uomo”, vent’anni dopo, nella sua ultima opera sembra riproporre i valori umanistici del Rinascimento, facendo riemergere la “cura di sé” come un potere costituente di auto-creazione. Gli autori non suggeriscono che Foucault abbia cam-

63 G. Sessa, *Affascinanti itinerari nel pensiero di Tradizione. L’Origine o il sempre possibile*, «la Biblioteca di via Senato», anno VII, n. 7/8, luglio/agosto 2015, p. 58.

64 G. Sessa, *Itinerari nel pensiero di Tradizione. L’Origine o il sempre possibile*, Solfanelli, Chieti 2015.

65 A. Negri, *Un’esperienza marxista di Foucault*, cit.

66 *Ibidem*.

biato idea, ma che nel suo lavoro finale venga posta una questione urgente e paradossale: Che cos'è l'umanesimo anti-umanista (o postumano)?⁶⁷.

La domanda non ha facile risposta, ma il paradosso inizia a sciogliersi se si riconosce che alla base dello stesso c'è un equivoco terminologico. Come abbiamo evidenziato anche in *Mutare o perire*⁶⁸, il termine umanesimo (*humanism*) è polisemico e, di conseguenza, assumono significati non univoci anche i termini che lo incorporano: anti-umanesimo, trans-umanesimo, post-umanesimo. Tra i vari significati che può assumere il termine "umanesimo", due spiccano sugli altri. In un primo senso, l'umanesimo è la filosofia che riavvicina l'uomo alla natura, alla vita, al mondo, allontanandolo da Dio, dall'essere trascendente per eccellenza, ovvero è una delle forze spirituali del processo di secolarizzazione che ha indotto l'uomo a staccare gli occhi dal Cielo per rivolgerli alla Terra. In un secondo senso, l'umanesimo è una filosofia che riconosce nell'umanità un *imperium in imperio*, ovvero che eleva l'uomo su un piano ontologico diverso rispetto alla natura, in quanto culmine della creazione, essere creato "ad immagine e somiglianza" di Dio, e gli conferisce un diritto di signoria sul mondo, in virtù della sua trascendenza sostanziale.

Entrambi gli umanesimi sono compresenti nel Rinascimento, giacché si tratta di un periodo storico in cui domina uno spirito sincretico, ecumenico, eclettico. Gli intellettuali e gli artisti rinascimentali riscoprono il Paganesimo, al quale può essere ricondotto il primo umanesimo, ma non abbandonano il Cristianesimo, che è invece la radice del secondo. Cercano di fondere insieme le due prospettive e le religioni dalle quali esse quali scaturiscono.

L'antiumanesimo che elaborano Foucault e Althusser negli anni sessanta del secolo scorso si pone in contrapposizione dialettica al secondo umanesimo, quello di matrice cristiana. Negri sottolinea che il progetto postmoderno degli ultimi decenni riprende, fondamentalmente, la battaglia che aveva già cominciato tre secoli prima Spinoza. In particolare, è spinoziano il tentativo di Donna Haraway di rompere le barriere tra umano, animale e macchina. L'uomo separato dalla natura non esiste. Per "morte dell'Uomo" si intende, precisamente, questo riconoscimento⁶⁹.

Questo antiumanesimo è perfettamente compatibile con il primo umanesimo, quello di matrice pagana, al quale ridanno quota i molti pensatori del Rinascimento che riscoprono e rivitalizzano il piano dell'immanenza, a partire da Nicola Cusano e Marsilio Ficino⁷⁰. Lo stesso recupero della teoria delle idee di Platone e dell'emanazionismo di Plotino non è funzionale al rafforzamento dell'egemonia della trascendenza, come parrebbe logico se si pensa che questi sono i due filosofi greci meno "fedeli alla Terra" della loro genia. In realtà, la netta separazione tra

67 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, cit., p. 91.

68 R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010, pp. 21-41.

69 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, cit., p. 91.

70 *Ibidem*.

Creatore e Creato, introdotta nella cultura occidentale dalla *creatio ex nichilo* narrata dalla Bibbia (o, meglio, dalla traduzione e dall'interpretazione tradizionale della stessa), perde forza con l'immissione delle idee platoniche e plotiniane nel tessuto della religione cristiana. Questo accade perché le idee platoniche, non solo trascendono il mondo, ma sono anche immanenti alla natura. Poiché esse sono la ragione costitutiva dei singoli organismi e di tutto l'esistente, finiscono per aprire le porte al pansichismo, riducendo o annullando la distanza tra divinità e realtà. Per i pagani il mondo, increato ed eterno, era Dio. I Rinascimentali non arrivano esattamente a questa conclusione, ma vi si avvicinano molto. Sarà Spinoza a fare il passo definitivo.

Al contrario, il secondo umanesimo trasferisce la trascendenza di Dio all'uomo e, separando l'uomo dalla natura, ponendolo al di sopra di essa, mette in forma il paradigma della gerarchia sociale e del dominio. In altre parole, crea le categorie del pensiero che rendono possibile anche il dominio assoluto dell'uomo sull'uomo. Il rifiuto della trascendenza che troviamo nell'antiumanesimo e nel primo umanesimo è la "condizione di possibilità" che permette di pensare il potere immanente. La base anarchica della filosofia è riassunta da Negri e Hardt in una formula: *Ni Dieu, ni maître, ni l'homme*.

Nell'ultimo Foucault non c'è, dunque, alcun cambiamento di percorso, alcuna dipartenza dall'idea della "morte dell'uomo" proclamata vent'anni prima, giacché il supposto umanesimo a cui approda è il primo umanesimo, quello che vede l'uomo come appartenente al piano dell'immanenza, libero da ogni ipoteca di "natura umana", immerso nella materia che lo circonda, pronto a fondersi con essa, a ibridarsi con altri esseri per dare origine a forme di vita inedite. Se Foucault non è abbastanza esplicito su questo approdo, Negri e Hardt non lasciano spazio a dubbi:

Once we recognize our posthuman bodies and minds, once we see ourselves for the simians and cyborgs we are, we then need to explore the vis viva, the creative powers that animate us as they do all of nature and actualize our potentialities. This is humanism after the death of Man: what Foucault calls "le travail de soi sur soi," the continuous constituent project to create and re-create ourselves and our world⁷¹.

Quell'umanesimo dopo la morte dell'uomo che procede da Nietzsche e raggiunge Negri, passando per Foucault, non sembra, dunque, così distante da quella filosofia, nata nei laboratori scientifici e riconducibile idealmente al biologo Julian Huxley, che ha assunto il nome di "transumanesimo"⁷².

71 Ivi, p. 92.

72 La possibilità di una convergenza fra postumanesimo di matrice postmoderna e il transumanesimo di matrice scienziata è stata discussa in un volume collettaneo curato da Robert Ranisch e Stefan Lorenz Sorgner: *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014.

Sia chiaro che la nostra interpretazione non è incontrastata. Rabinow e Rose sostengono che gli autori di *Impero* sono fuoriusciti dalla visione nietzscheana della *volontà di potenza* per riabbracciare una prospettiva cristiana e francescana, pur declinata in forme non confessionali, che oppone la “gioia di vivere” alla “misera del potere”. In effetti, Negri e Hardt propongono esplicitamente un parallelismo tra la fine dell’Antichità e la fine del capitalismo in questi termini: la caduta dell’Impero romano sta alla crisi dell’Impero globale (a guida americana), come l’ascesa del movimento cristiano sta alla rivoluzione della moltitudine alterglobalista. Inoltre, chiudono il libro con una leggenda su San Francesco d’Assisi, che avrebbe rifiutato ogni disciplina strumentale e opposto una vita semplice e gioiosa alla volontà di potenza e alla corruzione. Il militante comunista del Terzo Millennio è invitato a prendere esempio da Francesco⁷³. Certe incrostazioni giudeo-cristiane dell’impianto di pensiero marxista, talvolta a livello di simbolismi e talaltra di vera e propria incarnazione della gnosi rivoluzionaria, sono del resto ben note.

Chi conosce le altre opere di Negri sa bene, però, che il messaggio di *Impero* non può essere un cristianesimo francescano di ritorno, giacché l’ex leader di Potere Operaio non è mai stato particolarmente incline al comunismo pauperista e nemmeno all’ecologismo. Ha, piuttosto, sempre difeso l’idea di una società in cui una moltitudine potenzialmente ricca, in quanto posseditrice di saperi e capace di manovrare macchine che ormai sono diventate protesi, si libera dell’elite finanziaria che estrae ricchezza da essa, per diventare effettivamente ricca.

Si tratta in fondo dell’idea originale di Marx, aggiornata alla situazione attuale, in cui il plusvalore non è più espropriato direttamente dal capitalista, in fabbrica, ma estratto dagli apparati statali per conto dell’elite finanziaria, utilizzando strumenti coercitivi come la tassazione di beni essenziali alla vita, a partire dall’abitazione di proprietà. È una forma di biopotere che non ha più nemmeno il carattere ambivalente che aveva nell’*âge classique*. Questa forma di biopotere, precarizzando l’esistenza, rendendo difficile anche la riproduzione biologica di una comunità, assume connotati pienamente negativi, nel senso tecnico del termine – negativi della vita. Perciò, la sinistra attuale, avendo assunto la difesa del pubblico e delle tasse come marchio identitario, essendosi resa complice di questa estrazione di plusvalore e di vita, è ormai lontana anni luce dal messaggio di Marx, il quale aveva inteso la statizzazione dei mezzi di produzione e l’imposizione fiscale (tra l’altro, progressiva e non proporzionale) come un rimedio temporaneo, nella fase della dittatura del proletariato. Lo scopo finale del comunismo è, in realtà, l’estinzione dello Stato e, dunque, dell’intero apparato pubblico di potere. Deve estinguersi il potere coercitivo, affinché possa liberarsi pienamente il potere cognitivo e produttivo.

Lo stesso Negri chiarisce in un’intervista che il riferimento a San Francesco è una metafora, ripresa tra l’altro da Machiavelli. Il riferimento è appunto alla sini-

73 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, p. 413.

stra. Così come la Chiesa non esisterebbe più se, di tanto in tanto, non fossero emerse personalità come Francesco d'Assisi che l'hanno riportata al messaggio originario, anche la sinistra ha bisogno di essere riportata al messaggio originario, se si vuole evitarne la dissoluzione.

Più interessante appare la seconda critica mossa da Rabinow e Rose agli autori di *Impero*: essi utilizzano "biopotere" come termine onnicomprensivo e totalizzante, quindi poco utile per analizzare testi e contesti specifici. Il potere investe tutte le forme di vita, ma se tutto è biopotere, nulla è biopotere. Il concetto diventa perfettamente inutile. I due critici affermano, perciò, di non volere seguire le orme di Negri e di voler piuttosto tornare nel solco interpretativo tracciato da Foucault⁷⁴. In altre parole, sostengono la necessità di svincolare lo studio della biopolitica dall'*Italian Theory*.

Il problema è che non si sa esattamente che cosa sia l'*Italian Theory*. Tipicamente, gli stessi esponenti che a questo movimento vengono associati tendono a defilarsi, rendendo difficile ogni definizione. In particolare, si defila il filosofo padovano, che pure sembra esserne la stella polare.

Intervenendo al *Colloquio International: "L'Italian Theory existe-t-elle?"*, tenutosi a Parigi il 24-25 gennaio 2014, Negri nota che difficilmente di «quel groviglio di prospettive teoriche, di progetti filosofici, di iniziative e di nuove pratiche politiche, sorto e sviluppatosi fra il '60 e la fine secolo in Italia» si può fare «un insieme, magari plurale o dialettico, chiamandolo Italian Theory», e ciò perché «la situazione è complicata dal fatto che quel territorio e quel tratto temporale, più che da un pensiero, furono riempiti da un conflitto politico assai drammatico. La filosofia nacque e si dispose dentro quel conflitto. L'origine di un'eventuale Italian Theory ha dunque caratteristiche difficilmente riconducibili ad una qualsiasi comune condizione storica e teoretica»⁷⁵.

Nel corso dello stesso dibattito, un tentativo di trovare il filo conduttore dell'*Italian Theory* viene compiuto da Sandro Chignola, il quale afferma che l'unità del pensiero italiano va ricercata nello stile, più che nella specificità di una tradizione, o in un particolare orientamento nel dibattito filosofico. Uno stile di pensiero «come pratica collettiva e come militanza rivoluzionaria» che si è «forgiato nelle lotte» ed è stato «messo alla prova nelle galere»⁷⁶.

Sebbene nell'articolo venga citato anche *Homo Sacer* di Agamben, è evidente che il riferimento teoretico principale è *Impero* di Negri e Hardt. Chignola sottolinea infatti che il pensiero radicale italiano ha posto al centro della propria analisi politica la moltitudine, intesa come soggetto sociale attivo nel piano di immanenza

74 P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, cit., p. 198.

75 T. Negri, *A proposito di Italian Theory. Note sullo stato della filosofia italiana* – 5, <www.euronomade.info>, 28 dicembre 2015 (accesso).

76 S. Chignola, *Italian Theory? Note sullo stato della filosofia italiana* – 6, <www.euronomade.info>, 28 dicembre 2015 (accesso).

che agisce sulla base di ciò che le singolarità hanno in *comune*. Con questa operazione concettuale, esso è entrato in una fase biopolitica oltremarxista⁷⁷.

Quello di moltitudine è un concetto di classe, sì. Ma è un concetto *stipulativo*, non identitario – perché ricavato da un processo costituente e dall'ibridazione – e adattato alla forma pura del divenire come incessante dinamica tras-formativa. Biopolitica, per il pensiero radicale in Italia, è questa tensione: la costante sottrazione del *subiectum* al *subiectus*, che diventa possibilità concreta con la fine della società del lavoro e con l'*agencement* macchinico dei desideri. *Cyborgs*, mute postumane, ibridi postgenomici, stanno alla base dell'*Italian theory*, non nature, tantomeno umane. Nessun vitalismo, quindi. Una materialissima immanenza, piuttosto⁷⁸.

Da un lato, dice Chignola, è importante assegnare la giusta rilevanza alla genealogia che ha prodotto questo pensiero oltremarxista. E qui indica due possibili serie nell'ambito della storia delle idee. La prima è composta da Nietzsche, Foucault e Deleuze. La seconda da Machiavelli, Spinoza e Marx. Tuttavia, «è altrettanto importante sottolineare gli aspetti di disseminazione attivamente e concretamente perseguiti dal pensiero radicale italiano. Non per proselitismo, ovviamente, ma perché la funzione di una macchina da guerra è quella di essere disassemblata e riassembleta ovunque essa possa servire»⁷⁹.

4. ROBERTO ESPOSITO: IMMUNIZZAZIONE E BIOPOTERE

Un altro filosofo italiano che, dopo Agamben e Negri, sviluppa un discorso di respiro internazionale sulla biopolitica e il biopotere è Roberto Esposito. Anch'egli rientra, dunque, tra gli esponenti di quella corrente di pensiero che all'estero è conosciuta come *Italian Theory*. Anzi, egli è forse l'esponente che si sente maggiormente rappresentato da questa etichetta, tanto che se ne è appropriato per indicare

77 Il che non significa che tutti gli studi di biopolitica abbiano una matrice neomarxista. Degno di nota in questo senso è un libro di Stefano Vaj che affronta di petto il problema del biopotere da una prospettiva risolutamente transumanista. Il suo *Biopolitica*, nell'edizione italiana, porta come sottotitolo *Il Nuovo Paradigma* (SEB, Milano 2005), mentre l'edizione inglese apparsa alcuni anni più tardi fa esplicito riferimento al transumanesimo anche nel titolo. Cfr. S. Vaj, *Biopolitics. A Transhumanist Paradigm*, La Carmelina, Ferrara 2014. Vaj torna su questo argomento anche in un saggio-intervista curato da A. Scianca, intitolato *Dove va la biopolitica?* (Settimo Sigillo, Roma 2008). Sebbene Vaj – avendo militato nel GRECE (Groupement de Recherches et Etudes pour la Civilisation Européenne) – appartenga a una tradizione politica assai diversa da quella di Toni Negri, la comune nazionalità conferma che l'attenzione al biopotere è ormai una caratteristica centrale della filosofia contemporanea italiana e che, forse, l'etichetta *Italian Theory* per indicare la *new wave* degli studi biopolitici non è del tutto fuori luogo.

78 S. Chignola, *Italian Theory? Note sullo stato della filosofia italiana*, cit.

79 *Ibidem*.

la *differenza italiana* nella storia della filosofia⁸⁰. Esposito sviluppa compiutamente il suo pensiero biopolitico a partire dagli anni duemila, in particolare con la pubblicazione nel 2002 di *Immunitas*⁸¹ e, a due anni di distanza, di *Bíos*⁸². Nel 2006, scrive per l'enciclopedia Treccani la voce "Biopolitica"⁸³, che successivamente viene inclusa, con poche modifiche, in un volumetto curato da Maurizio Ferraris intitolato *Potere. Perché si lotta per il potere*⁸⁴.

Cominciamo col dire che in *Immunitas* troviamo le chiavi interpretative per comprendere il pensiero che verrà elaborato successivamente. Esposito scrive *Immunitas* dopo l'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001. Ciò che attira maggiormente la sua attenzione non è l'attacco in sé, quanto la sua prima e più diretta conseguenza: il *Patriot Act*. Una sospensione delle libertà civili volta a prevenire il terrore, a scongiurare il ripetersi di una simile eventualità. Il *Patriot Act* non è, però, un'iniziativa unica ed eccezionale. A ben guardare si iscrive in una logica che già caratterizza il mondo contemporaneo. Pur nella loro diversità specifica, rientrano nella stessa logica le battaglie preventive contro nuove epidemie, l'ossessiva difesa dai virus informatici, o il rafforzamento delle barriere nei confronti dell'immigrazione clandestina. La logica comune è quella dell'immunizzazione. Si vuole sconfiggere il morbo prima ancora che si presenti. Si vogliono proteggere le vittime potenziali prima ancora che ci siano vittime reali. Attraverso la categoria dell'immunizzazione, Esposito evidenzia «il tratto intrinsecamente nichilistico dell'antropologia filosofica: come è tipico di ogni compensazione, la costruzione dell'ordine che essa produce non ha i caratteri di una costruzione positiva, bensì quelli della distruzione di una distruzione, della negazione di un negativo. Ma proprio qui si delinea il possibile esito controfattuale della sua strategia: volendo riparare negativamente il negativo della comunità, essa rischia di consegnarla al niente da cui intende salvarla»⁸⁵.

Con questa considerazione, Esposito si pone nel solco di Nietzsche. La vita autentica poggia sulla volontà e sulla capacità di sperimentare il nuovo, di affrontare il rischio, di accogliere l'imprevisto. Quando la vita inizia a ripiegare su se stessa, a proteggersi dai pericoli esterni, a cercare un punto d'appoggio nell'istinto di conservazione, significa che è entrata in una fase di decadenza. L'immunizzazione ossessiva è sintomo di una società malata, moribonda, in fase di arretramento, non di una società sana, vitale, in fase di espansione. Il filosofo napoletano rovescia

80 R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 3-13.

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

82 R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

83 R. Esposito, *Biopolitica*, <www.treccani.it>, VII Appendice, 2006.

84 R. Esposito, *Biopolitica*, in M. Ferraris (a cura di), *Potere. Perché si lotta per il potere?*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2012, p. 78.

85 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 102.

quindi la prospettiva immunitaria dominante e afferma che «la malattia rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi»⁸⁶.

Si rende perciò necessaria, paradossalmente, una radicalizzazione dell'immunizzazione stessa. Non è possibile tornare semplicemente all'innocenza, all'ingenuità del mondo premoderno, ossia fingere che nulla stia accadendo. La pericolosità vitale e sociale dell'uomo contemporaneo è un dato intrinseco. Una pericolosità che, però, si annida anche e forse soprattutto nell'azione degli "agenti difensori". Si deve comprendere il meccanismo immunitario, per difendersi da esso, ovvero per mettere in campo l'immunizzazione dall'eccesso di immunizzazione, un sistema di difesa dagli agenti difensori.

In *Immunitas*, Esposito si confronta anche con la questione delle nuove tecnologie che entrano nel corpo umano e lo trasformano. Anche in questo caso, si nota una tendenza schizofrenica del mondo occidentale. Da un lato esso ci conduce – con tutte le sue strutture – nella direzione del divenire postumano, mentre dall'altro mette contraddittoriamente in atto la solita strategia di immunizzazione, di difesa, di protezione dello *status quo* del corpo umano. Esposito affronta il problema confrontandosi con il pensiero di Donna Haraway, autrice del *Manifesto Cyborg*. La filosofa statunitense, nell'atto di costruire un mito politico "ironico", fedele al femminismo, al socialismo e al materialismo, indaga l'invasività delle strutture informatiche e macchiniche nei confronti del nostro corpo, accoglie l'alterazione artificiale del corpo come fattore rivoluzionario, annuncia l'avvento del cyborg come nuovo paradigma della politica.

Contemporary science fiction is full of cyborgs – creatures simultaneously animal and machine, who populate worlds ambiguously natural and crafted. Modern medicine is also full of cyborgs, of couplings between organism and machine, each conceived as coded devices, in an intimacy and with a power that was not generated in the history of sexuality. [...] By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology; it gives us our politics⁸⁷.

E aggiunge:

The new machines are so clean and light. Their engineers are sun-worshippers mediating a new scientific revolution associated with the night dream of post-industrial society. The diseases evoked by these clean machines are 'no more' than the minuscule coding changes of an antigen in the immune system, 'no

⁸⁶ Ivi, p. 172.

⁸⁷ Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and SocialistFeminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp.149-150. [D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995].

more' than the experience of stress. [...] So my cyborg myth is about transgressed boundaries, potent fusions, and dangerous possibilities which progressive people might explore as one part of needed political work⁸⁸.

Come si può notare, la stessa Haraway affronta la questione dell'ibridazione individuale nei termini metaforici dell'agente patogeno, dell'antigene e del sistema immunitario. Esposito prende spunto da questo discorso, per mostrare come il piano individuale sia difficilmente separabile da quello comunitario. Parlando del corpo umano, evidenzia che esso può essere pensato «come un testo in codice di cui va ritrovata la chiave genomica oppure come il terminale di una rete informatica di estensione planetaria, o ancora come un oggetto modificabile attraverso la chirurgia plastica e, prima ancora, l'ingegneria genetica», ma comunque venga pensato, esso è «in relazione diretta, e anzi simbiotica, con l'altro da sé: nel senso specifico e letterale che porta dentro di sé il proprio altro»⁸⁹.

In un altro lavoro, abbiamo notato – a partire dal titolo stesso – che la scelta dell'uomo contemporaneo si riduce ad una scelta tra mutare o perire⁹⁰. Non c'è più spazio per la purezza, la continuità, la conservazione dell'esistente. Le categorie ontologiche e metafisiche che sono state in passato poste alla base dell'identità umana, e che ancora sopravvivono nell'immaginario collettivo, sono inesorabilmente crollate di fronte agli avanzamenti della scienza e della tecnica. La stessa presa di coscienza informa la filosofia politica di Haraway e di Esposito. Quest'ultimo nota, infatti, che «il corpo si sospende – si interrompe e si raddoppia – in vista della propria durata. Si espone a ciò che gli sta fuori per salvare ciò che ancora porta dentro. Entra in rapporto problematico con l'altro per proteggersi da se stesso – dalla sua naturale tendenza alla consumazione. È in questo senso, e da questo lato, che nel cuore della biopolitica riemerge il profilo del sistema immunitario»⁹¹.

Dalla logica dell'immunizzazione è difficile, se non impossibile, uscire. È sicuramente immerso in questa logica chi modifica il proprio corpo, avvalendosi dell'ingegneria genetica o della chirurgia plastica, per renderlo immune dalle potenze naturali che da sempre insidiano la vita: malattia, invecchiamento, morte. Ma non è esente dalla stessa logica chi, al contrario, in nome della purezza, immunizza il proprio corpo rispetto all'invasività dei dispositivi tecno-scientifici. Perciò, il filosofo napoletano pone enfasi soprattutto sul fatto che il sistema immunitario «costituisce la giuntura di raccordo tra entità, specie, generi diversi e interrelati come sono l'individuale e il collettivo, il maschio e la femmina, l'uomo e la macchina» e, perciò, è ormai diventato «il punto di tangenza – di raccordo e di tensione – di tutti linguaggi della contemporaneità»⁹².

88 Ivi, 153-154.

89 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 178.

90 R. Campa, *Mutare o perire*, cit.

91 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 178.

92 *Ibidem*

Secondo Paolo Godani, il messaggio centrale di *Immunitas* è che «solo aprendosi verso l'esterno, accettando anche il rischio di un contagio e di una crisi irreversibile (per esempio di una crisi da rigetto), che un corpo (individuale o sociale) può aumentare la propria potenza di vita, può riuscire a immunizzarsi dalla malattia mortale della paura»⁹³.

Questo è un messaggio di chiara impronta nietzschiana che è stato raccolto e fatto proprio anche dal movimento transumanista. Tuttavia, se da un lato Esposito mostra di avere dei punti di contatto concettuali con Nietzsche, con Donna Haraway e con il movimento transumanista, dall'altro si mantiene lontano sotto diversi profili da questi fautori della biopolitica affermativa. In particolare, la distanza appare sul piano stilistico. Esposito è lontano dallo stile poetico ed evocativo del filosofo di Sils-Maria, così come dallo stile di scrittura dichiaratamente blasfemo e irriverente della filosofa statunitense, o da quel fremito faustiano che percorre gli scritti dei transumanisti. Non troviamo nel suo discorso dei proclami, dei programmi d'azione, la chiara indicazione di una via politica da percorrere senza indugi. Il suo discorso resta improntato alla cautela.

Questa impostazione caratterizza anche *Bíos*. In questa sede non proporremo un sunto e un'analisi dettagliata dell'intero libro, giacché questa operazione è già stata magistralmente svolta da Timothy Campbell nell'introduzione all'edizione inglese di *Bíos*⁹⁴. Proprio a questa edizione faremo qui riferimento. A noi interessa porre in evidenza soprattutto le questioni rilevanti per la storia delle idee. E ci pare che l'autore offra un contributo notevole proprio su questo terreno.

L'opera è composta da cinque capitoli. Nel primo capitolo (The Enigma of Biopolitics), Esposito si misura principalmente con la concezione biopolitica di Foucault. L'aspetto più interessante è che traccia la storia del concetto di biopolitica che *precede* l'elaborazione di Foucault, per poi operare un confronto. È un'operazione che lo stesso Foucault ha mancato di fare, lasciandoci quesiti irrisolti, consegnandoci un enigma. Esposito si chiede, innanzitutto, se la biopolitica concerne un governo *della* vita o *sulla* vita. Sottolinea che da qui potrebbe passare la distinzione tra i concetti di "biopolitica" (politica nel nome della vita) e "biopotere" (politica che comanda sulla vita), ma i significati in circolazione sono talmente difformi che questi concetti risultano ancora enigmatici⁹⁵.

Poiché non si può trovare il significato di questi termini limitandosi ai soli lavori di Foucault, Esposito procede a ritroso. Attira innanzitutto l'attenzione sul senso che veniva attribuito al termine "biopolitica" in Germania negli anni venti del secolo scorso.

93 P. Godani, *Recensione di R. Esposito, Immunitas. Protezione e negazione della vita*, «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2005.

94 T. Campbell, *Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, in R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008, pp. xii-xlii.

95 R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, cit, p. 15.

Our attention will be focused [...] on the Swede Rudolph Kjellén, probably because he was the first to employ the term “biopolitics” (we also owe him the expression “geopolitics” that Friedrich Ratzel and Karl Haushofer will later elaborate in a decidedly racist key). With respect to such a racist propensity, which will shortly thereafter culminate in the Nazi theorization of a “vital space” (*Lebensraum*) we should note that Kjellén’s position remains less conspicuous, despite his proclaimed sympathy for Wilhelminian German as well as a certain propensity for an aggressive foreign policy⁹⁶.

Nel breve scritto *Biopolitica*, il filosofo napoletano invita ad allargare ulteriormente la prospettiva sul piano storico. Anche qui, se da un lato riconosce che è stato Foucault a portare questo concetto al massimo grado di elaborazione, dall’altro ricorda che non è stato lui a inventare la biopolitica, intesa come categoria analitica. Se si guarda, infatti, al concetto e non al termine, si può retrodatare la sua nascita all’Ottocento. Innanzitutto, è già in qualche modo profilato nella cultura positivista francese, tanto che Auguste Comte, nel suo *Sistema di politica positiva*, introduce il termine “biocrazia”. Inoltre, lo stesso darwinismo sociale elaborato da Herbert Spencer poggia su una biopolitica implicita. Infine, il rapporto tra politica e vita è – come noi stessi abbiamo notato nell’*incipit* – l’asse portante di tutta la filosofia di Nietzsche, perché «assumere, come egli fa, la volontà di potenza come il fondamentale impulso umano non significa affermare soltanto che scopo ultimo della politica è l’espansione vitale degli individui e delle collettività, ma anche che i conflitti più significativi del nostro tempo avranno come oggetto e come campo di battaglia il corpo vivente dell’uomo»⁹⁷.

Non a caso, se il secondo capitolo di *Bíos* (The Paradigm of Immunization) riprende il discorso dell’immunizzazione già affrontato in precedenza, l’intero terzo capitolo (Biopower and Biopotentiality) è dedicato a Nietzsche. In special modo, nel paragrafo intitolato “Posthuman”, Esposito converge su una lettura di Nietzsche che è propria anche di alcuni esponenti del movimento transumanista⁹⁸. Il superuomo, o oltreuomo, che dir si voglia, non è semplicemente l’*individuo* che accetta con gioia l’idea dell’eterno ritorno, perché vive pienamente la propria vita, perché è riuscito a diventare ciò che è. Il superuomo può anche essere interpretato nel senso strettamente biologico ed evolutivistico della *specie* che succede all’uomo. Esposito si dichiara contrario all’opzione ermeneutica di ammorbidire, letteralmente o metaforicamente, le espressioni più crude utilizzate da Nietzsche. Soprattutto quelle espressioni che segnano uno scivolamento dalla biopolitica alla

96 Ivi, p. 16.

97 Ivi, p. 80.

98 Oltre al già citato *Biopolitica* di Stefano Vaj, si vedano i seguenti due articoli: S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 20, Issue 1, March 2009, pp. 29-42; M. More, *The Overhuman in the Transhuman*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 21, Issue 1, January 2010, pp. 1-4.

tanatopolitica e che, a ben vedere, si ritrovano anche nei discorsi di Lombroso, Emerson, Lapogue, Gumpłowicz.

In particolare, Nietzsche insiste sulla necessità di usare termini zoologici, come *Zuchtung* (allevamento) or *Zahmung* (addomesticamento), anche quando si parla dell'uomo. Esposito nota che, se da un lato espressioni come “animale da preda” o “animale da allevamento” possono fare pensare al darwinismo sociale, dall'altro la prospettiva evuzionistica pone l'animalizzazione dell'uomo in uno scenario diverso, rimuovendola dal passato ancestrale e proiettandola nel futuro della specie umana. In altre parole, la visione nietzscheana appare in una luce diversa, se si ricorda che il filosofo tedesco considera l'uomo stesso come un organismo in evoluzione e non come un dato. Nella prospettiva dell'evoluzione autodiretta, ovvero di una biopolitica affermativa orientata al biopotenziamento, *Übermensch* (che l'autore di *Bios* traduce con “after-man”) è anche colui che è capace di trascendere se stesso attraverso l'uso delle biotecnologie⁹⁹.

Esposito fornisce altri esempi di biopolitica pre-foucaultiana, relativi questa volta al Novecento, in un'intervista concessa a Roberto Ciccarelli. Precisa che «era stato già il filosofo francese George Canguilhem negli anni Quaranta a formulare l'idea di una “filosofia della biologia” contrapposta alla biologia antifilosofica dei nazisti», e aggiunge che il nesso tra biologia e politica viene ripreso, in termini umanistici, negli anni Sessanta, da Aaron Starobinski e Edgar Morin, i quali «alla biopolitica attribuivano il compito di sottrarre lo sviluppo del genere umano alla sua tendenza economicistica e produttivistica»¹⁰⁰. Infine, questo viaggio concettuale attraversa una terza tappa, quella americana degli anni Settanta, il cui principale punto di riferimento è il volume *Biopolitics* di Thomas Thorson. Senza contare il filone della sociobiologia, ancora attivo nell'ambito della politologia americana, che dà origine a una serie di volumi collettanei intitolata *Research in Biopolitics*.

Queste precisazioni storiografiche possono essere viste come passi necessari per relativizzare Foucault e aprire uno spazio di libertà alle elaborazioni successive. Tuttavia, se prima del filosofo francese o indipendentemente dal suo pensiero, la biopolitica ha trovato espressione in numerosi studi, resta il fatto che la sua prospettiva risulta «l'unica in grado di sostenere il confronto con quella di Nietzsche, di cui riprende più di un motivo, ma in un quadro ermeneutico che ne muta radicalmente i termini in senso critico e problematico»¹⁰¹.

Della teorizzazione di Foucault, Esposito sembra tenere ferma la natura ambivalente del biopotere. Il biopotere sembra manifestarsi come un passo avanti rispetto al potere sovrano dell'epoca premoderna.

99 Ivi, pp. 108-109.

100 R. Ciccarelli, R. Esposito, *Difese immunitarie al potere sovrano di vita e di morte*, <www.centroriformastato.it>, 2 marzo 2006.

101 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 81.

Se il dominio sovrano si esercitava prevalentemente nel prelievo delle risorse, ma anche di sangue, di sudditi sottoposti al diritto di vita e di morte, il biopotere si rivolge piuttosto a questi processi – di riproduzione, risanamento, profilassi – che attengono al prolungamento e al miglioramento delle condizioni di vita. Da qui – oltre al ruolo sempre più centrale assunto dal sapere medico – la nascita e lo sviluppo di quelle scienze della vita che sono la statistica demografica, l'igiene, e anche l'economia intesa come tecnica per incrementare le ricchezze della popolazione nel suo complesso¹⁰².

Quella che sembra una traiettoria virtuosa della politica liberale moderna, presenta però un "lato oscuro". L'idea di biopotere è, nella sua essenza profonda, ben più radicale di quella che ci consegna la letteratura di marca medico-scientifica dell'età moderna. La biopolitica non può essere concettualmente ridotta a un mero intervento paternalistico volto al miglioramento delle condizioni di vita del popolo. Questo è solo un aspetto della questione che, tra l'altro, al contrario di quanto predicano oggi i difensori della vita ad ogni costo, è il risultato di un percorso storico complesso che include tra i suoi elementi genetici anche l'idea di governo delle anime da parte della pastorale cristiana. Secondo Esposito, «il processo generale di custodia e potenziamento della vita [...] non è separabile da un effetto contrapposto che sembra restaurare, a livello di massa, la pratica sovrana di decisione di morte»¹⁰³.

Avviandosi su questa strada, il filosofo napoletano non può che ritornare sul tema dei campi di sterminio, già affrontato da Foucault e Agamben, rilevando che l'intreccio paradossale di protezione e negazione della vita viene portato al culmine proprio dal nazismo. La tesi di Foucault è così riassunta: il campo è il risultato dell'incontro «della biopolitica con il razzismo, esso stesso declinato in termini sempre più rigidamente biologistici», giacché «nel momento in cui la salute e la pretesa purezza razziale di un popolo diventa l'obiettivo politico supremo, a esso può ben essere sacrificata una porzione di vita considerata non altrettanto valida e dunque, come fu detto, non degna di essere vissuta»¹⁰⁴.

Il capitolo quarto di *Bíos* (Thanatopolitics – The Cycle of *Genos*) è interamente dedicato all'analisi della biopolitica nazionalsocialista. Qui, Esposito si allontana parzialmente dall'interpretazione di Foucault, per rileggere il fenomeno attraverso le lenti del paradigma immunitario. Al cuore della biopolitica nazista viene individuato il dispiegamento di tre dispositivi immunitari: *l'assoluta normativizzazione della vita*, realizzata non solo attraverso una meticolosa legislazione ma anche attraverso il coinvolgimento dell'apparato medico-sanitario nel controllo della popolazione; *il principio della doppia chiusura del corpo*, attraverso il superamento di una concezione dualistica dell'uomo e la riduzione dell'individuo alla sua corpo-

102 Ivi, p. 79.

103 *Ibidem*.

104 Ivi, p. 80.

reità; e, infine, *la soppressione anticipata della nascita*, attraverso la sterilizzazione forzata di centinaia di migliaia di individui giudicati inadatti alla procreazione. In sintesi, secondo Esposito, nel regime biopolitico contemporaneo, il potere sovrano non si manifesta tanto nella facoltà di dare la morte, quanto nella facoltà di annullare anticipatamente la vita.

Nell'ultimo capitolo di *Bíos* (*The Philosophy of Bíos*), l'autore insiste particolarmente sul fatto che la biopolitica non si esaurisce con l'autodistruzione del regime nazionalsocialista. C'era biopolitica prima del nazismo e c'è biopolitica dopo. Anzi, secondo Esposito, quel particolare tipo di biopolitica che trova nel nazismo la sua più "terrificante" e "perversa" forma di realizzazione storica non solo non è scomparsa ma si è espansa¹⁰⁵.

Questa narrazione stride non poco con quella che è l'immagine dominante del fenomeno nazionalsocialista – un fenomeno storico unico nel suo genere, che ha un inizio e una fine, e che si pone su un piano ontologico totalmente altro rispetto ai regimi politici liberali e democratici. Nell'immaginario collettivo occidentale, si può ancora ragionare sulle similitudini tra il nazismo e il comunismo sovietico, ma l'alterità totale rispetto alla *normalità democratica* della politica è assunta come un fatto autoevidente.

Al contrario, il filosofo napoletano nota che i dispositivi immunitari che già abbiamo visto all'opera nel nazismo sono ancora attivi. Non sostiene, naturalmente, che non vi sia differenza alcuna tra i sistemi politici. Persino il parallelo con il comunismo sovietico, secondo Esposito, regge fino a un certo punto. Tuttavia, i meccanismi di assoluta normativizzazione della vita, di controllo medico-scientifico della popolazione e di soppressione anticipata della nascita, che a loro volta traggono linfa dal principio che c'è vita «degnata di essere vissuta» e vita «non degnata di essere vissuta», persistono e anzi espandono la propria sfera d'azione.

Nell'articolo *Biopolitica*, Esposito nota che, negli anni Novanta, l'enigma della biopolitica torna a interpellare insistentemente la filosofia contemporanea. Problemi nuovi, non contemplati da Foucault, si affacciano all'orizzonte e chiedono risposte. La migrazione di massa dall'emisfero meridionale del mondo, sconvolto dalle guerre e colpito dalla crisi economica, e la sindrome securitaria che attanaglia di conseguenza le regioni dell'emisfero settentrionale sono soltanto gli aspetti della biopolitica che occupano maggiore spazio nei media, riportando la questione "etnica" al centro del dibattito.

Altro problema fondamentale che potrebbe giovare in termini analitici e assiologici della categoria del "biopotere" è l'impatto del progresso tecnico sulle forme di vita. Per dirla con le parole di Esposito, «la stessa penetrazione della scienza nel corpo umano attraverso l'inarrestabile incremento delle biotecnologie – con tutti i problemi etici, sociali, antropologici che comporta – determina una mobilitazione di interesse proporzionale al deperimento delle forme tradizionali di partecipazione

105 R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, cit, p. 146.

politica sul piano delle istituzioni rappresentative»¹⁰⁶. Il novum del terzo millennio è l'immanentizzazione della fenomenologia biopolitica, ovvero la crescita, in Occidente, di una «richiesta di gestione individuale sul proprio corpo da parte di soggetti sempre meno inclini a farsi rappresentare dalle tradizionali istituzioni statali, partitiche, sindacali»¹⁰⁷.

Notoriamente, a questa richiesta, oppone resistenza soprattutto la Chiesa cattolica, che ha ormai fatto della bioetica il proprio principale campo d'azione. Esposito tende, tuttavia, a porre l'accento sul fatto che anche dietro contrapposizioni che paiono nette e nitide si nascondono comuni presupposti filosofici, o persino teologici. Discutendo la questione dell'Incarnazione, del Verbo che si fa carne, nell'ambito della teologia cristiana, Esposito nota un parallelo con le ambizioni contemporanee della biotecnologia.

[T]he notion of flesh needs to be rethought outside of Christian language, namely, as the biopolitical possibility of the ontological and technological transmutation of the human body. One could say that biotechnology is a non-Christian form of incarnation. What in the experience of prosthesis (of the transplant or the implant) penetrates into the human organism is no longer the divine, but the organ of another person [*uomo*]\ or something that doesn't live, that "divinely" allows the person to live and improve the quality of his or her life¹⁰⁸.

Esposito aggiunge che

...this new biopolitical feature (which inevitably is technopolitical) doesn't lose every point of contact with its own Christian archetype.

Giusta osservazione, ma a noi pare che l'idea archetipica possa essere proiettata ancora più indietro, giacché il Logos che si fa carne, il Dio che si fa uomo (o anche animale), l'ibridazione tra divinità e umanità, è un tema ricorrente anche nei miti greci. Non solo Zeus assume frequentemente sembianze umane o animali, ma si narra anche di una pletera di "figli di Zeus", dei e semidei, concepiti con dee o donne mortali, e inviati sulla Terra a svolgere una missione salvifica. Il Cristianesimo si fa veicolo di questo archetipo e lo consegna a noi.

In conclusione, Esposito tende a porre la questione del biopotere in termini problematici. Si chiede se «il processo biopolitico va inteso in senso prevalentemente affermativo, come potenza produttiva di vita, o nei termini negativi della sua chiusura impositiva e violenta?»¹⁰⁹. In linea di principio sembra schierarsi per la prima opzione, ma in questo posizionamento non si nota nessuno slancio pro-

106 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 82.

107 Ivi, p. 83.

108 R. Esposito, *Bios. Biopolitics and Philosophy*, cit, p. 168.

109 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 81.

meteico. Il filosofo napoletano è prudente. Afferma che la trasformazione legata alle dinamiche di globalizzazione tecnologica «non si presta certo a una valutazione compatta e indifferenziata. Di essa si possono mettere in evidenza i caratteri negativi, addirittura catastrofici, o anche quelli, almeno potenzialmente, positivi e innovativi».

Questo posizionamento mediano è posto in evidenza anche da Timothy Campbell, sempre nella prefazione di *Bíos*, quando mette a confronto le idee di Esposito con quelle di Ronald Dworkin e Jürgen Habermas, schierati rispettivamente (e risolutamente) pro e contro quella forma di biopolitica che oggi chiamiamo “genetica liberale”.

Certainly, Esposito's analysis in *Bíos* and elsewhere shares a number of features with Habermas's symptomology of a catastrophic neoliberal eugenic regime in which individual choice on future genetic programming operates, in not so different form, to immunize certain individuals from the community¹¹⁰.

D'altro canto, nota Campbell, l'idea di comunità di Habermas differisce in modo fondamentale dall'idea di comunità di Esposito¹¹¹. E questa differenza ha conseguenze anche sulla valutazione della genetica liberale. Habermas offre una concezione trascendentale della comunità, fondandola sulla comunicazione e la reciproca comprensione tra i suoi membri¹¹². Per il filosofo napoletano al cuore della genesi della comunità c'è invece un meccanismo immunitario che è fondamentalmente impolitico. La conseguenza è che non c'è autocomprensione in grado di creare un ponte tra le irriducibili differenze che sussistono tra i soggetti. Se questo è vero, la posizione proibizionistica di Habermas ricade pesantemente nel paradigma immunitario dal quale cerca di fuggire. Una comunità arbitrariamente definita in termini trascendentali, invece di accogliere ogni forma di vita, decide di non fare spazio a individui postumani, stabilendo dunque a priori un confine tra «vita degna» e «vita indegna». E procede a questa forma di discriminazione genetica, proprio mentre cerca di difendere i principi di libertà e uguaglianza¹¹³.

Proviamo allora a riassumere in una frase la filosofia politica di Esposito, al rischio di scivolare nel semplicismo: se dal paradigma dell'immunizzazione non si può comunque fuggire, non resta che contrastare l'eccesso di immunizzazione, ov-

110 T. Campbell, *Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, cit. p. xxxiv.

111 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino 2006.

112 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

113 Campbell si esprime in questi termini: «If there is to be a defense of community against the threat of future members whose genetically altered bodies undercut the shared life experiences of all, it cannot be premised on the effects of biotechnology to subtract certain members from the communal giving of the *munus*. A critique of the dangers of contemporary eugenics based on the threat it raises for the biological conformity of its members runs aground therefore on the impulse to create a transcending norm of biological life». Ivi, p. xxxv.

vero l'attitudine a prevenire pericoli solo potenziali, al prezzo di impoverire la vita; corollario di questa strategia è l'apertura a nuove forme di vita, a una biopolitica affermativa, nonostante i pericoli potenziali che essa convoglia.

5. CONCLUSIONI (PER ANDARE OLTRE)

Questa ricostruzione storica mostra che i termini “biopolitica” e “biopotere” non sono stati utilizzati in modo univoco. La formulazione iniziale di Foucault è stata esplicitamente ripresa dagli esponenti dell'*Italian Theory*, ma in ogni singolo caso i concetti sono stati rielaborati in modo piuttosto creativo. Oltretutto, tanto nell'elaborazione originale quanto nelle rielaborazioni, non è ancora emersa una chiara differenza semantica tra i due termini. L'esigenza di tracciare una distinzione più netta è stata segnalata anche da Rabinow e Rose, che hanno proposto di risolvere così la questione:

At its most general, then, the concept of “biopower” serves to bring into view a field comprised of more or less rationalized attempts to intervene upon the vital characteristics of human existence – human beings, individually and collectively, as living creatures who are born, mature, inhabit a body that can be trained and augmented, and then sicken and die and as collectivities or populations composed of such living beings. And, whilst Foucault is imprecise in his use of the terms, it might be helpful to suggest that, within the field of biopower, we can call “biopolitics” the specific strategies and contestations over problematizations of collective human vitality, morbidity and mortality, over the forms of knowledge, regimes of authority, and practices of intervention that are desirable, legitimate and efficacious¹¹⁴.

In effetti, “biopotere” indica un fenomeno più ampio rispetto a quello simboleggiato dal vocabolo “biopolitica”. Così come c'è potere fuori dalla politica, per esempio nelle banche e nelle multinazionali, c'è biopotere anche fuori dalla biopolitica, per esempio nei laboratori medico-scientifici e nei nosocomi. È anche necessario riconoscere più chiaramente che la biopolitica è un sottoinsieme della politica. Così come la politica è l'arte del potere, della sua conquista e del suo mantenimento, della sua gestione e della sua divisione, la biopolitica è l'arte del biopotere.

Ciò non significa che chi ha usato i due termini in modo intercambiabile sia caduto in errore. Anche la scienza e la filosofia, pur facendo del rigore metodologico e della precisione semantica il proprio carattere distintivo, restano in fondo forme di letteratura. In quanto tali, possono avvalersi di figure retoriche come la metonimia o la sineddoche, indicando la parte per il tutto o il tutto per la parte,

114 P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, cit., pp. 196-197.

al fine di rendere più evocativo e stilisticamente pregevole l'impianto narrativo. Questo è particolarmente vero per le opere riconducibili all'*Italian Theory*, che non nascondono una certa ambizione estetica.

Al netto di questi problemi, i lavori di Agamben, Negri ed Esposito hanno mostrato, in modo piuttosto convincente, che nell'ambito della filosofia politica è ormai necessario aprire uno stabile spazio di riflessione dedicato alla relazione tra politica e vita biologica, e che i concetti di biopolitica e biopotere – magari elaborati in modo più preciso – possono diventare strumenti decisivi per esplorare questo spazio.

Ognuno di questi autori ha posto l'accento sull'esercizio del biopotere in un preciso frangente storico, orizzonte geografico e clima politico. Foucault si è concentrato sull'*âge classique*, e in particolare sul XVIII secolo, per quanto riguarda la dimensione temporale, sulla Francia per quanto riguarda la dimensione spaziale e sull'emersione del sistema liberale capitalista per quanto riguarda la dimensione politica. Agamben ha posto particolare enfasi sulla biopolitica praticata nella prima metà del XX secolo, in Germania e nelle aree cadute sotto l'influenza tedesca, da parte del regime nazionalsocialista. Inoltre, ha indicato l'esigenza di riconoscere l'esistenza di una biopolitica anche nell'Antichità, in Grecia e a Roma, nel clima politico precristiano. Esigenza che ha indicato anche l'autore del presente articolo, in questo e in altri scritti. Negri propone un discorso più legato all'attualità, incentrato su una dimensione globale, attento allo sviluppo del capitalismo finanziario e alle resistenze che incontra. Esposito, interessandosi anche della storia concettuale della biopolitica, offre un discorso che spazia dal XIX secolo al presente, prevalentemente imperniato sulla civiltà occidentale, con un'attenzione maggiore a Nietzsche sul piano teorico e al nazionalsocialismo sul piano della biopolitica applicata.

Di fronte alla ricchezza di questi studi e alle tante implicazioni che sono emerse, si inizia a comprendere che i concetti di biopolitica e biopotere possono risultare utili per esplorare una realtà ancora più estesa. Su questa via ci siamo, a dire il vero, già avviati in altri lavori. Nel libro *La specie artificiale*, per esempio, abbiamo ripreso il discorso dello psicologo Geoffrey Miller sulle biopolitiche implementate in Cina dal Partito Comunista:

Una delle eredità della presidenza Deng è l'attuale strategia volta a massimizzare il "Potere Complessivo Nazionale" ("Comprehensive National Power"). Questo include il potere economico (PIL, risorse naturali, energia, manifattura, infrastrutture, acquisto del debito nazionale americano), il potere militare (guerra cibernetica, vettori per missili balistici e anti-aerei, missili anti-satellite), e il potere "soft" (prestigio culturale, Olimpiadi di Pechino, turismo, film cinesi e arte contemporanea, Istituti Confuciani, grattacieli di Shanghai). Ma indubbiamente, il Potere Complessivo Nazionale include anche il "biopotere": la creazione di capitale umano con la più alta qualità del mondo in termini di

geni, salute ed educazione della popolazione cinese (vedi *Governing China's Population* di Susan Greenhalgh and Edwin Winkler)»¹¹⁵.

Il riferimento era al “BGI Cognitive Genomics Project”, un progetto volto al sequenziamento completo del genoma di mille persone di tutto il mondo dotate di un alto quoziente di intelligenza, al fine di individuare i gruppi di alleli legati all'intelligenza e favorirne la diffusione attraverso la fecondazione in vitro e altre tecnologie biomediche. Nel libro, spiegavamo che lo scopo di una simile biopolitica «è accrescere il biopotere della nazione, aumentando il tasso di intelligenza complessivo della popolazione cinese»¹¹⁶.

Sulla questione della biopolitica e del biopotere, tanto la storia delle idee quanto la filosofia politica sono dunque chiamate a riconoscere la necessità di andare *oltre* i confini storici, geografici e ideologici della realtà finora esplorata.

115 G. Miller, *Chinese Eugenics*, in *2013: What *Should* We Be Worried About?*, <www.edge.org>, 28 dicembre 2012 (accesso).

116 R. Campa, *La specie artificiale*, cit., p. 89.